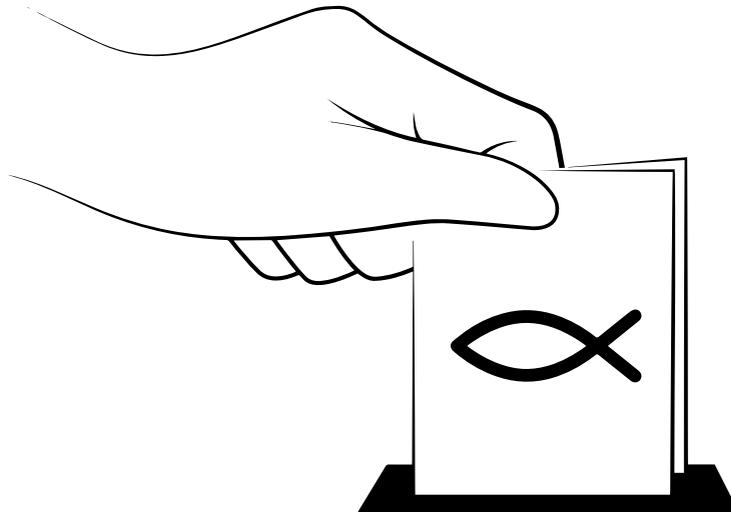




LLAMADOS A SEÑOREAR EL ACCIDENTADO ITINERARIO POLÍTICO DEL EVANGELICALISMO EN COSTA RICA (1981-2014)



ANDREY PINEDA SANCHO



UMBRALES DEL CONOCIMIENTO

SERIE CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD ESTATAL A DISTANCIA
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN
Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo
Andrey Pineda Sancho

Llamados a señorear
El accidentado itinerario político
del evangelicalismo en Costa Rica
(1981-2014)

 **EUNED**
Libros que transforman

324.2

P649-L1

Pineda Sancho, Andrey, 1985-
Llamados a señorar : El accidentado itinerario político del evangelis-
calismo en Costa Rica (1981-2014) / Andrey Pineda Sancho . -- San
José, C.R. : EUNED, 2024.
1 recurso electrónico (304 páginas) : PDF ; 6.74 Mb. –
(Umbrales del Conocimiento. Serie Ciencias sociales, No.1)

ISBN 978-9968-04-172-0

1. IGLESIA Y ESTADO 2. PARTICIPACIÓN POLÍTICA 3. LIBERTAD
RELIGIOSA 4. DERECHO ELECTORAL I. Título

ISBN: 978-9968-04-172-0

PRIMERA EDICIÓN

Editorial Universidad Estatal a Distancia
San José, Costa Rica, 2024

PRIMERA EDICIÓN ELECTRÓNICA

Editorial Universidad Estatal a Distancia
San José, Costa Rica, 2024

©Sobre la presente edición
Editorial Universidad Estatal a Distancia, EUNED
Consejo Editorial Umbrales del Conocimiento

Diseño de portada:
Anthony Sánchez Jiménez
Imagen de portada:
Daniela Martínez Ortiz

Reservados todos los derechos.
Prohibida la reproducción no autorizada
por cualquier medio, mecánico o electrónico, del
contenido total o parcial de esta publicación.
Hecho el depósito que dicta la ley.



La Editorial EUNED es parte
del Sistema Editorial Universitario Centroamericano

Para Alina, acicate vital

La religión, cuanto más quiere transformar el mundo en una dirección religiosa, más se involucra en asuntos «mundanos» y es transformada por el mundo.

JOSÉ CASANOVA

ÍNDICE

Prólogo	XI
Introducción	XVII

Capítulo I. Del Estado misional al Estado confesional: secularización de «baja intensidad»

1. La cristiandad colonial y sus huellas en el «Nuevo Mundo»	4
2. La plasmación de la cristiandad en Costa Rica: efectos inmediatos sobre la cultura	9
3. La cristiandad colonial ante la llegada de la independencia: continuidades y rupturas	13
4. La confesionalidad estatal como símbolo de cambio: un camino paradójico	17
5. Consolidación de la hegemonía estatal: liberalismo y debilitamiento del poder eclesial	22
6. La contraofensiva católica: respuestas clericales ante el avance de la laicidad estatal	29

Capítulo II. Del protestantismo de trasplante al protestantismo evangelical

1. El arribo del protestantismo europeo a Costa Rica	40
1.1. La ruptura de la autarquía económica y cultural del mundo colonial	40
1.2. Apertura comercial y religiosa en la Costa Rica independiente	44
1.3. Influjo modernizador del protestantismo europeo en Costa Rica	50
2. El protestantismo evangelical en Costa Rica	55
2.1. Los orígenes del movimiento misionero en los Estados Unidos	55
2.2. La Misión Centroamericana y las primeras incursiones evangélicas en Costa Rica	64
2.3. La Iglesia Metodista Costarricense y la Campaña Evangelística Latinoamericana	72
2.4. Las Campañas organizadas por la LAEC: intensificación del influjo evangelístico	80
2.5. Abandono del evangelicismo estricto: nuevas estrategias de crecimiento	88

Capítulo III. Del evangelicalismo misionero al neopentecostalismo transnacional

1. La llegada del pentecostalismo y sus tempranos efectos sobre el campo religioso	100
2. La modernización socioeconómica como preámbulo del crecimiento pentecostal	107

2.1. Impactos religiosos de la modernización nacional en Centroamérica y en Costa Rica	114
3. Auge neoliberal y nuevas formas de pentecostalismo.....	120

Capítulo IV. Origen y trayectoria de los Partidos Evangélicos en Costa Rica

1. Contexto inmediato de aparición	139
2. Los Partidos de orientación evangélica en Costa Rica: particularidades y continuidades	148
2.1. Partido Alianza Nacional Cristiana.....	148
2.2. Partido Renovación Costarricense	152
2.3. Partido Restauración Nacional	157
3. Desempeño electoral de los partidos evangélicos	164
3.1. Desempeño a nivel provincial	170
3.2. Desempeño a nivel cantonal y distrital.....	172
3.3. Más allá del éxito cuantitativo: presencia dentro del Directorio Legislativo	176

Capítulo V. El proyecto de los Partidos Evangélicos: perspectiva desde la práctica

1. La Política como plataforma corporativa: impulso al sector evangélico	185
1.1. Equiparación de derechos entre las distintas iglesias cristianas del país	185
1.2. Favorecimiento económico a organizaciones cristianas de beneficencia	190
2. La política como plataforma para la defensa de los valores cristianos.....	193
2.1. Afirmación explícita de la orientación evangélica del proyecto político.....	193
2.2. Propagación de la moralidad evangélica y protección de los valores tradicionales	199
2.3. Oposición a la autonomía moral, sexual y reproductiva	203
3. Posicionamiento ante la cuestión social.....	214

A manera de cierre: hacia una interpretación global del fenómeno

Anexos

Anexo 1. Partidos y movimientos políticos confesionales “evangélicos” en América Latina.....	242
Anexo 2. Posición de los diputados evangélicos ante proyectos de ley socialmente polémicos, 1998-2014.....	244
Anexo 3. Partido Renovación Costarricense. Mejores desempeños a nivel cantonal, elecciones legislativas 2014.....	246
Anexo 4. Partido Renovación Costarricense. Mejores desempeños a nivel distrital, elecciones legislativas 2014.....	247
Anexo 5. Partido Restauración Nacional. Mejores desempeños a nivel cantonal, elecciones legislativas 2014	249

Anexo 6. Partido Restauración Nacional. Mejores desempeños a nivel distrital, elecciones legislativas 2014.....	250
Anexo 7. Participación de diputados evangélicos dentro del Directorio Legislativo, 1998-2014	251
Anexo 8. Participación de diputados evangélicos en las Comisiones Legislativas, 1998-2014.....	253
Bibliografía general	255
Fuentes	269
Artículos de periódico.....	269
Leyes o proyectos de ley.....	273
Documentación oficial de partidos políticos evangélicos.....	273
Otras	274

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1. América Central. Porcentaje estimado de población protestante, 1935-1980	115
Gráfico 2. América Central. Número de misiones evangélicas de EE.UU., 1895-1985.....	115
Gráfico 3. Centroamérica. Porcentaje de población protestante, 1996-2013	118
Gráfico 4. Costa Rica. Porcentaje de población protestante, 1983-2014	121
Gráfico 5. Costa Rica. Número estimado de congregaciones evangélicas, 1935-2013.....	123
Gráfico 6. Costa Rica. Porcentaje de voto obtenido por los partidos evangélicos (elecciones legislativas), 1986-2014.....	169
Gráfico 7. Costa Rica. Porcentaje de voto obtenido por el Partido Renovación Costarricense (elecciones legislativas), 1998-2014.....	171
Gráfico 8. Costa Rica. Correlación entre fuerza electoral legislativa del PRC y el IDH cantonal, elecciones 2014.....	173

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Rendimiento electoral de los partidos políticos evangélicos en Costa Rica, 1986-2014.....	165
Cuadro 2. Costa Rica. Rendimiento electoral del PANC y del PRC, 1998-2002.....	167

Lista de acrónimos

ANFE.....	Asociación Nacional de Fomento Económico
CAM.....	Central American Mission
CCSS.....	Caja Costarricense de Seguro Social
CEPAL.....	Comisión Económica para América Latina
CIDH.....	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CIDH.....	Corte Interamericana de Derechos Humanos
DDHH.....	Derechos Humanos
FIV.....	Fecundación in Vitro
FAEC.....	Federación Alianza Evangélica Costarricense
FANAL.....	Fábrica Nacional de Licores
IC.....	Iglesia Católica
ICE.....	Instituto Costarricense de Electricidad
INS.....	Instituto Nacional de Seguros
LAEC.....	Latin America Evangelization Campaign
LAM.....	Latin American Mission
PAC.....	Partido Acción Ciudadana
PANC.....	Partido Alianza Nacional Cristiana
PLN.....	Partido Liberación Nacional
PRC.....	Partido Renovación Costarricense
PREALC.....	Programa Regional de Empleo para América Latina y el Caribe de la OIT
PRN.....	Partido Restauración Nacional
PROLADES.....	Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos
PUSC.....	Partido Unidad Social Cristiana
RECOPE.....	Refinadora Costarricense de Petróleo
TLC.....	Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos
TSE.....	Tribunal Supremo de Elecciones

PRÓLOGO

La espada y la cruz. Esas son las dos imágenes icónicas con las que a menudo se evoca la llegada de los españoles a América, así como el proceso posterior de conquista y colonización. O sea, la violencia, la sangre derramada, el despojo material, el cepo, las cadenas y las incontables muertes provocadas; a la par, la oración, los confesionarios, los púlpitos y altares e, inclusive, los claustros monacales. No era el poder terrenal y, a la par, el poder celestial. Ambos eran poderes terrenales, solo que la espada simbolizaba la subyugación material, tanto como la cruz la subyugación espiritual. Pero ambas ejercidas sobre los cuerpos de las poblaciones originarias de nuestra América: al engrillar sus cuerpos, también se buscaba aplastar su espíritu. Arrebatárles sus tierras, destruir sus templos y adueñarse de su oro, pero al mismo tiempo, anular su identidad, romper sus tradiciones, negar su cultura, proscribir sus creencias. O sea, y en breve, adueñarse de sus posesiones materiales y secuestrar su espíritu.

El signo de la espada, bien podría intercambiarse por el signo de una moneda de oro, puesto que, en realidad, era la avaricia lo que fundamentalmente movía la espada. Pero es que, además, el poder de la espada no se ejercía de forma independiente respecto del poder la cruz. Eran fuerzas complementarias, ambas igualmente abrumadoras. Ninguna habría sido la potencia que fue, sin la otra a su lado. La colonización de los territorios y la de los espíritus iban de la mano; el despojo era uno solo, aún si tenía una faceta material y otra espiritual.

El trabajo de Andrey Pineda Sancho que aquí tengo el honor de introducir, traza el itinerario histórico en Costa Rica, de eso que estoy designando como el poder de la cruz, ya desde tiempos de la colonia, hasta el período reciente, y, al hacerlo, tiene la virtud de caracterizarlo siempre en interrelación con ese otro poder, el que más arriba designe como el poder de la espada, que luego se transfigura y adquiere su forma más general, y hasta cierto punto más civilizada y pacífica, como poder secular o laico. A veces en colaboración, a veces en conflicto, siempre en tensión dialéctica, en grados variables con elementos de lo uno y de lo otro. Pero también Andrey profundiza en los cambios que ese poder religioso experimenta a lo largo de los años, y en las fuentes que alimentan y complejizan esos procesos de cambio.

Con gran claridad y rigor, Andrey va reconstruyendo, paso a paso, el tránsito y las mutaciones que, a lo largo del tiempo, han experimentado los regímenes del poder religioso, empezando por lo que él designa como cristiandad colonial, bajo control monopólico del catolicismo, y todas las evoluciones posteriores, que implican no solo oscilaciones en las relaciones con el poder secular, lo que implicó, según fuera el caso, momentos de alejamiento o cercanía, de colaboración o de conflicto. Más allá de lo cual, y en particular, el

trabajo de Andrey clarifica, con gran detalle y rigurosidad, el proceso de ruptura del monopolio ejercido por la Iglesia Católica, y la gradual pluralización del paisaje religioso en Costa Rica. Inicialmente, esto tiene lugar de forma muy lenta y acompasada, pero tiende claramente a acelerarse al avanzar la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en el decenio de los ochenta y de ahí en adelante, hasta la actualidad.

Pero, a decir verdad, hay mucho más que eso. No solo hablamos de relaciones complejas y oscilantes entre poderes religiosos y poderes seculares, ni tan solo hablamos del gradual desmoronamiento del monopolio religioso católico. También Andrey demuestra, con riqueza de fuentes y gran claridad, cómo esos procesos de pluralización religiosa, interactúan con movimientos a escala internacional, y se insertan, en grados variables, según fuese el momento histórico, en la geopolítica del imperio estadounidense, tanto en su fase de ascenso -a finales del siglo XIX e inicios del XX-, como en su etapa de consolidación, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. Pero todavía hay más, mucho más, puesto que las nuevas expresiones religiosas, surgidas del protestantismo y el evangelicalismo, que intentan echar raíces en Costa Rica, con el paso de tiempo irán evolucionando y mutando, en algo que, como bien se desprende del trabajo de Andrey, pudo ser fruto del aprendizaje derivado de sus propios fracasos, o bien transformaciones que hacían parte de movimientos de ruptura y transformación cultural de amplio alcance. Y, entre estos últimos, el viraje ideológico hacia el neoliberalismo que, liderado desde Estados Unidos por Ronald Reagan y desde Reino Unido por Margaret Thatcher, adquiere especial fuerza y empuje desde inicios de los ochenta del pasado siglo. Es una ideología que exalta un individualismo extremo, insolidario, antisocial, consumista y egoísta, como asimismo glorifica el dinero, la ostentación y el poder. Esto también se ha manifestado al interior de las nuevas expresiones religiosas del evangelicalismo pentecostal o neopentecostal, sin que ello signifique, como bien lo demuestra el trabajo de Andrey, que todo el evangelicalismo político costarricense haya respondido siempre a esa ideología, aunque sí es posible que se haya visto cada vez más influido, conforme avanza el segundo decenio del siglo XXI, y ya en el actual tercer decenio.

Una de las evoluciones que el evangelicalismo histórico manifiesta, y que Andrey evidencia, tiene que ver con su decisión de incursionar en la política electoral. Ello es fruto de un movimiento que se escenifica a lo largo de decenios, y que gira alrededor de la tensión entre ser una fuerza religiosa que se interesa solamente por el aspecto espiritual y salvífico, y que se mantiene alejada de los asuntos “mundanos”, o pasar a tener presencia, con voz propia, en las realidades culturales y políticas de las sociedades en que está inmersa. En un primer momento, ello tuvo que ver con la decisión de implicarse en cuestiones sociales, más en el ámbito de la caridad, o sea, de un ejercicio compasivo dirigido hacia personas, familias o sectores carenciados y en necesidad. La decisión de incursionar en el ámbito político y electoral madurará gradualmente. Solo será hasta 1986 cuando, por primera vez, un partido evangélico -Alianza Nacional Cristiana (ANC)- participa en la política electoral costarricense.

El itinerario posterior de este evangelicalismo politizado, traza una ruta caracterizada por las divisiones internas, una influencia gradualmente acrecentada, y diversas evoluciones ideológicas, las cuales a veces adquieren matices contradictorios. Tal cual queda bien descrito en el trabajo de Andrey, la ANC participó en seis elecciones, sin lograr representación parlamentaria alguna, y evolucionó desde un planteamiento que, aunque difuso e impreciso, se identificaba con la tradición reformista costarricense, socialdemócrata y socialcristiana, hacia su derechización manifiesta, que lo lleva a fusionarse con el llamado Partido Libertario, liderado por Otto Guevara. Vendrían luego el Partido Renovación Costarricense (PRC), encabezado por Justo Orozco, quien logró ser elegido diputado por primera vez en 1998, y, posteriormente, el Partido Restauración Nacional (PRN), el cual en 2006 logra representación legislativa, con el pastor evangélico Carlos Avendaño. Estos dos partidos, como en principio fue también el caso de la ANC, ofrecían programas políticos que, aunque imprecisos en su formulación, mantenían viva la adhesión al reformismo costarricense, pero donde, además, se da un paso adelante, hacia la incorporación de su visión religiosa, como parte importante de su planteamiento político. Es decir, estos partidos, diferentes a la ANC, ya no se conforman con establecer ningún deslinde, así fuera impreciso y vaporoso, entre religión y política, sino que, de forma explícita, avanzan para hacer que la religión sea parte de su programa, lo que significa que sus planteamientos morales pasan a ser parte de su oferta electoral. Y si bien no forma parte del período histórico que abarca el trabajo de Andrey, es imposible no mencionar entonces, lo acaecido en el proceso electoral de 2018, cuando el PRN logro elegir 14 diputados y diputadas, y su candidato, Fabricio Alvarado, disputó en segunda ronda la presidencia de la república. Es de esperar que esto sea abordado por Andrey en futuras investigaciones, cuando, por otra parte, este trabajo suyo que aquí comento, aporta elementos indispensables para la comprensión de las evoluciones que eclosionan en los acontecimientos políticos que se dieron en 2018.

Hay en todo esto una faceta que me parece importante resaltar: el paralelismo e, inclusive, la correlación, que pareciera existir entre el ascenso político del evangelicalismo, y los profundos cambios, en asuntos atinentes a la moral y la sexualidad, que se experimentan en la sociedad costarricense, sobre todo al avanzar la segunda mitad del siglo XX, y especialmente hacia los años noventa y en el nuevo siglo. Es un aspecto de la cuestión, que Andrey menciona, pero que no es objetivo propio de esta investigación. Queda como material de trabajo, para profundizar en futuros trabajos suyos. El caso es que, según creo observar, estamos aquí en presencia de dos procesos de cambio sociocultural, que discurren uno a la par del otro, sincrónicos y en conflicto, y los cuales tienen importantes consecuencias políticas. La participación del evangelicalismo en lo partidario y electoral, introduce cambios importantes en el paisaje político, cuando, al mismo tiempo, es parte de un movimiento más amplio, asociado al desmoronamiento, en el ámbito de lo religioso, del monopolio de la Iglesia Católica. Pero hay, paralelamente, una ruptura que implica el desmoronamiento del monopolio atribuido a la religión, como fuente privilegiada, prácticamente exclusiva, de reglamentación moral. Si el evangelicalismo le disputa al

catolicismo la “oferta de bienes de salvación” (para usar un concepto que Andrey formula), también es cierto que concepciones morales de inspiración laica, empiezan a disputarle a la religión -cualquier religión y, en especial, las religiones cristianas- su legitimidad como fuente ordenadora de la vida moral de las personas. En forma reactiva, este segundo aspecto parece haber alimentado el ascenso político del evangelicalismo, en un contexto en que las leyes proscriben la participación directa del clero católico en política. Para las elecciones de 2018 ello fue particularmente claro: dos proyectos morales se disputaron la preferencia del electorado, con un nivel de virulencia inusitado. Pero el asunto tenía múltiples antecedentes, había venido madurando gradualmente, y, al arribar a las elecciones de 2022, aunque con un perfil más bajo, y como al modo de un hervor suave, conserva vigencia y, de cuando en cuando, reaparece en escena.

Sugiero en lo anterior, una posible vertiente de investigación para el trabajo futuro de Andrey. En todo caso, este libro que aquí presento es, con seguridad, solo su *opera prima*, el momento inaugural que abre la fase de maduración, de una carrera académica y científica que, estoy seguro, será muy fructífera y dará muchas valiosas cosechas en el futuro. De hecho, estoy persuadido que, como al modo de un subtexto, circula bajo el discurso que este trabajo desarrolla, y que se entreteje de forma invisible, hay en esta obra de Andrey, múltiples insinuaciones teóricas y metodológicas, además de nuevas vetas para la investigación empírica e histórica.

En particular destaco lo siguiente: el itinerario histórico que aquí reconstruye el cambio sociocultural y político asociado a la religión y, en particular, al ascenso del evangelicalismo, así como todo el rico acopio de evidencia empírica y de análisis en profundidad que se nos entrega, son pintados por Andrey recurriendo a una paleta de múltiples colores y tonalidades. Quiero decir: sobre todo queda descartado cualquier enfoque reduccionista o mecanicista. Ante nuestros ojos tenemos un paisaje multicolor, no una pared en negro y blanco. En la formulación de Andrey, lo ideológico y cultural, lo político, social y económico, se articulan de forma compleja, en un rico entretrejido de relaciones y retroalimentaciones. Como ya lo indiqué, esto me hace pensar que, quizá sin proponérselo, Andrey ha empezado la roturación de un terreno sobre el cual avanzar y cultivar, en una indagatoria que busque profundizar teóricamente, y no solo en lo empírico e histórico, para la mejor comprensión de estos fenómenos y procesos tan complejos y matizados. Es una metodología compleja la que Andrey ha dejado dibujada, aun cuando no haya sido ese su propósito explícito. Y ha sido así, seguramente porque es algo que va implícito en su epistemología: Andrey mira la realidad en la multiplicidad de sus facetas, y al estudiarla, y por fuerza simplificarla para teorizarla y comprenderla, lo hace sin perder de vista que esa realidad se construye y se transforma, a partir de la confluencia de múltiples fuerzas en tensión dialéctica.

O sea, y en resumen, estamos en presencia de una obra que ofrece aportes sumamente valiosos para la comprensión de los procesos de cambio sociocultural y político asociados a la religión. Es el primer libro de Andrey, y, con seguridad, solo el primero de muchos más.

Lo celebro, teniendo muy presente cuando hace ya 12 años, y recomendado por Juan José Muñoz, colega economista y apreciado amigo, que lo tuvo como su estudiante en un curso en la Universidad de Costa Rica, Andrey llegó a hablar conmigo la primera vez. Humilde y generoso, simplemente aceptó colaborar ad-honórem en un proyecto de investigación que coordinaba mi gran amigo, el Dr. Dagoberto Núñez Picado. Algún tiempo después, me las ingenié para que se le diera un nombramiento interino. Transcurridos algunos meses más, en mayo de 2010, nació el Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE) de la UNED, del cual soy su primer (y hasta el día de hoy único) director. Andrey fue parte del equipo que vio nacer al CICDE, como parte de un grupo que, en su mayor parte, estaba formado por gente muy joven, la cual, como Andrey, en aquel momento andaba en los alrededores de los 25 años o menos.

Quizá algo, aunque mínimo, tuve que ver en ese proceso de maduración y crecimiento del que este libro da testimonio, lo cual me satisface y me premia. Andrey, un gran ser humano, también es un intelectual, científico y académico brillante.

Dr. Luis Paulino Vargas Solís
Alajuela, noviembre de 2021.

INTRODUCCIÓN

Desde principios de los años 80, las sociedades latinoamericanas, prácticamente sin excepción, han visto desarrollarse en su interior diversas tendencias políticas de inspiración religiosa (Bastian 1999; Freston 2016; Pérez Guadalupe 2017). Por doquier, han surgido movimientos y grupos religiosos – o de filiación religiosa–, orientados a incidir, por distintas vías, en la configuración del conjunto de la vida social de las naciones del subcontinente. Con este ánimo, personas implicadas con comunidades religiosas de la región se han organizado para conformar agrupaciones y movimientos de presión política desde la sociedad civil, para participar de forma más activa en organizaciones laicas ya establecidas dentro del espectro político-electoral, o incluso, para crear sus propios partidos políticos (Freston 2016).

Pese a que la politización de lo religioso en América Latina se encuentra muy lejos de ser una novedad, lo reseñado en el párrafo anterior llama la atención por varios motivos. El más interesante entre ellos se encuentra relacionado con los actores religiosos implicados en el proceso, pues, a diferencia de lo acontecido en otros períodos de la historia regional, las manifestaciones más contemporáneas de la relación entre religión y política no han sido especialmente protagonizadas por la Iglesia católica, otrora la institución religiosa con más peso político y sociocultural en el subcontinente, sino por fracciones particulares del heterogéneo y complejo mundo evangélico latinoamericano.

Luego de haber ocupado, durante décadas, una posición más bien subordinada en los escenarios socioculturales de la región, algunos miembros de congregaciones evangélicas de toda América Latina y el Caribe tomaron la determinación de implicarse, ya desde finales de los años 70, en espacios de incidencia social en los que nunca antes había tenido representación o en los que solamente habían participado de forma marginal. A partir de tal determinación, «lo evangélico» empezó a visibilizarse como un referente identitario relevante más allá del ámbito estrictamente religioso y a posicionarse con fuerza en las esferas públicas y en los campos político-electorales de las distintas naciones del subcontinente. Ese paso, acaecido casi de forma simultánea en diferentes países de la región, incluso en países con trayectorias políticas muy disímiles, se dio gracias al crecimiento cuantitativo que experimentaron las congregaciones evangélicas desde la segunda mitad del siglo XX y al importante peso que, para inicios de la década de 1980, estas tenían entre significativos sectores de la población.

Casi como una extensión de su creciente presencia religiosa y social, muchos agentes evangélicos en países tan distintos como Perú, Costa Rica, Brasil, Venezuela y Colombia, decidieron hacer de la participación política un medio para mejorar el posicionamiento cultural (religioso, jurídico, etc.) de su tradición religiosa y una plataforma para incidir, a partir de

sus valores e imaginarios, en el devenir de las sociedades. A pesar de que, en la mayoría de los casos, el éxito de tales apuestas rara vez fue inmediato y que en la mayor parte de las ocasiones ha sido limitado, a veces incluso pobre, la politización evangélica continúa vigente en casi todos los países del área y ha demostrado una gran capacidad de reinvención.

Así, cuando alguna de las opciones elegidas para emprender la incidencia sociopolítica probó no ser fecunda, en un momento o contexto dado, los actores evangélicos con «voluntad política» optaron por corregir el rumbo o simplemente decidieron aguardar el surgimiento de mejores condiciones para retomar el camino iniciado. Lo que ha primado, en la participación política de los sectores evangélicos en América Latina, ha sido, por tanto, una gran persistencia y una gran flexibilidad estratégica. En función del país, del momento histórico y de la coyuntura política, estos sectores han implementado estrategias diferenciadas; las cuales han ido desde la organización de movimientos de presión en el plano de la sociedad civil, hasta la creación de partidos políticos directamente orientados por objetivos y principios religiosos.

Con todo lo anterior, no resulta difícil advertir la relevancia sociopolítica y científica del fenómeno. Pese a que, en general, las agrupaciones o movimientos políticos evangélicos no han logrado estar a la altura de sus propias ambiciones, y a pesar de que no han podido hacerse con el control de prácticamente ningún gobierno de la región (con algunas excepciones que valdría la pena problematizar en otro trabajo), la omnipresencia de estos en el subcontinente, su larga trayectoria política en muchos países y su capacidad para sobreponerse a los fracasos, sin duda alguna los convierten en actores a tener en cuenta. Sea como sea, hoy hacen parte consustancial del panorama político y nadie puede ignorar ya su presencia.

Con su participación política, los sectores evangélicos no solo le han restado protagonismo al catolicismo dentro de la vida social de los países latinoamericanos, sino que además han demostrado que, en general, los actores religiosos de la región no se encuentran dispuestos a abandonar su vocación pública. De este modo, tales actores han probado que no existe, ni tiene por qué existir, una relación negativa (de incompatibilidad) entre las formas modernas de organización sociopolítica y la presencia pública de lo religioso, y retan, en consecuencia, la validez de aquellas interpretaciones ramplonas de la secularización que anunciaban, desde una posición más ideológica que científica, o bien la futura e inminente desaparición de lo religioso o su inevitable confinamiento al ámbito privado.

Pese a que la politización evangélica en América no es, como ya se ha señalado, un fenómeno reciente, este sin duda alguna ha adquirido una mayor notoriedad en el transcurso del presente milenio. Esto en parte ha sido consecuencia de su consolidación en tanto proceso histórico, pero ante todo ha sido producto de las condiciones culturales, políticas, jurídicas y morales en las cuales ha tenido que desenvolverse durante los últimos lustros. La politización evangélica creció en fama justo en un medio cultural caracterizado por

el cambio, por el vertiginoso ascenso en el espacio público de reivindicaciones morales disidentes, y por una tendencia al pluralismo axiológico que ha puesto en entredicho la influencia religiosa sobre el comportamiento de las personas y de las poblaciones.

El accionar sociopolítico de los colectivos feministas y de los sectores sexualmente diversos de la sociedad, así como los logros obtenidos por unos y otros a nivel legal en varios países del subcontinente, activaron la vena más conservadora de muchos actores religiosos de la región y les conminaron a ser mucho más activos en el ámbito público y en las arenas políticas. De este modo, si la práctica política de los actores religiosos, evangélicos y católicos, ha adquirido más visibilidad en los últimos años, es justamente porque entró en confrontación directa con otras prácticas políticas de gran repercusión en las sociedades contemporáneas. Dicha confrontación les hizo adquirir una actitud más beligerante e incisiva, les llevó a ganarse la simpatía de segmentos más amplios de la sociedad, y, en general, les permitió obtener una mayor exposición pública.

Con una agenda explícitamente orientada a detener el avance de la autonomía y del pluralismo moral en las sociedades de la región, y abocada a restituir, en contraparte, un orden moral inequívoco y heterónimo, los actores religiosos politizados adquirieron nuevos bríos y un mayor capital político. Como consecuencia, ello les permitió fortalecer su posicionamiento mediático, su capacidad de movilizar a sectores importantes de la sociedad civil y potenciar (incluso relanzar, allí en donde se había desarticulado) su participación en los campos político-electoral de muchos países del subcontinente, ya sea mediante plataformas propias (partidos políticos confesionales) o a través de su acomodo e inserción en partidos políticos de carácter netamente laico.

Dado el contexto anteriormente descrito, no resulta sorprendente que el interés por la politización de lo religioso haya despertado tanto interés político y académico en los últimos años. Una vez que los actores al frente de tal proceso se posicionaron con una agenda llamativa para muchos sectores de la población y que empezaron a colisionar de frente con actores sociopolíticos que han favorecido el pluralismo axiológico y la autodeterminación moral de las personas, la politización de lo religioso empezó a ser discutida con mayor amplitud. Esta ha sido planteada como un reto, incluso como problema, para las ya de por sí endebles democracias de la región, para el reconocimiento pleno de los Derechos Humanos y, por supuesto, para la laicidad estatal a la que aspiran algunos grupos en varios países de la región.

Si bien pertinente, en muchos casos tal forma de problematizar el fenómeno ha empobrecido su comprensión. Preocupaciones legítimas en torno a este, como las que se enumeran en el párrafo anterior, en no pocas ocasiones han conducido a olvidar que la politización religiosa en América Latina es un fenómeno de larga data y que no se agota en la agenda moral que le ha hecho llamativa en los últimos tiempos. Asimismo, estas han contribuido

a sobreestimar el papel sociocultural y la potencia política que tiene lo religioso en las sociedades latinoamericanas del presente.

En Costa Rica, puntualmente, la atención puesta en el fenómeno presenta varias limitaciones. La primera de ellas está relacionada con la escasa atención científica que este recibió durante los inicios de su despliegue sociohistórico, pues a pesar de haberse empezado a gestar a principios de la década de 1980, no fue sino hasta tiempos muy recientes cuando ingresó con alguna fuerza (todavía insuficiente) en las agendas de investigación académicas. Esta demora, hasta cierto punto justificable en virtud de la restringida repercusión que tuvo la politización evangélica durante sus primeros años de desarrollo, ha propiciado que la imagen que se ha construido del fenómeno en medios académicos esté desproporcionadamente apoyada en las etapas más tardías de su trayectoria histórica; como si estas fuesen las únicas existentes.

La segunda de las limitaciones, por su parte, está vinculada con las dimensiones que se han privilegiado a la hora de estudiar el fenómeno. A pesar de tratarse de un fenómeno complejo, rico en aristas y matices, los pocos estudios y escritos académicos que se han dado a la tarea de abordarlo, tienden a concentrarse, prácticamente de forma exclusiva, en el conservadurismo moral que suele ser defendido por los actores evangélicos politizados y en las consecuencias que tal defensa ha tenido sobre el reconocimiento de identidades y derechos históricamente relegados. Este énfasis ha conducido al desconocimiento de muchas otras facetas del fenómeno, las cuales hasta ahora solo han sido abordadas de forma superficial, y ha impedido, en consecuencia, avanzar hacia la construcción de una imagen que capte con mayor precisión la complejidad de la cuestión.

Tanto la primera como la segunda de las limitaciones reseñadas derivan, según la perspectiva del presente trabajo, precisamente del ambiente de conflictividad que potenció el accionar político de los actores evangélicos en Costa Rica, y en otros países de la región, a lo largo del milenio corriente. El evidente conservadurismo moral propugnado por estos actores encendió las luces de alerta entre grupos o colectivos favorables a la profundización del reconocimiento a la dignidad humana y tal preocupación se extendió, aunque de forma más bien tardía, hasta el ámbito académico. De este modo, se puede afirmar que ha sido la urgencia política (de hacerle frente al proyecto conservador de los actores religiosos politizados) la que ha ido dictando las líneas de investigación sobre la temática y la que ha marcado, en consecuencia, sus énfasis y prioridades.

Por este motivo, no resulta sorprendente que la mayor parte de los estudios sobre el fenómeno se hayan realizado en los últimos 3 años, ni que estos se hayan concentrado, desde el punto de vista analítico y temporal, en las etapas más recientes de su desarrollo. Casi todos ellos surgieron, valga señalar, como respuesta a la coyuntura abierta por las elecciones presidenciales y legislativas celebradas en el año 2018, en las cuales un partido político de orientación evangélica, el Partido Restauración Nacional, logró obtener 14 curules en

la Asamblea Legislativa para el cuatrienio 2018-2022 y acceder, contra todo pronóstico, a una segunda ronda electoral como la agrupación más votada entre un total de 13 partidos políticos. En ese momento, un fenómeno que para muchos y muchas en la academia costarricense resultaba desconocido, o poco digno de tener en consideración, como lo era la politización evangélica en el país, empezó a ser considerado, discutido y problematizado con una significativa intensidad. En ese sentido, las elecciones 2018 marcaron un parteaguas en el estudio del fenómeno, pero al mismo tiempo reforzaron algunas de las limitaciones ya comentadas en esta introducción.

Con el fin de superar las limitaciones hasta ahora expuestas, este libro realiza un análisis integral de la trayectoria del movimiento evangélico en el campo político-electoral¹ costarricense desde sus inicios, a principios de la década de 1980, hasta el año 2014. Por un lado, da cuenta de los motivos (sociales, políticos, religiosos y teológicos) que llevaron a un sector dentro de este complejo y heterogéneo movimiento religioso a salir de su campo primario de acción para ingresar en un terreno que al menos hasta finales de la década de 1970 le resultaba ajeno y amenazante, y por el otro, se preocupa por descubrir el carácter que los fundadores e integrantes de los Partidos Políticos de orientación evangélica en Costa Rica le imprimieron a esta participación política a lo largo del tiempo.

Para responder sus inquietudes, el libro no solamente rastrea aspectos tales como la propuesta ideológico-programática de las tres agrupaciones que, hasta el 2014, formaron parte de la tendencia estudiada o la visión de mundo que estas defendieron durante el período, sino que al mismo tiempo reconstruye el desempeño electoral que estas tuvieron a lo largo de ocho procesos electorales y aborda las particularidades de su accionar político en el interior de la Asamblea Legislativa. El trabajo, como se observa, tiene la intención última de hacerle justicia a la complejidad propia del fenómeno que aborda y de sacar a la luz aspectos de este que no resultan del todo conocidos en el medio costarricense o que han sido insuficientemente abordados hasta el momento.

Como un modo de ponderar la significación sociohistórica del fenómeno estudiado, el libro también expone rasgos clave del desenvolvimiento evangélico durante el siglo XX costarricense y demuestra que la influencia de este movimiento en el país, desde muy temprano, traspasó el ámbito estrictamente religioso. De acuerdo con la tesis defendida por el trabajo, la extensión del movimiento evangélico hacia el campo político-electoral puede ser entendida como una consecuencia cuasi inercial de su posicionamiento cultural, de su

1 El campo político es, en una sociedad democrática, aquel ámbito de la realidad social en el que confluyen y rivalizan los agentes (partidos, políticos, etc.) interesados en administrar el Estado (gobierno, territorio, o población, etc.) y en satisfacer las necesidades o demandas de una población o ciudadanía particulares. Véase: Bourdieu (2001).

asentamiento como un referente identitario de importancia para amplios sectores de la población costarricense, y de sus relaciones de competencia con la Iglesia católica.

Para cumplir con sus cometidos, el libro parte de una investigación de tipo documental en la cual se toman en consideración, para efectos interpretativos, tanto fuentes bibliográficas especializadas en las materias discutidas a lo largo del trabajo, como fuentes historiográficas primarias. Estas últimas constituyen la base empírica más importante del análisis y, en general, son las que ofrecen la posibilidad de reconstruir las particularidades del fenómeno de interés.

De este modo, para descubrir el carácter ideológico-programático de los partidos políticos de orientación evangélica se parte, por un lado, de documentos tales como los estatutos orgánicos y las cartas ideológicas de las agrupaciones, los programas de gobierno presentados por sus representantes en coyunturas electorales, y los proyectos de ley que propusieron durante sus participaciones en la Asamblea Legislativa, y por el otro, se toman en consideración algunos de los discursos que los diputados pertenecientes a tales partidos pronunciaron en el Congreso de la República.

Para identificar las posiciones que los representantes más conocidos de estos partidos tuvieron alrededor de temas polémicos en el medio nacional o para develar las relaciones que estos mantuvieron con otros actores políticos durante el período de análisis, se hace uso de noticias y artículos de opinión publicados en la prensa costarricense. A través de estas fuentes se revelan nuevos componentes del proyecto político impulsado por los partidos de interés, pero especialmente se descubren características destacables de su práctica política real, más allá de la dimensión discursiva y aspiracional que hace parte de ella.

En cuanto al análisis del desempeño electoral de las agrupaciones estudiadas, se recurre a las bases de datos y a la documentación oficial del Tribunal Supremo de Elecciones de Costa Rica. De tales fuentes se extraen datos para determinar las fuerzas electorales que consiguieron estos partidos desde su primera participación en unos comisionados nacionales, en 1986, hasta la elección presidencial y legislativa del año 2014.

Por último, el trabajo utiliza información suministrada por el Departamento de Gestión Documental y Archivo de la Asamblea Legislativa de Costa Rica, con el fin de identificar la postura que asumieron los diputados evangélicos ante proyectos de ley socialmente controvertidos (“Combo ICE”, TLC, etc.), la participación que estos tuvieron dentro del Directorio Legislativo y, finalmente, las comisiones legislativas en las que estos se implicaron desde su llegada al Congreso de la República, en 1998, hasta el año 2014. Toda esta valiosa información ofrece nuevos insumos para dimensionar aspectos propios de la práctica política real de los partidos de orientación evangélica y para ponderar sus verdaderos alcances.

Bien cabe aclarar, a propósito del corte temporal del libro que, si el estudio llega hasta el año 2014 y no contempla a las impactantes elecciones del 2018, es fundamentalmente

porque esta última coyuntura inauguró una nueva etapa en la trayectoria de los partidos políticos de orientación evangélica y porque ella, por sí misma, amerita un esfuerzo investigativo particular. Tomar al 2014 como límite temporal ofrece la posibilidad de abordar momentos menos conocidos del fenómeno y de presentar la forma en la que este se comportó con anterioridad a su momento más álgido.

El libro se encuentra dividido en cinco capítulos. El capítulo 1 ilustra el papel que jugó el catolicismo en la construcción de la dinámica sociopolítica y cultural costarricense desde tiempos de la colonia hasta el apogeo de la república liberal, a finales del siglo XX. Este evidencia las relaciones de colaboración, incluso de imbricación, que mantuvieron durante todo ese período los poderes políticos civiles y los poderes religiosos encarnados en la institución católica, y muestra, asimismo, que la politización de lo religioso ha sido una constante en la historia de Costa Rica.

El capítulo 2 describe las condiciones económicas, geopolíticas y culturales que propiciaron la diversificación del campo religioso² costarricense desde la llegada de la independencia, así como las consecuencias que tal proceso tuvo sobre la dinámica cultural de la incipiente nación. Al hacerlo, focaliza muy puntualmente su atención en el arribo del protestantismo (histórico y evangélico) al país y en el desarrollo que este tuvo entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. El capítulo muestra que si bien el protestantismo tuvo que afrontar diversos obstáculos para asentarse en el espacio social costarricense, desde muy temprano evidenció que tenía el ímpetu y la capacidad necesaria para sortearlos.

En el capítulo 3, el libro explora las causas que propiciaron el explosivo crecimiento del protestantismo evangélico en Centroamérica y Costa Rica a partir de la segunda mitad del siglo XX. Para lograrlo, fija su foco de interés en el despliegue del movimiento pentecostal en la región y en las grandes transformaciones económicas y socioculturales que acompañaron dicho desarrollo. Al hacerlo, el capítulo dimensiona la importancia que tuvo el pentecostalismo en la mutación definitiva del panorama religioso costarricense y regional, y muestra, por otra parte, el rol que este desempeñó en la vida de las personas y colectivos que fueron excluidos de los intensivos procesos de modernización productiva impulsados por la élites regionales y nacionales a partir de 1950.

Una vez establecidos los elementos (históricos, sociales, políticos, económicos, culturales y religiosos) que permiten comprender la relevancia contemporánea del protestantismo evangélico en la vida social costarricense y su posicionamiento cultural, el capítulo 4 entra de

2 El campo religioso es aquel ámbito de la realidad social en el que confluyen las instituciones, grupos e individuos interesados y especializados en la (re)producción de bienes religiosos (símbolos, creencias, prácticas) y en la satisfacción concomitante de los intereses y necesidades religiosas de los distintos sectores que componen una sociedad dada. Véanse: Bourdieu (2006) y Maduro (1978).

llo a reconstruir la trayectoria de los partidos de orientación evangélica en el campo político-electoral costarricense. El capítulo explora los tempranos orígenes de dicha trayectoria, presenta a cada uno de los partidos y a sus respectivos proyectos políticos y, finalmente, realiza un balance de los logros y fracasos electorales que las organizaciones estudiadas conocieron desde su aparición, a principios de la década de 1980, hasta el año 2014.

Finalmente, el capítulo 5 ahonda en la práctica política real de los partidos evangélicos con mayor éxito electoral en el país y presenta las preocupaciones que han estado presentes con más preponderancia en ella. Con esto, el capítulo da cuenta de los temas de interés asumidos por las organizaciones políticas de orientación evangélica a lo largo de su trayectoria y del uso que estas le han dado a las plataformas e instancias de incidencia política.

El estudio que permitió la creación del libro se desarrolló en el Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo de la Universidad Estatal a Distancia y contó con el valioso auspicio de la Vicerrectoría de Investigación de esa misma casa de enseñanza. Asimismo, cabe reconocer que los comentarios brindados por Dagoberto Núñez Picado, José Amando Robles Robles, Luis Paulino Vargas Solís, Gustavo Gatica López, Nancy Piedra Guillén, y Andrés Pérez-Baltodano en distintas etapas del proceso, contribuyeron a mejorar la versión final del texto y permitieron apuntalar las tesis que en él se desarrollan. Para todas estas instancias y personas, un sincero agradecimiento.

Capítulo 1

Del Estado misional al Estado
confesional: secularización
de «baja intensidad»

El presente capítulo persigue un triple propósito. En primer lugar, pretende ilustrar el preponderante papel que llegó a jugar la jerarquía católica, y con ella el catolicismo, en la construcción de los destinos compartidos por las poblaciones que habitaron el territorio costarricense desde tiempos de la colonia, cuando dicho territorio se constituyó formalmente como provincia del imperio español, hasta el final del apogeo de la denominada república liberal (Salazar Mora 1990), en las primeras tres décadas del siglo XX. Por un lado, el capítulo muestra el peso que tuvo la participación católica dentro del conjunto de la vida social costarricense y las múltiples expresiones concretas de dicha participación, y por el otro, expone las diversas consecuencias que esta llegó a tener sobre la constitución de los rasgos elementales de la cultura del país.

En segundo término, el capítulo evidencia, en plena consonancia con el anterior propósito, e incluso de forma paralela a este, las profundas imbricaciones que se desarrollaron durante el período mencionado entre los poderes políticos civiles, tanto coloniales como republicanos, y los poderes religiosos reunidos en la figura de la Iglesia Católica. Con esto dará cuenta de una larga historia de colaboración entre el Estado y la institución católica, pero antes demostrará el rol eminentemente político que esta última ejerció en casi todos los momentos clave del devenir sociocultural de Costa Rica. Como se observará a lo largo del capítulo, este rol político del catolicismo se sustentaba no solo de una llana voluntad de poder anexada de forma artificiosa a las labores religiosas de la Iglesia, como podría suponerse desde ciertos imaginarios modernos, sino particularmente del espíritu mismo de los procesos de conquista y colonización, así como del *ethos* de cristiandad que formaba parte intrínseca de la cultura hispánica en el momento en que estos procesos acontecieron.

Al hacer esto, el capítulo aportará insumos para comprender que en Costa Rica la participación política de las expresiones religiosas institucionalizadas no solamente ha recorrido una larga trayectoria que llega aún hasta tiempos recientes, sino también que esta participación es de hecho constitutiva de buena parte de la forma en la que las y los costarricenses conciben la religión y su lugar dentro del conjunto de la vida social del país. Una porción considerable del carácter y de la proyección social de muchas de las instituciones religiosas que hoy pueblan el territorio bien podía tener su sustento en la tradición de cristiandad que se inauguró durante la colonia. La tentación del poder político entre los actores religiosos, y de la extensión de lo religioso a través de las plataformas estatales, ha sido, según el criterio de este libro, una constante en la historia costarricense, primero, para el catolicismo de corte clerical y, más recientemente, para el evangelicalismo de orientación fundamentalista³.

³ El término «fundamentalismo», tal y como se utiliza en el presente libro, hace referencia a un movimiento teológico-religioso conservador surgido, durante la década de 1920, en el interior del complejo universo evangélico estadounidense. Este movimiento surgió a partir de una

El tercer y último propósito del capítulo tiene la finalidad de mostrar que, si bien el involucramiento político de la Iglesia Católica es una constante histórica en el país, este no siempre se ha manifestado de la misma forma, y tampoco tuvo las mismas posibilidades de concretarse. Como una especie de relato transversal y articulador del argumento en toda su extensión, esta investigación se ha dado a la tarea de describir tanto las variaciones sufridas por este involucramiento a lo largo de la historia, como los cambios socioculturales (políticos, económicos, institucionales) que las precedieron. Para lograrlo, pone en perspectiva el lugar sociopolítico de la Iglesia dentro del ordenamiento colonial y lo compara con el que llegó a ocupar en la vida independiente del país. Se trata de la forma más efectiva de descubrir los efectos producidos por los procesos secularizadores que tuvieron lugar en el país a partir del advenimiento de la independencia sobre las relaciones Iglesia-Estado, pero, ante todo, sobre las capacidades de incidencia política de la institución eclesial. La secularización de la sociedad costarricense, limitada como fue y ha sido hasta hoy, después de un difícil recorrido acabó minando estas capacidades o transformándolas de manera significativa.

Cabe recalcar, a modo de aclaración teórica, que dicha secularización es entendida no como una tendencia que desembocaría en la desaparición de lo religioso, sino más bien como un proceso que conllevaría a su relocalización social. Producto de este proceso, la religión deja de ser el elemento central en la organización de los mundos socialmente construidos y se convierte en una esfera más de la vida social (Pineda Sancho 2017).

1. La cristiandad colonial y sus huellas en el «Nuevo Mundo»

Tal como se indicó, el cristianismo jugó un papel protagónico en los procesos de conquista/colonización de los pueblos y de las tierras del continente que hoy se conocen con el nombre de América. Este no solo formaba parte intrínseca de la visión de mundo (*Weltanschauung*) de los conquistadores hispánicos al momento de su llegada al «Nuevo Mundo», sino que, simultáneamente, fue el principio activo de transmisión (en realidad imposición) de esta visión entre los pobladores originarios del continente americano; por lo tanto, la herramienta por antonomasia de colonización de los imaginarios (Gruzinski 1991).

amalgama de corrientes evangelicales de diversa trayectoria, y se presentó como una vía para combatir la influencia del liberalismo teológico sobre la vivencia de la fe cristiana en los Estados Unidos. Los promotores originales del movimiento se propusieron defender la preservación de una serie de fundamentos doctrinales que según su entender constituían el núcleo duro de la vida cristiana. Entre estos destacaban, la creencia en: la inspiración divina y la inerrancia de la Biblia; la doctrina de la Trinidad; la deidad y el nacimiento virginal de Cristo; la creación y caída del hombre; la expiación vicaria de Cristo; la resurrección corporal y ascensión de Cristo; la regeneración de los creyentes; la venida inminente de Cristo; la resurrección y el destino final de los hombres en el cielo o en el infierno. Al respecto pueden consultarse las obras de George Marsden (1991; 2006) y Karen Armstrong (2017).

Conviene recordar que los procesos de conquista y colonización de América no fueron animados exclusivamente por móviles de carácter económico-mercantil. Aunque no deja de ser cierto que estos motivos fueron los que, en primera instancia, detonaron el expansionismo hispánico-lusitano —que lleva a estos pueblos europeos a conquistar el Atlántico en busca de nuevas rutas comerciales hacia el continente asiático y eventualmente a «tropezarse» con el continente posteriormente denominado América—, también es cierto que este fue incitado por motivaciones de índole religiosa. Para los Reyes Católicos, y en general, para quienes formaron parte del expansionismo señalado, la empresa colonial contenía al mismo tiempo un carácter profundamente religioso; para ellos se trataba de una misión avalada por la mismísima Providencia. A partir de esta creencia, los reyes asumieron la misión de propagar el evangelio y difundir el cristianismo de signo católico más allá de sus límites históricos y geográfico-políticos.

Para Fernando de Aragón⁴ e Isabel de Castilla, así como para la mayor parte del pueblo hispánico de la época, la conquista «espiritual» de Abya Yala representó la continuación natural de la lucha contra los «infieles» musulmanes que dominaron la península Ibérica durante siete siglos y que culminó, al menos a nivel físico y formal, justamente el año en el que los españoles se encuentran con «América» (Dussel 1983, 193-196; Elliot 2017, 53). En enero de 1492, cuando Cristóbal Colón apenas organizaba la expedición hacia el lejano Oriente que le llevaría a dar por casualidad con las islas del Caribe nueve meses después (el 12 de octubre de 1492), los Reyes Católicos daban por culminada la «recuperación» de Granada, el último de los reinos árabes en España (Dussel 1983, 194).

Estos hechos histórico-políticos, y al mismo tiempo religiosos, no solo significaron la reconquista y la recristianización intensiva de la península ibérica, simbolizaron, también, el surgimiento y el desarrollo de un nuevo tipo de cristiandad. Lo anterior se refiere a la cristiandad hispano-lusitana (Dussel 1983); mezcla peculiar entre religión y política, pero no extraña para la época (Taylor 2014), que desempeñaría un rol fundamental en la empresa colonial y, por tanto, en la configuración del destino de la «Nueva España».

Esta cristiandad, afianzada sobre todo en las cristiandades latino-germana y visigoda, así como en la doctrina islámica del califato, empieza a gestarse en el período de la reconquista,

⁴ Si bien la Corona aragonesa y muchos de sus súbditos participaron en las primeras fases de la expansión hispánica en el «Nuevo Mundo», lo cierto es que su injerencia sobre la configuración del proceso fue más bien secundaria. Cabe recordar que casi desde el momento de la llegada de Colón a las «indias», los territorios descubiertos quedaron oficialmente incorporados a la real Corona de Castilla (bula *inter Coetera*, 1493). De acuerdo con John H. Elliott (2017, 233) «frente a la disyuntiva de mantener como una entidad separada las posesiones transatlánticas recién adquiridas (por aquel entonces tan solo unas pocas islas) o agregarlas a una u otra de las coronas de Castilla y Aragón (juntas desde hacía poco), Isabel y Fernando escogieron la segunda opción. No existen indicios de que en algún momento llegaran a considerar incorporarlas a la corona de una España ahora unida, de la cual eran monarcas en común».

y se manifiesta explícitamente entre el siglo XV y el siglo XVI. Ella es el resultado en parte de un progresivo cruce entre los intereses de la Corona y los de la Iglesia (tanto de las nacionales portuguesa y española, como de la romana), que se sintetiza, por ejemplo, en el combate contra el islam y en la decidida expansión territorial del cristianismo, pero principalmente es el producto de una creciente, y siempre relativa, primacía del poder temporal sobre el poder religioso.

Desde principios del siglo XV, tanto la corona española como la portuguesa comienzan a recibir una serie de prerrogativas de parte de la Iglesia de Roma en recompensa por su labor de defensa y divulgación de la fe; prerrogativas que, entre otras cosas, las facultaron para asumir funciones propias de la Iglesia en sus respectivos dominios. Con ellas, las monarquías señaladas no solo hicieron suyos algunos de los fines espirituales de la institución eclesiástica, sino que también recibieron el aval para inmiscuirse de forma directa en los asuntos propios de la Iglesia; por si fuera poco, obtuvieron al mismo tiempo la potestad para acometer sus respectivas empresas coloniales de corte imperialista. De este modo, en 1418 Portugal recibe, de parte del papa Martín V, la bendición para proseguir con sus incursiones expansionistas en el norte de África (a las cuales se les atribuye también un fin de corte «espiritual»), y para 1456, consigue, con la venia del papa Nicolás V, la facultad de enviar sus propios sacerdotes a esas tierras y la posibilidad de administrar los sacramentos de manera autónoma. Como resultado de este proceso comienza a prefigurarse un elemento que sería fundamental dentro de la cristiandad hispano-lusitana: el derecho de Patronato.

Este derecho, que en principio no otorgaba a los Reyes de España y Portugal más que la posibilidad de incidir de manera parcial en las decisiones papales y de presentar sacerdotes en las tierras conquistadas o reconquistadas, se convirtió, con el paso del tiempo y con el crecimiento del absolutismo monárquico en Europa, en un modelo que posicionó al poder político por encima del poder religioso, o más precisamente, a los Estados ibéricos sobre la Iglesia de Roma. Con él, las monarquías ibéricas no solo consiguieron un control efectivo sobre la Iglesia, sino que al mismo tiempo lograron imprimirles su propia impronta a los procesos de evangelización y difusión de la fe.

La prerrogativa en cuestión queda consagrada justamente a partir de la llegada de dicho grupo de europeos al continente para ellos inexplorado. Primero, a través de las bulas *Inter Caetera* y *Eximae Devotionis*, emitidas por el papa Alejandro VI en 1493, y en un segundo momento, por la bula *Universalis Ecclesiae* de 1508, en la que el papa Julio II concede a los Reyes Católicos de España, esta vez de forma explícita, el derecho de patronazgo sobre la iglesia en las tierras americanas conquistadas (Elliot 2017, 141). Estas disposiciones marcarán para siempre, más allá de ciertas variaciones históricas y coyunturales, el carácter de las relaciones Iglesia-Estado en el continente americano, y más allá de ellas, las relaciones entre poder político institucional y poder religioso institucional. Con ellas, se consolida una profunda imbricación entre los poderes «temporales» y los «espirituales».

Muy en contra de lo que podría pensarse, esta primacía del Estado sobre la Iglesia de Roma no significó un socavamiento ni una minusvaloración del papel de lo *religioso* en el ámbito de la existencia humana, y aún menos en el horizonte de la colonia. Como se ha señalado ya, los Reyes españoles y portugueses no solo fueron —en tanto hijos de su época— profundamente religiosos, sino que al mismo tiempo hicieron de la empresa colonial mercantilista una empresa eminentemente religiosa, de extensión de la fe católica (Bravo Lira 1989). Las bulas otorgadas por los papas, además de concederles derechos eclesiales a las monarquías de España y Portugal, también, demandaron de ellas un compromiso absoluto con la difusión del cristianismo (fe de la que de todas formas se sustentaban); estas, por su parte, se esforzaron al máximo por cumplir a cabalidad este sacro encargo.

No deja de ser cierto que el derecho de patronato le confirió a la monarquía española la potestad de organizar, de forma cuasi irrestricta, el despliegue de la Iglesia Católica en el «Nuevo Mundo» (Dussel 1983; Bravo Lira 1989). En la práctica, esta gozó no solo de los derechos explícitamente reconocidos por la Santa Sede, así como lo fueron la potestad de incidir (incluso de manera decisiva) en la designación de sacerdotes y obispos, el derecho de administrar los diezmos, la facultad de establecer los límites diocesanos y el permiso de intervenir en conflictos intraclericales, sino también de otros tantos que fueron asumidos *de facto* por los poderes políticos coloniales (intervención en asuntos de fuero eclesial; vigilancia de las predicaciones; administración de las comunicaciones con la Santa Sede; control de información sobre el estado de las diócesis; censura sobre documentos papales; control de los concilios, etc.). Cabe puntualizar que, si sucedía así, era justamente porque la Iglesia también contaba con una serie de privilegios de corte político y porque esta ocupaba un lugar clave dentro del proyecto colonial:

La Iglesia más que los Virreyes o las Audiencias, significaba la pieza maestra de la concepción que la Corona tenía de su empresa en Indias. No en vano las bulas, por ejemplo, tienen el primer lugar en la primera sección del Archivo del Consejo [de Indias⁵], y, por otra parte, las cuestiones eclesiales tienen primer lugar igualmente en el libro de la Recopilación de las Leyes de Indias (Dussel 1983, 246).

Entonces, si la Corona ejercía una influencia tan determinante en la Iglesia era porque mediante el mismo movimiento ponía toda su institucionalidad al servicio de los fines eclesiales. Dentro de este modelo, el Estado posicionaba a la estructura eclesiástica dentro de su propia organización y paralelamente le brindaba la plataforma (sobre todo material)

5 El Real y Supremo Consejo de Indias, o Consejo de Indias sin más, fue durante casi dos siglos el supremo organismo rector de la administración imperial hispánica (tanto en América como en las islas Filipinas). Especialmente en el siglo XVI sus funciones fueron sumamente amplias y omni-comprendidas; entre otras prerrogativas, este asumía: «la jurisdicción civil en primera y última instancia; la jurisdicción criminal; todo lo referente a la administración y al gobierno; el montaje de flotas; el nombramiento de cargos; de visitas; y de legislación» (González González 1978, 166).

adecuada para el ejercicio de sus funciones. He ahí el núcleo elemental del modelo de cristiandad de corte colonialista que se impuso en el continente sometido.

Dentro de dicho modelo, la función principal de la Iglesia era concisa: a esta le correspondía difundir, con sentido teológico-pastoral sistemático, la visión de mundo propia de los ibéricos entre la población originaria del continente. Por mandato «extrínseco», y por autodeterminación interna, la estructura eclesiástica acompañó la subyugación física de las poblaciones autóctonas propia de los primeros años de la conquista (y aún de etapas posteriores) y la complementó, durante todo el período colonial, a partir de mecanismos de carácter simbólico; ella fue la encargada de llevar a cabo la colonización de los imaginarios indígenas y, a largo plazo, la responsable de crear las condiciones necesarias para la justificación y la consumación efectiva de su sometimiento (Dussel 1983; Bonfil Batalla 1990).

En este contexto, es claro que la Iglesia formaba parte de los «aparatos» de Estado; no ya únicamente en el plano específico de la extensión del cristianismo de raigambre católica, tan importante para las coronas española y portuguesa, sino también en el ámbito de la educación y de la difusión cultural en términos generales. Durante la mayor parte de la colonia, e incluso en épocas posteriores, la Iglesia controló, o cuando menos dirigió, todas las plataformas de difusión cultural consentidas o promovidas por el imperio hispánico. Bajo su dirección, estuvo la enseñanza del catecismo, tan propia de su método de evangelización, también lo estuvieron las escuelas y colegios para criollos y españoles, los colegios para hijos de caciques e indígenas, los colegios preparatorios para estudios superiores, las escuelas catedralicias, los colegios misionales de la Propaganda Fide, y por supuesto, las universidades.

Sin embargo, las profundas imbricaciones entre las estructuras eclesiales y las estatales dentro del mundo colonial no se agotaban en los puntos supracitados. De manera conexas a sus labores de carácter «educativo» y evangelizador, la Iglesia ejerció con la misma intensidad, y aún ante la resistencia de parte de algunos de sus miembros más preclaros (como por ejemplo Bartolomé de las Casas), labores de naturaleza expresamente coercitiva, tal como se colige de su participación directa en la implantación y el sostenimiento de la inquisición en tierras americanas. Pese a que en principio las poblaciones indígenas estuvieron formalmente excluidas de la jurisdicción inquisitorial, esta última no dejó de «corregir la fe de los súbditos aborígenes que residían en las zonas urbanas», ni desistió de reconocer «en sus prácticas una poderosa tradición religiosa» que debía ser combatida (Rosas Navarro 2003, 48). Según Alicia Poderti (2005, 29), en regiones como la correspondiente al actual Noroeste argentino la mayoría de los juicios inquisitoriales tuvieron «como blanco predilecto a mujeres de los sectores marginados»; especialmente indígenas y negras.

Asimismo, encontramos que muchos de los principios doctrinarios defendidos por la Iglesia de hecho fueron el soporte o la inspiración de una parte sustantiva del ordenamiento jurídico-legal propio del mundo colonial hispánico. De ahí el que autores como Dagoberto

Campos Salas (2000), quien se apega en este punto a la interpretación del reputado académico español Alberto de la Hera (1992), consideran que en lo fundamental el derecho indiano «fue un reflejo del pensamiento político-religioso de la Corona, constituyendo en la práctica una nueva concepción teológico-religiosa del Estado, que adquirió forma en la figura del Estado-misión y se manifestó a través del uso del poder político para el servicio de Dios y del Estado como empresa misional» (p. 10). Se infiere de dicho razonamiento que, tanto a nivel legal como político, durante toda la colonia hubo una inextricable unión entre los denominados poderes religiosos y los poderes temporales, para utilizar la expresión más afín al espíritu de cristiandad que se ha descrito con anterioridad.

2. La plasmación de la cristiandad en Costa Rica: efectos inmediatos sobre la cultura

El modelo de cristiandad anteriormente descrito tuvo un arraigo moderado —pero profundo en todos los casos—, en cada uno de los territorios ocupados por los españoles desde las primeras etapas de la conquista. Por consiguiente, ni Centroamérica ni lo que hoy es Costa Rica, representaron excepción alguna en este sentido. Al igual que sucedió en el resto del continente, en estos territorios el rol ejercido por la religión resultó ser sino el componente fundamental, al menos sí uno de los pilares elementales de los procesos de conquista y posterior colonización de las poblaciones autóctonas mesoamericanas (Webre 1994). En estos, «la espada y la cruz» no solo se coaligaron para acometer la subyugación primigenia de dichas poblaciones, sino que en el mismo movimiento se transformaron, a través de una prolongada y sinérgica simbiosis, en factores constitutivos del ethos cultural y de la sociabilidad fundamental de las nacientes provincias. Frailes y sacerdotes no solo formaron parte de los primeros intentos de colonización de los territorios en los que hoy se ubica Costa Rica, sino que también fueron una pieza clave en la constitución de los mecanismos que asegurarían la opresión física y la dominación simbólica de los habitantes originarios de estas tierras.

A pesar de que la información historiográfica existente sobre este tema particular no es abundante, ni fue generada explícitamente para dar cuenta de lo que aquí interesa demostrar, se sabe que los actores específicamente religiosos contribuyeron a consolidar el principal dispositivo de explotación de la fuerza de trabajo indígena durante la primera parte de la colonia en la provincia de Costa Rica: el sistema de encomienda (Blanco Segura 1983, 84-85; Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 17-20).

Este sistema de encomienda, que surgió en la península Ibérica durante el período de reconquista, fue implementado en Costa Rica a partir del famoso repartimiento de indígenas de 1569, con el fin de incentivar, y hasta cierto punto, «premiar» la permanencia de colonos en los territorios recién dominados (Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 17-20). Ante la ausencia de importantes yacimientos de metales y minerales en tierras costarricenses, la explotación de la mano de obra indígena autóctona, avalada por dicho sistema, emergió como la única fuente «inmediata» de riqueza para los primeros

conquistadores. En el primer y único repartimiento que tuvo lugar en la provincia, efectuado en el año 1569, se concedieron un total de ochenta y ocho encomiendas; es decir, un total de ochenta y ocho agrupaciones de indígenas, de variable composición numérica, que en lo sucesivo estarían obligadas a rendir tributo ante las instancias gubernamentales dominantes dentro del nuevo orden colonial. Tres de las encomiendas fueron asignadas a la Corona española, mientras que las restantes ochenta y cinco fueron repartidas entre individuos particulares (Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 19).

Desde un inicio, el mencionado repartimiento contó con la bendición de las autoridades religiosas. Los clérigos de la época, entre los cuales destacó —al menos en este episodio— la figura de fray Juan Pizaro (guardián del Convento de San Francisco), no se limitaron solamente a tolerar la iniciativa de los colonizadores laicos, también la percibieron como una oportunidad para combatir la «práctica de la idolatría» y para evangelizar, de una forma más sencilla, a las poblaciones indígenas subyugadas (Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 18). De este modo, quedaron nuevamente ligados, ahora en un territorio de reducidas dimensiones como el costarricense, los fines materiales —de explotación económica de la masa indígena— y los fines «espirituales» de la conquista.

Esta complicidad de parte de los agentes eclesiásticos —en su gran mayoría frailes de la orden de San Francisco— con la explotación del indígena, quedaría consagrada poco tiempo después a raíz del proceso de fundación de las reducciones: «pueblos de indios» que fueron creados por los colonizadores con el propósito de hacer más eficiente el sistema de encomienda, la recolección de los tributos indígenas, y la evangelización de los nuevos súbditos de la Corona. En este caso, los actores religiosos cumplieron con la labor, en colaboración con las autoridades civiles y con los propios encomenderos (Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 20-23), de reducir a los indígenas en estos poblados, pero ante todo con la misión de garantizar un cierto orden institucional, moral y también ideológico dentro de estas nuevas unidades poblacionales; con lo cual queda demostrado que entre sus funciones se encontraban, además, las de tipo político.

Debido a problemas para mantener a los indígenas reunidos en poblados, y dado que la encomienda encontró su agotamiento durante la década de 1680, poco más de un siglo después de su implementación, las autoridades coloniales, tanto civiles como religiosas, experimentaron innumerables problemas para garantizar la vigencia de las reducciones durante los dos últimos siglos de la era colonial en la provincia. Sin embargo, para el momento en el que estas entran en un proceso de decadencia irreversible (en tanto espacios segregados propiamente tales), no solo se había concretado la evangelización de la mayor parte de las poblaciones autóctonas, sino que de hecho había iniciado ya el proceso de «mestizaje» biológico y cultural entre estas poblaciones y las de ascendencia hispánica. Dentro de este estado de cosas, la Iglesia no cejó en su empeño de consolidar la hegemonía cultural católica, ni dejó de funcionar como parte activa en la configuración de los destinos compartidos por los habitantes de la afianzada, pero modesta, provincia de Costa Rica.

Pese a que la iglesia colonial costarricense no fue ni material ni estructuralmente fuerte (Blanco Segura 1983), esta nunca necesitó de tales condiciones para agenciarse un espacio de primer orden dentro del universo social de la época. En lugar de apoyarse en una gran riqueza, esta basó su poderío en la estrecha cercanía que mantuvo con cada una de las facetas del acontecer sociopolítico del período y en la absoluta credibilidad que poseía entre las poblaciones de ascendencia hispánica. La debilidad de la institución eclesiástica en tanto tal fue compensada por el impulso que, salvo raras excepciones, los gobernadores de la provincia le dieron a la obra misional dirigida por los agentes religiosos católicos (Blanco Segura 1983). Asimismo, por el liderazgo que muchos de estos últimos agentes usufructuaron o desarrollaron en algunos de los momentos más importantes y constitutivos de la evolución de la incipiente nación.

Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca (2001) señalan que a partir del siglo XVIII la provincia de Costa Rica empezó a experimentar un vertiginoso crecimiento demográfico y un relativo, pero sostenido, desarrollo material que tuvo en las estructuras eclesiásticas un soporte institucional de primer orden. Durante este siglo, en el que la encomienda era ya cosa del pasado, comienza a configurarse el tipo de sociedad que perduraría hasta la segunda mitad del siglo XIX: el de las pequeñas y medianas explotaciones agrícolas enmarcadas en comunidades reducidas de carácter aldeano. En esta centuria, mejoraron las condiciones sanitarias de la provincia, se garantizó el abastecimiento de agua en las incipientes villas y se avanzó de forma significativa en la construcción de nuevos puentes y caminos que facilitaron la comunicación entre las diferentes, y hasta ese momento distantes, regiones del país (Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 46). Lo anteriormente mencionado potenció la aparición de nuevos emprendimientos colectivos y de inéditos intercambios económicos.

Dentro de este escenario, los agentes religiosos católicos asumieron la tarea de movilizar y hasta cierto punto dirigir y detonar, en compañía de las autoridades civiles de la época, los esfuerzos comunitarios que hicieron posible el crecimiento material. De acuerdo con Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca (2001), tanto la Iglesia como el Estado cumplieron con el rol de planificador de buena parte del trabajo colectivo del campesinado, «pues bajo el liderazgo de representantes de esas instituciones, los aldeanos se organizaban para recolectar recursos y proveer fuerza de trabajo, con el fin de efectuar las obras de infraestructura requeridas por la comunidad» (p. 47). A lo cual es oportuno agregar que la Iglesia fue una de las instituciones que en primera instancia propició la agrupación de las gentes en villas y aldeas.

Ante la resistencia de los habitantes de la provincia a vivir en poblados, la Iglesia, de nuevo en colaboración con los poderes civiles, desarrolló una serie de sanciones e incentivos para revertir la marcada tendencia. Esta procuró abrir sitios de culto (oratorios, ermitas, ayudas de parroquia, templos, etc.) en cada uno de los poblados que se conformaron progresivamente —al menos de forma débil— a partir del siglo XVIII (Fonseca Corrales, Alvarenga

Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 69), y simultáneamente recurrió a su legitimidad y autoridad religiosa para garantizar la asistencia de los individuos a estos centros de culto. De manera colateral, se generaron intercambios interpersonales y familiares que muy difícilmente ocurrirían en aquel momento sin el concurso de la acción eclesiástica. Estos intercambios produjeron formas de sociabilidad que ni las mismas autoridades civiles fueron capaces de propiciar de forma duradera o sostenida (Gutiérrez Sáenz 1986).

Los ejemplos aportados hasta ahora evidencian que la iglesia colonial, además de sus funciones «estrictamente religiosas», también llevó a cabo tareas que hoy en día podrían considerarse de índole gubernamental; algo que generalmente realizó en compañía, o bien con la venia interesada, de las autoridades civiles de la época. Incluso, podría cuestionarse si en efecto es posible y lícito realizar una separación analítica entre los dos tipos de funciones que esta institución desempeñó en aquel entonces. ¿Acaso no es al mismo tiempo la regulación/modelación religiosa (y moral) de las conductas una forma de gobierno de las poblaciones, tal y como lo demostró Michel Foucault (2009) en su intento por rastrear los orígenes de las formas modernas de gobierno? ¿O resulta posible aislar la moralización de carácter religioso de sus consecuencias en el mundo práctico, como si de dos reinos radicalmente distintos se tratara?

Al lado de estas acciones, las cuales intentaron propiciar formas comunitarias de sociabilidad, hay indicios que muestran de manera irrefutable a la Iglesia como una de las instituciones que más empeño puso en la regulación y en la modelación de las conductas sexuales, y por supuesto morales, de las nacientes poblaciones. De nuevo, a partir del siglo XVIII, tanto la institución eclesiástica como el gobierno civil, «trataron de afirmar su presencia en las zonas colonizadas [y en los pueblos recién fundados] de la provincia, estableciendo regulaciones en la vida de pareja» (Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 63). Ambas instituciones de forma conjunta se dedicaron (no siempre con el éxito deseado por ellas) a perseguir y castigar conductas morales de moderada frecuencia durante la época, tales como el amancebamiento, el adulterio, el incesto y el estupro; conductas todas, que iban en contra de los preceptos católicos en materia de sexualidad, con la agravante de divergir con el modelo de familia que entonces empezaba a prefigurarse como el más funcional respecto a la organización socioeconómica que llegaría a ser dominante en la época. Esta labor moralizante y modeladora de conductas, usualmente orquestada por las parroquias y gracias al impulso de los gobernadores civiles de la provincia, en la práctica fue complementada por el monopolio que en materia de educación formal ostentó el clero católico durante todo el período colonial (Quesada Camacho 2005).

Pese a que el desarrollo de la educación formal en la provincia de Costa Rica, al igual que en el resto del Reino de Guatemala, fue más bien raquítico durante toda la colonia, y que ni por asumo tuvo alcances masivos, sino que estaba reservado a una élite (Madrigal Muñoz 2008), se sabe que los pocos esfuerzos que se implementaron en ese sentido siempre tuvieron a la institución eclesial por principal protagonista. Sea como propulsores directos o

bien como ejecutores de ordenanzas promulgadas por los municipios, sacerdotes y frailes acompañaron todos y cada uno de los proyectos que en materia educativa se gestaron durante el período: desde la creación de las usualmente efímeras escuelas de «primeras letras», cuyos orígenes se remontan a inicios del siglo XVIII y cuyos primeros impulsos se atribuyen a agentes religiosos (Madrigal Muñoz 2008), hasta la creación de la Casa de Santo Tomás en 1814; institución de enseñanza mixta (elemental y superior) que posteriormente se convertiría en la primera universidad de la República de Costa Rica.

Cuando no impartían lecciones, los agentes eclesiales se encargaban de dirigir las instituciones, o de formar laicos comprometidos con la causa católica para que asumieran alguna de estas labores (De la Cruz 2003); lo cual denota la gran prominencia ocupada por la institución católica en la vida cultural del país. A partir de este virtual monopolio sobre la educación formal en la provincia, la Iglesia fue capaz de extender, por vías institucionales que hoy se consideran esencialmente laicas, sus valores y concepciones de mundo al conjunto de la cultura, prioritariamente a los miembros de las élites políticas y económicas dirigentes; los cuales en última instancia tuvieron que colaborar, con este mismo propósito, desde sus respectivas posiciones de poder.

3. La cristiandad colonial ante la llegada de la independencia: continuidades y rupturas

En contra de lo que podría pensarse, el advenimiento de la independencia en la provincia de Costa Rica no trajo consigo un quiebre inmediato del modelo de cristiandad colonial. Pese a que resulta indudable que a raíz de ella la Iglesia perdió a su principal y más «natural» aliado (a la Corona Española), lo cierto del caso es que la institución eclesiástica no tardó mucho tiempo en encontrar acomodo preferencial dentro de la naciente organización sociopolítica de la nación costarricense (Blanco Segura 1983; Picado Gatjens 1989; Vargas Arias 1991; Campos Salas 2000). Doscientos cincuenta años de implicación directa con los poderes políticos —y de hegemonía cultural (Dussel 1983) dentro del territorio— le garantizaron este privilegio.

En la actualidad, se sabe que la independencia no se concretó en la provincia de Costa Rica debido a un proceso autogestionado de lucha sino como el resultado de dinámicas de índole exógena, acaecidas tanto en España como en los núcleos y territorios más importantes del imperio hispánico dentro del propio continente americano. En Costa Rica, no hubo grandes revueltas de carácter independentista ni llegaron a tener relevancia los grandes ideales ilustrados (liberales y/o republicanos) que sustentaron y animaron este tipo de movimientos en otras latitudes del continente. En la pobre y marginal provincia centroamericana, la emancipación ocurrió de manera repentina, sin haber sido procurada, o al menos, anhelada con persistencia por la población. De ahí que cuando la emancipación se presentó como posibilidad o inminencia, la provincia tuvo que apelar a la vieja institucionalidad colonial y a los actores sociales más influyentes del período. A estos últimos, les correspondió la

tarea de empezar a construir, sobre la base de lo ya existente y sin necesariamente querer renunciar a ello de forma absoluta, un nuevo orden social de índole postcolonial.

A pesar de que en Costa Rica también se dividió el clero entre conservadores e independentistas, tal como sucedió en el resto de las colonias españolas en el continente (Murillo Murillo 2011), el criterio de la Iglesia finalmente se decantó a favor de la segunda de las vías (Blanco Segura 1983). Dada la marginalidad tanto política como religiosa de la provincia de Costa Rica dentro del mundo colonial, y puesto que esta nunca logró contar con su propia diócesis, y en cambio, debió responder siempre a la de León (Nicaragua) durante todo el período en cuestión, la Iglesia y el clero costarricense no poseían nada significativo que defender o conservar ante una eventual caída del imperio hispánico (Blanco Segura 1983; Picado Gatjens 1989); con excepción, por supuesto, de su posición prominente dentro del orden sociopolítico de la provincia. Para el momento de gestación y llegada de la independencia, la Iglesia costarricense no contaba con un cuerpo sacerdotal⁶ de alta jerarquía dentro del ordenamiento eclesiástico indiano, ni con una estructura fuerte que le permitiera asumir una posición enérgica en favor del mantenimiento del *statu quo* colonial.

Con la excepción de unos cuantos miembros del clero, y de la orden de los franciscanos —quienes rehusaron jurar la independencia hasta tanto no contar con la aprobación de su provincial—, la mayor parte de los integrantes del cuerpo sacerdotal católico de la provincia, que en ese momento no alcanzaba siquiera los 45 miembros (Velázquez Bonilla 2012), cerró filas en torno a la opción independentista; por la cual terminó de decantarse el 29 de octubre de 1821. Ante la necesidad imperiosa, y en ese momento ineludible, de crear una nueva forma de gobierno para el incipiente Estado, muy pronto se involucraron estos agentes religiosos en tareas atinentes a la conformación del nuevo orden político; incluso en rubros que hoy serían considerados ajenos a sus competencias o a su ámbito «natural» de acción (Blanco Seguro 1984).

Estos formaron parte de la primera Junta de Legados de los Ayuntamientos, constituida el 25 de octubre de 1821 con el fin de trazar la ruta de la provincia ante el nuevo panorama. Además, de la Junta de Legados de los Pueblos, conformada el 12 de noviembre del mismo año, de la Junta Interina de Gobierno, vigente del 1 de diciembre de 1821 al 5 de enero de 1822, y, posteriormente, de la Junta Superior Gubernativa de Costa Rica (Obregón Quesada 2000, 42-61); organismo creado por la segunda de las juntas anteriormente citadas y que contó con facultades políticas, hacendarias, militares, y por supuesto, legislativas entre 1822 y 1824. En múltiples ocasiones, los presbíteros fueron las figuras al mando de estas

⁶ «Cuerpo sacerdotal» hace referencia aquí al conjunto del clero católico (tanto al alto y al bajo clero, como al clero secular y al regular.

embrionarias formas de gobierno⁷; hecho de por sí revelador del preponderante estatus social del que estos agentes ostentaban en la Costa Rica de entonces.

Esta participación política de parte de sacerdotes católicos quedaría consagrada sobre todo en el ámbito legislativo del incipiente Estado. Estos no solo obtuvieron representación ininterrumpida durante los primeros treinta y ocho Congresos de la historia independiente de Costa Rica (Rodríguez Zamora 1977, 94), sino que al mismo tiempo fueron sus presidentes en el 42 por ciento de estas ocasiones (Rodríguez Zamora 1977, 101). En legislaturas como las de 1838, 1842, 1847, incluso, llegaron a representar más de una cuarta parte del total de diputados (Rodríguez Zamora 1977, 94); situación que solo empezaría a revertirse de manera sostenida a partir de 1942, cuando la figura del sacerdote-diputado inicia un proceso de franco declive. De acuerdo con Rodríguez Zamora (1977, 94-97), este declive respondió fundamentalmente a dos motivos: 1) la creciente complejización de la vida intelectual costarricense, que corrió de la mano de los procesos de alfabetización intensiva que se dieron en el país desde finales del siglo XIX; 2) la pérdida de influencia eclesiástica sobre la esfera política.

Por supuesto, la sola presencia de estos clérigos en el ámbito político formal de la Costa Rica independiente no debe llevarnos a aseverar que su participación haya quedado reducida al plano de las reivindicaciones corporativistas (Picado Gatjens 1989); en favor de los intereses de la Iglesia Católica «postcolonial». Ahora eran los tiempos de la configuración del Estado moderno, y en el ambiente sociopolítico se manifestaban con frecuencia idearios de corte republicano. Ni siquiera los «pastores de Dios» fueron capaces de sustraerse a un ambiente tal. Inclusive, lograron agenciarse herramientas para sobrevivir en dichas circunstancias, y en ciertas ocasiones hasta figuraron entre sus promotores más decididos (Blanco Segura 1983; Picado Gatjens 1989; Campos Salas 2000). En la época, fue común encontrar sacerdotes republicanos, liberales, e ilustrados. Su condición letrada (privilegiada por aquel entonces), en medio de una situación de profunda transformación social, fue catalizadora de este tipo de posicionamientos.

De todas maneras, estos sacerdotes aprovecharon las oportunidades que encontraron para favorecer los intereses de su propia corporación; difícilmente habría podido ser de otra forma. Su relativa «apertura al mundo» no fue óbice para que su accionar político buscara al mismo tiempo reforzar, consolidar, e incluso reinventar (en el sentido de ajustar a la nueva situación), la «privilegiada» posición de la Iglesia dentro de la sociedad costarricense y sus profundas imbricaciones con los poderes gubernamentales al frente de esta. Igualmente,

7 Tales fueron los casos del Presbítero Nicolás Carrillo Aguirre, quien fungió como presidente de la Junta de Legados de los Pueblos; del Presbítero Pedro José Alvarado y Baeza, quien presidió la Junta Interina de Gobierno; y del cura Manuel Alvarado e Hidalgo, a quien le correspondió dirigir la Junta Superior Gubernativa en dos ocasiones no consecutivas.

se trató de una tarea que encontró muy poca oposición —casi nula, como se constatará en este capítulo— en los sectores políticos civiles (Blanco Segura 1984); entre otras cosas porque se hallaba acorde con la visión de mundo todavía dominante en la época.

De hecho, aun cuando ya desde los primeros años de vida independiente empieza prefigurarse en Costa Rica una cierta delimitación de las competencias y prerrogativas eclesiásticas, que se manifiesta sobre todo en el ámbito educativo y en la implementación de controles al financiamiento de la Iglesia (Campos Salas 2000, 33-35), en general, las leyes y las regulaciones emitidas por los poderes políticos durante todo el siglo XIX tendieron a ser bastante favorables a la institución religiosa. Vargas Arias (1991, 44-46) señala que casi el 80 por ciento de las disposiciones legales en materia religiosa emitidas por los distintos gobiernos civiles entre 1824 y 1880 (125 en total) mostraron una inclinación evidente en favor de los intereses de la Iglesia Católica; porcentaje de favorecimiento que se eleva hasta el casi 90 por ciento si se amplía el período de estudio hasta el año 1900.

Y, pese a la incipiente delimitación de competencias patente en el período, es justamente en esta etapa temprana del desarrollo del Estado-Nación costarricense, en donde tiene lugar la aparición de la Iglesia Católica costarricense propiamente tal. Irónicamente, el fortalecimiento de la institución eclesiástica, al menos en el plano organizativo-estructural, fue concomitante al despliegue de la institucionalidad estatal. Debido a este proceso, la Iglesia comenzó a fortalecerse, y al mismo tiempo, empezó a diferenciarse marcadamente, pero siempre de forma paulatina, de los llamados poderes temporales.

Como se ha mencionado ya en varias ocasiones, la estructura eclesiástica instalada en la provincia de Costa Rica no contó con una diócesis propia durante todo el período colonial, o al menos, no tuvo una que se correspondiera con sus propios límites territoriales; su devenir estuvo ligado de manera constante al obispado de León (Nicaragua). En efecto, tanto para el clero criollo como para las autoridades civiles, el advenimiento de la independencia significó la posibilidad de ver cumplida su intención de dotar a la provincia de su propia organización eclesiástica (Campos Salas 2000, 43-47); anhelo que sin duda estuvo asociado al fuerte sentimiento religioso que imperaba por aquel entonces, pero que además estuvo ligado al afán de autonomía político-administrativa que ya era latente desde tiempos de la colonia y que se vio incrementado con la independencia. En el contexto de dicho proceso, la emancipación civil y la religiosa fueron consideradas dos caras de una misma moneda; a ambas se les atribuyó un papel en la conformación de la Nación costarricense.

Prueba de lo anterior es que todos los esfuerzos tendientes a conseguir aquel sueño fueron protagonizados por las autoridades civiles del incipiente Estado. El historiador y clérigo Dagoberto Campos (2000, 43) registra un primer intento, impulsado por la Junta de Gobierno a través de los representantes de Costa Rica ante la Federal Constituyente en 1824, que a la postre resultó infructuoso. Lo anterior porque el país no logró demostrar ni la pertinencia, ni la necesidad (por ejemplo, desde el punto de vista demográfico) de

crear la diócesis; y, da cuenta, al mismo tiempo, de un episodio acaecido apenas un año después, en el que la frustración y la voluntad autonomista llevaron —por iniciativa del diputado Joaquín Iglesias— al Congreso costarricense a crear la diócesis sin contar con el beneplácito, o tan siquiera la venia, de la Sede Apostólica. Esta particularidad hizo que, a la larga, tampoco resultara exitosa. Dicha empresa encontró oposición incluso entre las autoridades religiosas costarricenses.

Los esfuerzos fueron retomados sin éxito por el gobierno de Braulio Carrillo, a quien muchos consideran el arquitecto del Estado costarricense (Díaz Arias 2005, 29), y finalmente encontraron concreción en 1850 por intermedio del gobierno de Juan Rafael Mora Porras, apenas dos años después de que José María Castro Madriz «elevara» a Costa Rica al rango de República. Con lo cual, se evidencia que los desarrollos institucionales de las instancias mencionadas (la Iglesia y el Estado) no solo corrieron en forma paralela, sino que de hecho podría concebirseles como proyectos solidarios, a la larga subordinados a la necesidad imperiosa de crear condiciones para la consolidación del Estado-Nación costarricense.

Al contrario de lo que podría deducirse, la creación del obispado resultó ser el preámbulo de la relativa separación entre las competencias de la Iglesia y el Estado. En los años inmediatamente posteriores a este importante hito, la creciente hegemonía estatal comenzó a despojar a la institución eclesiástica de algunas de sus funciones y prerrogativas históricas, tales como el monopolio que ejercía sobre la educación formal y su absoluta capacidad regulatoria de las prácticas matrimoniales (Vargas Arias 1991), por citar un par de ejemplos emblemáticos. Fue este el inicio decidido de un lento pero sostenido quiebre de la cristiandad colonial; la cual debió ceder, como se mostrará a lo largo del capítulo, ante el paso de una nueva cristiandad, esta vez de corte liberal.

4. La confesionalidad estatal como símbolo de cambio: un camino paradójico

Por supuesto, lo concluido en el apartado anterior no debe inducir a pensar la siempre relativa separación entre la Iglesia y el Estado como un acontecimiento que se dio de súbito o como el resultado de un acontecimiento crítico que marcó un antes y en un después en estas relaciones. Antes debe entenderse como la consecuencia de un proceso que arrancó con la independencia misma, pero que de hecho tuvo sus antecedentes en el antiguo orden colonial. La independencia, junto con todos los imaginarios políticos que le acompañaron o vinieron aparejados a ella, de matriz moderna en su mayoría, reforzaron inexorablemente algunos principios establecidos, de manera embrionaria o incipiente, en los imaginarios sociales y en las prácticas políticas del período colonial tardío.

Uno de los primeros signos tácitos, y no necesariamente buscados, del cambio en las relaciones entre el poder temporal y el poder «espiritual», fue la declaratoria de confesionalidad que acompañó el nacimiento del Estado costarricense independiente. La nueva situación, signada por el influjo de imaginarios republicanos y liberales, inmediatamente provocó

contradicciones entre una élite que se quería católica, en continuidad con el orden colonial, pero que al mismo tiempo pretendía fundar un proyecto político distinto. Ante la consciencia de estar alterando elementos fundamentales del viejo orden, a los miembros de la élite no les quedó más remedio que tomar medidas precautorias en aras de conservar algunas de sus características definitorias, entre ellas: el antiguo modelo de cristiandad.

Recién llegada la independencia, cuando la provincia tuvo que definir su propia forma de gobierno y sus leyes fundamentales, las élites se apresuraron en incluir en la Constitución provisional de 1821 (conocida como Pacto de Concordia) un artículo que, además de garantizar la «catolicidad» de la embrionaria Nación, anunciaba, con gran temeridad, el futuro que esta expresión religiosa tendría en el devenir histórico del país. El artículo en cuestión manifestó lo siguiente: «La religión de la Provincia es y será siempre la Católica, Apostólica, Romana, como única verdadera, con exclusión de cualquiera otra» (Artículo 3°).

De entrada, el artículo denota un afán de proteger al catolicismo de cambios que entonces se percibían como amenazantes. Inclusive, el tono de seguridad con el cual se anuncia la eternidad del principio permite esta interpretación, ¿por qué habría que normar jurídicamente algo que se presume inmutable? ¿Será acaso porque en el futuro se divisaban ya opciones o caminos que ponían en riesgo o en cuestión esta presunta inmutabilidad de la realidad religiosa hasta ese momento imperante? Las pruebas recabadas conducen a una respuesta afirmativa a esta última incógnita.

En el horizonte se asomaban ya nuevas opciones, tanto religiosas como laicas. Para 1821, habían transcurrido ya al menos 120 años desde el inicio del denominado Siglo de las Luces y casi tres siglos desde la Reforma Protestante, movimiento que para el momento de las independencias indianas contaba entre sus filas con varios Estados o reinos europeos, incluidos algunos de los más importantes del temprano siglo. No obstante el relativo aislamiento de América había mantenido a las provincias del continente bastante alejadas de tales procesos, la influencia de estos llegó a ser inevitable tanto en el momento de la independencia, como en el período inmediatamente anterior a esta; el primero en menor medida que el segundo.

A la llegada de la emancipación en la provincia de Costa Rica, ya se encontraban circulando en las indias algunos de los ideales ilustrados, entre los cuales destacaba un cambio fundamental en la concepción del poder político, particularmente en lo tocante a su origen: este empezó a ser concebido desde una perspectiva no trascendental y cada vez más como el producto de factores intramundanos, tales como la razón y la soberanía popular. El recién instituido Estado procuró cimentarse sobre estos ideales, aunque, en la práctica, generalmente se encontrara un tanto alejado de ellos.

Por su parte, el temor al peligro protestante, si bien todavía lejano, se volvió latente por aquel entonces a raíz de la hegemonía británica sobre el sistema-mundo capitalista⁸. Como resultado de sus proyectos colonialistas, pero sobre todo como producto de su creciente dominio sobre el comercio y el mercado mundiales, Inglaterra empezó a tener un acercamiento cada vez más estrecho con América Latina (Quesada Monge 2012, 52-62). Este no se limitó únicamente al intercambio económico, sino que al mismo tiempo se expresó en interacciones de tipo cultural, las cuales en múltiples ocasiones trastocaron rasgos propios de la cultura hispánica sobresaliente en los países de la región.

Lo anterior permite entender por qué apenas un artículo después del que estipulara la exclusión de cualquier manifestación religiosa diferente de la católica romana, los miembros de la Junta de Legados de los Pueblos decidieron incluir en el Pacto de Concordia otro en el que concedían una especie de amnistía a comerciantes y diplomáticos extranjeros adherentes a otras expresiones religiosas:

Artículo 4º: Si algún extranjero de diversa religión aportase a la Provincia por título motivos de comercio o de tránsito el Gobierno señalará el tiempo preciso de su residencia en ella, durante el cual será protegida la libertad y seguridad de su persona y bienes, siempre que no procure seducir en la Provincia contra la religión o el Estado, en cuyo caso será expulsado inmediatamente.

Salvo un par de excepciones en las que no figuraron referencias, ni tácitas ni explícitas, a la tolerancia religiosa, como fue el caso de la Ley Fundamental del Estado Libre de Costa Rica (1825) y de las Constituciones Políticas de 1848 y 1849, y otra en la que tal principio fue directamente desechado como opción (Constitución de 1847), todas las cartas jurídicas fundamentales que han tenido lugar en la historia de Costa Rica, incluso las que normaron al país durante el período de la República Federal, admitieron la presencia de personas no católicas en territorio costarricense. A pesar de que el principio en sus inicios se expresó de forma débil y negativa, el reconocimiento de otros cultos, en general, mantuvo una tendencia progresiva.

Resulta importante reconocer, por otro lado, que la mayor parte de las cartas fundamentales que han normado al país hasta hoy, han establecido limitaciones jurídicas al campo de acción política de la Iglesia católica y de su cuerpo sacerdotal. Tal accionar demuestra que las élites al frente del Estado procuraron establecer una cierta separación de competencias

8 Aquí se entiende el sistema mundo-capitalista en el sentido que lo hace el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein, es decir, como una economía mundo extendida por una gran zona geográfica (en este caso el planeta entero), en la cual existe una división internacional del trabajo, un intercambio significativo de bienes básicos y un constante flujo de capital y trabajo. Este se caracteriza por dar lugar a una búsqueda incesante acumulación de capital (de ahí su carácter capitalista), por propiciar la configuración de intercambios desiguales entre las unidades políticas que integran el sistema, y por dar lugar a importantes desigualdades materiales y políticas entre estas unidades (Wallerstein 2006, 40-63).

(civiles y eclesiales) desde los primeros años de vida independiente; ello a pesar, o quizá como consecuencia, de la confesionalidad que de forma paralela establecieron a nivel constitucional. Se trató de un efecto subsidiario de los idearios republicanos que inspiraron los orígenes del Estado costarricense, pero también de una profundización esperable de la primacía del poder temporal a la que había dado lugar el absolutismo monárquico desde tiempos de la colonia⁹.

Aunque tanto el Pacto de Concordia (1821-1823) como el primer y segundo Estatuto Político de la Provincia de Costa Rica (1823-1824) carecieron de restricciones explícitas a la participación política de la Iglesia, las delimitaciones a la injerencia sociopolítica de esta fueron constantes en la mayor parte de la historia constitucional del país. Empezando en 1824, con la Constitución de la República Federal de Centroamérica, y excluyendo la Constitución «Reformada» de 1848, en la cual extrañamente no fueron incluidas limitaciones en este sentido, todas las constituciones o leyes fundamentales creadas durante los primeros 50 años de vida independiente establecieron impedimentos a la participación política por parte de miembros del clero católico.

En un principio, estas constituciones o las leyes fundamentales, según fuera el caso, no hicieron más que especificar aquellos cargos públicos accesibles o restringidos a los agentes católicos. Sin embargo, es posible advertir en ellas una cierta progresión en el alcance de las restricciones; esto en al menos dos sentidos concomitantes. Mientras en las primeras cartas las limitaciones excluyeron de cargos como el de Representante y el de Senador solamente a miembros de clero regular (el perteneciente a órdenes religiosas), y a todo agente sacerdotal de cargos como el de Presidente y el de Magistrado de la Suprema Corte, las tres últimas constituciones del siglo XIX (1859; 1869; 1871) ampliaron las restricciones al conjunto de los miembros del clero (regulares y seculares). Y, por si fuera poco, redujeron sus capacidades de participación a la posibilidad de optar únicamente por curules en la Asamblea Legislativa. Con lo cual queda más que manifiesto el interés que los poderes civiles de la época pusieron en delimitar los ámbitos de competencia de ambas instituciones; desde temprano el Estado empezó a reclamar para sí el monopolio de ciertos espacios y prerrogativas, aún en detrimento de los propios intereses de su más antiguo aliado: la Iglesia Católica.

9 De acuerdo con Kuethe y Andrien (2018), «antes del ascenso de los Borbones al poder [a inicios del siglo XVIII], España y su imperio habían formado una 'monarquía compuesta', que se mantenía unida por un acuerdo entre el monarca y las clases dominantes de las diferentes provincias, a menudo en sociedad con la poderosa Iglesia católica romana. Ya para el siglo XVIII, los ministros reformistas que hacían parte de la monarquía borbónica, conocidos como regalistas, se propusieron acumular el poder político en un sólido Estado centralizado, limitar el poder de la Iglesia, y promover el desarrollo económico como medio para alcanzar el bienestar público y la prosperidad nacional» (p. 28).

Este era el resultado lógico de un Estado que pretendía basar su legitimidad en la soberanía popular y cada vez menos en justificaciones de corte trascendental, tal como fue patente ya desde la Ley Fundamental del Estado Libre de Costa Rica (1825-1838), cuando los miembros del Congreso Constituyente consignaron, en el artículo 23 de dicho instrumento, que el Gobierno del Estado era entonces y sería popular representativo y que su «objeto sería la Felicidad y Prosperidad del mismo Estado, consistentes en las de los individuos que lo formarían». En este artículo, quedan nuevamente expuestas las contradicciones que la construcción de la República generó entre las élites que dirigieron el proceso; por un lado, es claro que buscaron erigirlo sobre la base de nuevos fundamentos de carácter laico; por otra parte, intentaron conservar sus antiguos referentes religiosos. Desde la perspectiva de este libro, la confesionalidad del Estado fue la forma de garantizarle un privilegiado y prestigioso lugar a la Iglesia, en medio de una coyuntura en la cual dicha institución religiosa inevitablemente empezaría a perder preponderancia. Con ella, quedó constancia del paso de una sociedad en la que se aceptaba, como voluntad de Dios, la existencia de dos poderes jerárquicamente complementarios, el uno terrenal y el otro espiritual, a una sociedad en la que el llamado poder temporal comienza a ser afirmado como el único principio legítimo de gobierno. Dentro de este panorama, las expresiones religiosas son consideradas merecedoras o indignas de respeto, o incluso, de protección, pero ya no serán vistas como la garantía última del poder y menos aún como entidades capaces de disputar la hegemonía estatal sobre el gobierno de los ciudadanos.

Por supuesto, no se trató este de un proceso siempre lineal. Ciertos hechos como la firma del Concordato entre la Santa Sede y el Estado costarricense en 1852 dieron pie a nuevas y/o renovadas imbricaciones entre ambos poderes, incluso en temas que parecían haber perdido vigencia o relevancia social, pero aún en un caso como este es posible notar que la situación estaba influida por nuevos imaginarios. A pesar del anacronismo de muchos de sus contenidos (Picado Gatjens 1989; Campos Salas 2000), la firma del concordato delata que tanto el Vaticano como la República de Costa Rica tenían en ese entonces plena conciencia del carácter independiente de ambos, y, como atenuante, la certeza mutua de haber sufrido una cierta separación. A diferencia del período colonial, en donde las cuestiones eclesiales ocupaban el primer lugar dentro de las Leyes de Indias (Dussel 1983, 246), en la nueva situación republicana estas pasaron a ser normadas por un tratado o convenio internacional de carácter voluntario; lo cual es síntoma inequívoco del cambio que se estaba gestando.

5. Consolidación de la hegemonía estatal: liberalismo y debilitamiento del poder eclesial

No fue hasta la década de 1880 que las élites, a cargo del gobierno civil, llevaron a cabo un intento explícito de liberar al Estado de la tutela religiosa de corte institucional. Durante esta década, caracterizada por la hegemonía política de personajes y gobernantes influidos por los ideales liberales decimonónicos (Salazar Mora 1990), fueron implementadas medidas que algunos autores como Picado Gatjens (1989), Vargas Arias (1991) y Campos Salas (2000) consideran el preámbulo del fin de la cristiandad colonial en el país. En esta época, se emitieron leyes y decretos de orientación anticlerical y a la vez se impulsaron políticas estatales abocadas a reformar la vida social imperante en la nación, y con ella, los modos de vida e imaginarios socioculturales hasta ese momento dominantes entre sus habitantes. El proyecto de fondo consistía en ajustar estos imaginarios y modos de vida a la ideología liberal (hasta ese entonces patrimonio de una muy reducida élite), y al sistema económico-político que se venía gestando en el país a partir de la consolidación de la caficultura y la emergencia del llamado capitalismo agrario en el país (Molina Jiménez 2002).

En el primero de los planos, estas medidas fueron muy concretas. En 1884, bajo el gobierno liberal de Próspero Fernández Oreamuno (1882-1885), fueron decretadas un total de 8 leyes que abiertamente atentaron contra el poder de la Iglesia Católica y favorecieron el fortalecimiento del poder estatal, para ese entonces en plena consolidación (Blanco Segura 1984; Vargas Arias 1991). A través de estas leyes, se secularizaron los cementerios, se prohibió el establecimiento de órdenes monásticas y comunidades religiosas en el país, se impidió al clero tomar injerencia educativa en establecimientos costeados por el Estado, así como combatir la enseñanza laica por el solo hecho de ser laica, y se derogó de forma unilateral el Concordato de 1852. Asimismo, se establecieron restricciones a la recolección de limosnas para el culto católico, se prohibió a los curas el antiguo derecho de cobrar por la realización de sepulturas en los cementerios que pertenecieron a la Iglesia, y también se restringió la celebración de procesiones con imágenes fuera de los templos, con las excepciones del Corpus, Semana Santa, y del Santo Patrono de cada parroquia (Blanco Segura 1984, 167-168).

De acuerdo con el historiador Aurelio Sandí (2010), antes que a un programa dirigido y plenamente articulado, estas medidas respondieron a un conjunto de rencillas de menor envergadura que, desde 1882, venían presentándose entre la Iglesia y los poderes civiles, o en ocasiones entre miembros específicos del alto clero y algunos de los miembros de la reducida élite liberal. Ellas fueron la respuesta a resquemores y tensiones que pusieron en conflicto las relaciones entre ambas instancias, y también representaron una vía inmediata para reafirmar la primacía del poder estatal. Según el autor, más allá de los conflictos puntuales que las incitaron, la promulgación de estas leyes no tuvo otra finalidad más que la de «exhibir entre los costarricenses el poder del Estado, convertido ya en supremo controlador, vigilante y cohesionador de la población costarricense» (Sandí Morales 2010, 75). Desde esta

perspectiva, las medidas simbolizaron la reacción enérgica de un Estado que procuraba presentarse como el eje articulador de la vida sociopolítica de la Nación, ante acciones eclesiásticas que ponían en duda esta pretensión.

A pesar de que la interpretación no deja de ser correcta en lo fundamental, esta merece ser matizada. Es cierto que las medidas parecen no haberse desprendido de un proyecto planificado con anterioridad, y, también, resulta plausible que estas estuvieran inspiradas en un afán estatal por mostrar su supremacía sobre la Iglesia y en general sobre cualquier otro poder rival. Sin embargo, en el primero de los puntos, habría que decir que estas calzaron a la perfección con la tendencia a la laicidad que venía experimentando el Estado costarricense desde sus primeros años de existencia independiente, mientras que en el segundo de ellos es necesario considerar que la supremacía estatal resaltada por Sandí Morales, lejos de ser un hecho consumado para el año en el que son emitidas las leyes anticlericales, era más bien un fenómeno en pleno proceso de afianzamiento.

Para el momento de la emisión de las denominadas «leyes anticlericales», el Estado costarricense llevaba cerca de 15 años de estar atravesando un proceso de reforma institucional que no solo perseguía que este estuviese a tono con los requerimientos de la economía capitalista, y particularmente con los del modelo agroexportador que se había instaurado como dominante en el país desde la década de 1850 (Molina Jiménez 2002), sino también con la forma de organización política que las élites criollas estimaban más afín a esta economía. En el fondo, lo que buscaba esta reforma era construir un régimen burgués de corte liberal en el cual prevaleciera el derecho positivo, en tanto método racional para dirigir la sociedad, y la legalidad en tanto mecanismo para fundamentar la dominación ejercida por el Estado sobre la ciudadanía. Se trató de un intento deliberado de racionalizar el Estado, para utilizar el lenguaje de Max Weber (2002)¹⁰, que trajo como consecuencia, además de la anhelada modernización jurídica, una ampliación de las funciones estatales y una complejización de su «naturaleza». Contiguo a la reforma jurídica, se extendieron los ámbitos de influencia estatal y, a la vez, ello permitió el incremento del aparato burocrático del Estado.

Paradójicamente, estos primeros atisbos modernizadores fueron impulsados por un gobierno de corte autoritario. Ellos formaron parte de la agenda política de Tomás Guardia Gutiérrez (1870-1876; 1877-1882), quien pese al origen y talante antidemocrático de sus gobiernos (Salazar Mora 1990, 21-28), incorporó algunos de los ideales propios del universo

10 De acuerdo Weber, la modernidad capitalista fue causa y consecuencia de un proceso de racionalización de la vida social. En esta, la acción racional conforme a fines (racionalidad instrumental) se erigió en el tipo de acción dominante y se institucionalizó en todos los órdenes de la existencia. A nivel social, tal institucionalización tuvo lugar sobre todo en la economía y en el Estado, ámbitos en donde criterios como la técnica, el orden, el cálculo y la previsibilidad se convirtieron en motores de la práctica.

político liberal. A contrapelo de lo que podría pensarse hoy, el liberalismo decimonónico tendió a asumir, en Costa Rica y Centroamérica, un carácter autoritario y esencialmente antidemocrático. Los liberales propugnaban valores como la libertad, la igualdad y la soberanía popular, pero en la práctica más bien impulsaron acciones de orientación elitista que excluyeron a las mayorías de los ámbitos de decisión política y de la posibilidad de incidir en el devenir de los destinos socialmente compartidos.

Probablemente, más apoyado en el positivismo que en el liberalismo, Guardia se propuso finiquitar el estilo oligárquico-patrimonial que dominó la forma de administrar «la cosa pública» durante el período 1840-1870 (Salazar Mora 1990, 31). Y, al mismo tiempo, se dio a la tarea de crear las bases para la emergencia de una institucionalidad estatal que fuera adecuada a los «nuevos tiempos», tanto en el plano de las exigencias de la economía capitalista, como en el de las crecientes obligaciones políticas (en educación, salud, etc.) las cuales desde hace algunos años habían empezado a asumir, al menos ínfimamente, los gobiernos civiles.

En el ámbito jurídico-legal, Guardia propició la aparición de la Constitución que sentaría las bases del Estado burgués de derecho que orientará, en lo fundamental, la vida política del país desde el momento de su emisión hasta la actualidad. En diciembre de 1871, a través del trabajo de una Asamblea Constituyente convocada por Guardia al inicio de ese mismo año, se presentó la Constitución, Salazar Mora (1990) detalla sus implicaciones:

(...) legitimaría los postulados del liberalismo económico al proclamar la inviolabilidad de la propiedad privada, la libre empresa y la libertad de mercado. [Y que sentaría al mismo tiempo] los fundamentos [políticos] para el desarrollo de un régimen democrático liberal, que garantizara el respeto a las libertades individuales, a las garantías constitucionales y a la división de poderes (p. 93).

Por supuesto, las repercusiones de dicha Constitución no fueron inmediatas, ni su aplicación resultó siempre continua; pues de hecho esta fue suspendida de forma temporal por el mismo Guardia entre los años 1876 y 1882. Más tarde, la constitución llegó a convertirse en la piedra angular de los gobiernos que sucedieron al de Guardia; la mayor parte de ellos de índole liberal. Sobre la base de esta Constitución, se levantarían una serie de importantes reformas jurídicas y educativas que contribuirían tanto al afianzamiento del poder estatal como a la racionalización del aparato burocrático, así como a la consecuente autonomización de la institucionalidad pública¹¹, y no de forma exclusiva, al fortalecimiento del liberalismo como ideología política propiamente tal o en su condición de régimen político.

11 La racionalización del Estado conduce, al mismo tiempo, hacia su autonomización funcional. Este empieza a funcionar a partir de una lógica immanente o autosuficiente y a ser cada vez menos susceptible a la influencia de la tradición o de la religión (Tschannen 1991, 407).

En el ámbito del afianzamiento institucional del Estado, los gobiernos de Guardia dieron lugar a cambios aún más importantes. En ellos, se dio tanto un incremento de la cantidad de empleados públicos, como un aumento significativo de las dependencias gubernamentales. Mientras que, en 1870, el número de Secretarías de Estado apenas llegaba a tres, al finalizar los más de 10 años de gobierno del General se habían creado cinco Secretarías más (Salazar Mora 1990, 107-108). Para 1882, existían ocho carteras gubernamentales claramente diferenciadas, las cuales sin duda alguna hicieron del Estado un aparato más complejo y totalizador de la vida social. Durante estos años, el Estado fue sometido a una ampliación de sus funciones y de sus áreas de influencia; por lo cual, es predecible que haya requerido simultáneamente de un ensanchamiento de su planilla, la cual pasó de estar compuesta por 1.683 empleados, en 1875, a estar conformada por 2.310 burócratas en 1882 (Salazar Mora 1990, 107).

Este proceso de complejización, burocratización, y consecuente racionalización del Estado costarricense, por supuesto fue impulsado de manera intencionada. Más que producto del azar o de la propia inercia del crecimiento institucional, este fue el resultado de un afán modernizador instalado entre algún sector de la élite que fue recogido de forma impetuosa tanto por el General Guardia como por su grupo de consejeros y colaboradores. Una ampliación de esta magnitud no pudo haberse dado sin un incremento sustancial del gasto público, y aún menos sin una decisión política que lo avalara. Durante el período, fueron implementadas formas más sofisticadas de recaudación fiscal que garantizaron mayores recursos para el Estado y amplias posibilidades de gasto (Salazar Mora 1990, 106-107). De ahí, el que se haya podido configurar en el país una diversificación de las competencias estatales y el despunte de una significativa inversión en obras de infraestructura, tales como la pavimentación de calles; la confección de tuberías para agua potable; la construcción de edificios gubernamentales; de nuevas escuelas; y por supuesto, el inicio de la construcción del ferrocarril al Atlántico; obra que en la época era considerada de fundamental importancia para el fortalecimiento del modelo agroexportador y para la estabilidad económica del país.

Paralelo a este «desarrollo» institucional, el General Guardia incitó también el aumento del poder coercitivo del Estado. A través del incremento del número de efectivos en el ejército, así como de su profesionalización, Guardia acabó de consolidar el «monopolio estatal sobre la violencia legítima» (Weber, 2002[1922]) y la identidad de Costa Rica en tanto nación soberana (Salazar Mora 1990). Con lo cual, se propició al mismo tiempo un afianzamiento de la tendencia estatal hacia la totalización de la vida social y hacia el disciplinamiento sistemático de las poblaciones. Estas disposiciones ponían al gobierno de Guardia en franca y llana disputa con el poder ejercido por la Iglesia Católica, institución que durante mucho tiempo reclamó para sí este tipo de prerrogativas, posiblemente no en sustitución del gobierno civil, pero sí en colaboración estrecha con este; tal y como fue patente en la mayor parte del período colonial.

No obstante, el camino más directo hacia la secularización de la sociedad costarricense y hacia la laicización de la esfera pública, fue emprendido por Guardia a través de la vía educativa. A pesar de las vastas ambigüedades y contradicciones exhibidas por sus gobiernos en materia educativa, las cuales provocaron tanto avances como retrocesos en el desarrollo del sector (Ledesma Reyes 1994, 65-71), y de la actitud tolerante que el General mantuvo respecto de la injerencia religiosa en esta cartera, las políticas implementadas por Guardia y sus colaboradores en esta área a largo plazo estuvieron en consonancia con la tendencia hacia la centralización de la educación que desde la década de 1840 acometió gradual y decididamente el Estado costarricense (Quesada Camacho 2015, 9-14).

Es cierto que durante el tiempo que se mantuvieron en la dirección del gobierno, Guardia y su grupo implementaron una serie de erráticas políticas, en parte provocadas por la inestabilidad financiera del Estado (Muñoz García 2002, 119-120), las cuales en perspectiva atentaron contra importantes piezas del entramado educativo vigente hasta ese momento (Ledesma Reyes 1994, 65-66). En particular, contra el desplazamiento del control municipal sobre dicho ramo, pero tampoco deja de ser verdad que durante sus años al frente del Estado, la educación formal experimentó un aumento cuantitativo sin precedentes en la historia temprana del país; aumento que fue posible gracias al sostenido crecimiento del presupuesto de la cartera de Instrucción Pública ocurrido en el período. De acuerdo con Muñoz García (2002, 216), mientras en 1872 existían apenas 78 escuelas primarias, y poco más de 4.400 alumnos inscritos en ellas, al finalizar la dictadura de Guardia Gutiérrez, en 1881, había 359 escuelas y cerca 25.000 estudiantes matriculados. Lo cual es prueba suficiente del empeño que este grupo, aglutinado alrededor de la figura del General, puso en el desarrollo y la universalización de la educación. Eran estos los tiempos del auge de las ideas positivistas, y de los empujes «ilustrados» (de tintes expresamente autoritarios, sin embargo) tendientes al establecimiento del «orden y el progreso» en la Nación; afán civilizador que sin duda alguna estuvo detrás del impulso cuantitativo de la educación primaria (Salazar Mora 1990; Ledesma Reyes 1994; Muñoz García 2002).

Esta intención, sin embargo, encontró su expresión más directa a través del fomento a la expansión de la enseñanza media. Durante este período fue abierta una cantidad importante de instituciones educativas de carácter secundario propiamente tal (Molina Jiménez 2007, 10). Por si fuera poco, se creó el centro de enseñanza que mejor encarnaría el espíritu de los ideales liberales, los cuales para ese entonces ya formaban parte del proyecto sociopolítico de los grupos que se encontraban al frente de la dirección del Estado. A expensas del presupuesto y de la infraestructura de la Universidad de Santo Tomás, en 1875 se fundó el efímero Instituto Nacional (1874-1883), el cual, a pesar de su breve existencia, sería el precursor tanto del Instituto Universitario, considerado el primer colegio técnico y parauniversitario del país (Molina Jiménez 2007, 10), como del Liceo de Costa Rica. Este instituto se caracterizó por impulsar una instrucción de corte funcional respecto al capitalismo agrario y al proyecto «civilizador» que subyacía al pensamiento positivista de la época, además, este se destacó por ser el primer centro educativo del país en el cual la enseñanza de

la religión no revestía carácter de obligatoriedad (Muñoz García 2002, 127). Lo anterior fue hito que representó un punto crítico en la historia educativa del país, hasta ese momento dominada por la impronta eclesial, y que propició a su vez, el surgimiento de nuevas tensiones entre el poder político estatal y la alta cúpula de la Iglesia Católica costarricense.

A pesar de que este nuevo paso hacia la laicización del Estado no derivó en el desarrollo de un proceso lineal de secularización de la «esfera pública», sí contribuyó a profundizar tal tendencia. La aparición del Instituto Nacional abonó el terreno para la implementación de las reformas laicizadoras que, en materia educativa, serían impulsadas por la élite liberal una década después. Sea como fuere, la creación del centro de enseñanza agravó de forma explícita la pugna por el control de la educación y puso de manifiesto la creciente incompatibilidad entre la «razón del Estado moderno» y el espíritu de cristiandad con el cual operaba en aquel entonces, y opera hasta el día de hoy, la Iglesia Católica.

Ciertamente, la laicización estatal fue en buena parte el resultado de la diferenciación funcional de las esferas sociales, pero no deja ser menos cierto que también se trató de un proceso inducido de forma política por una élite que se pretendía liberal e ilustrada. Esto explica por qué el progreso de la laicidad estatal no siempre fue de la mano de la secularización de las mentalidades o de las prácticas sociales efectivamente encarnadas por la población del país y por qué en muchos sentidos fue anterior a esta.

Era este justamente el clima político y sociocultural en el que fueron emitidos los decretos anticlericales de 1884 y el que, de una u otra forma, dio lugar a que acontecieran; es esto lo que interesa rescatar. No obstante la importancia histórica y simbólica de este episodio concreto, que sin duda llegó a ser trascendente debido a la magnitud y la contundencia de su propio impacto, es difícil e iluso imaginar la posibilidad de su surgimiento sin tomar en consideración los hitos que le precedieron o el proceso del que hacía parte y del que llegó a ser un eslabón significativo. Si la administración de Próspero Fernández, muy a pesar de la catolicidad constitutiva de la cultura costarricense, fue capaz de entrar en una confrontación directa con la Iglesia Católica fue porque en ese momento se había extendido el liberalismo en tanto modelo ideológico gubernamental, y especialmente, porque el gobierno se consideraba en esa coyuntura suficientemente fuerte para hacerlo. A todo lo cual habría que agregarle que la Iglesia Católica había iniciado un proceso de autorreforma desde principios de la década comentada, la cual en la práctica persiguió el doble propósito de fortalecer la institución a lo interno y de combatir el avance del liberalismo, de la laicidad estatal y de la secularización de la sociedad costarricense. El hecho resulta fundamental, ya que sin el impulso contrarreformista y conservador desarrollado por la Iglesia bajo la dirección del Obispo Bernardo Augusto Thiel, difícilmente habría surgido la veta más anticlerical del liberalismo criollo.

Un signo contundente del carácter procesual de los acontecimientos hasta ahora mencionados se revela en el hecho de que la secularización de la «esfera pública» no se detuvo con

la emisión de las leyes anticlericales. Apenas un año después de la publicación de estos decretos, ahora bajo la administración de Bernardo Soto Alfaro (1885-1890), el gobierno puso en marcha un decidido plan orientado a profundizar las reformas educativas y jurídicas que habían sido instauradas en el transcurso de la dictadura de Guardia.

En el primero de los ámbitos, este plan encontró su concreción en la promulgación de la Ley General de Instrucción Pública (1885) y en la Ley General del Educación Común (1886); leyes que, además de limitar la influencia eclesiástica, y en general religiosa, en el campo educativo formal (esta fue decretada como de carácter laico en el nivel primario), recogieron al mismo tiempo, y de manera más o menos integral, los idearios liberales y el proyecto principal de la élites en el poder, quienes procuraban, como ya ha sido señalado, «conciliar el desarrollo capitalista con un régimen en el cual todos sus miembros tuviesen igualdad de derechos para desarrollar libremente sus capacidades según el concepto liberal de democracia» (Salazar Mora 1990, 251). Ellas dieron pie a una reforma global del sistema educativo que propició tanto la racionalización/profesionalización del quehacer educativo, como la configuración de una educación que no solamente buscaría formar individuos funcionales al modelo productivo, sino ciudadanos leales al Estado y «amantes» del régimen republicano. Tal objetivo constituyó el más serio y deliberado intento de suscitar el surgimiento de una forma racional de asegurar la legitimación del sistema sociopolítico y económico que conociera el siglo XIX costarricense.

Como se advierte, estas acciones representaron un duro golpe a los intereses de la Iglesia Católica, pues por primera vez en la historia de la nación, esta quedó explícitamente excluida de la definición de los contenidos educativos en al menos uno de los niveles comprendidos en la organización de la enseñanza: el primario; nivel que finalmente sería el más incentivado por las élites liberales y por las reformas implementadas durante la década (Ledesma Reyes 1994, 72). Del plan de estudios fueron eliminados los cursos de Religión e Historia Sagrada, y en sustitución de estos fueron incorporados, al lado de materias elementales como aritmética, geometría, geografía e historia, cursos de orientación práctica y de preparación ciudadana (Salazar Mora 1990, 254); los cuales en buena medida procuraron sentar las bases de una religiosidad de corte civil; y con ella, los principios de un espíritu ciudadano más afín a la vida republicana. Por lo tanto, la emergencia de una religiosidad civil es concomitante tanto a la consolidación de los estados nacionales modernos, como al declive de la estructuración religiosa de la vida social. Ante la imposibilidad de legitimarse religiosamente, los estados modernos optaron por desarrollar una serie de símbolos, rituales y creencias cívicas para incentivar la cohesión social y para asegurarse un mínimo de lealtad de parte de la ciudadanía.

En el ámbito jurídico, por su parte, la más significativa de las reformas sin duda alguna estuvo asociada a la aparición del Código Civil en 1888. Apoyado en la Constitución de 1871, este código se planteó como una vía para emprender tanto el ordenamiento de la legislación costarricense en materia civil, como la adaptación de este cuerpo de leyes a los

requerimientos propios del régimen liberal-burgués. El código en cuestión se caracterizó no solo por su férrea promoción de las garantías civiles y de los derechos individuales, sino por su posicionamiento polémico en lo concerniente a temas propios de la dinámica social y de las relaciones interpersonales que, hasta ese momento, únicamente habían sido regulados por el derecho y la moral católica. Entre las más controvertidas de sus innovaciones, es posible citar la implementación del matrimonio y del divorcio civiles; dos medidas que supusieron un intenso cuestionamiento de la concepción católica sacramental que durante siglos dominó las prácticas y los imaginarios en estas materias. En el primero de los casos, la reforma necesariamente supuso una cierta desacralización de la institución matrimonial y una consecuente laicización de su figura; mientras que, en el segundo de ellos, implicó la aparición de un procedimiento de plano contrario a los preceptos católicos, que atribuían al matrimonio un carácter imperecedero y virtualmente indisoluble. Una vez más, el Estado reclamó para sí, derechos y atribuciones que en otros tiempos no ostentó o que debió compartir con la Iglesia.

6. La contraofensiva católica: respuestas clericales ante el avance de la laicidad estatal

A pesar del duro golpe que las «leyes anticlericales» de 1884 asestaron a los intereses de la Iglesia Católica, esta fue incapaz de articular una reacción inmediata. La respuesta se postergó tanto por la relativa debilidad estructural de la institución eclesiástica, con la agravante de su notoria división interna, como por la astucia política de la élite liberal que estuvo al frente de las polémicas reformas. Estos factores hicieron imposible la pronta oposición de parte de la Iglesia, y paralelamente, la obligaron a diseñar y desarrollar todo un programa de acción sociopolítica para hacerle frente a la nueva situación.

En primer lugar, conviene traer a colación que la emisión de las controversiales leyes de hecho estuvo acompañada de la expulsión de la cabeza de la Iglesia Católica costarricense: el obispo Bernardo Augusto Thiel; figura que desde su designación como segundo Obispo de San José, en septiembre de 1880, había iniciado un profundo y decidido proceso de reforma de la Iglesia, cuyo objetivo principal era el fortalecimiento de la influencia eclesiástica dentro de la vida social costarricense (Vargas Arias 1991, 97-101). Este esfuerzo de parte de Thiel, que fácilmente puede ser catalogado como de autorreformista a lo interno y de contrarreformista ante las amenazas externas, sobre todo provenientes de los embates de las élites liberales en el poder y del despliegue de la institucionalidad estatal, había empezado a mostrar sus primeros dividendos desde los tempranos años de su obispado, a tal punto que ya comenzaban a incomodar a los gobiernos civiles que se encontraban al frente del Estado. La promulgación de las llamadas leyes anticlericales, en buena medida, puede ser entendida como la respuesta gubernamental a estas intenciones eclesiásticas.

Si bien, a la altura de 1884, los intentos de reforma eran apenas parte de un proceso en ciernes, estos ya eran lo suficientemente robustos como para inquietar a las élites

liberales. Para ese momento, Thiel había puesto en marcha un plan sistemático para vigorizar académica y espiritualmente al clero, entonces exiguu en ambos aspectos (Vargas Arias 1991, 97-114), asimismo, había fundado estratégicamente dos medios escritos para la divulgación de mensajes eclesiales: el Mensajero Católico (1882) y el Eco Católico (1883). Hacia 1884, Thiel ya había demostrado una capacidad excepcional para llevar a cabo sus propósitos, y por ello, se había convertido en un personaje indeseable para los liberales y para el proyecto sociopolítico que estos pretendían impulsar en el país. Desde este punto de vista, el Obispo fue un personaje clave durante el episodio recogido en la promulgación de las «leyes anticlericales», no solo en cuanto a sus orígenes, en los cuales desempeñó indudablemente un rol preponderante, sino también en cuanto a su permanencia temporal.

El gobierno de Próspero Fernández no estuvo dispuesto a tolerar siquiera la menor expresión de disgusto por parte Thiel ante la promulgación de las leyes de la discordia; motivado por esa convicción, no tardó en encontrar una excusa para sacar al obispo del escenario político. De acuerdo con Campos Salas (2000, 62), mientras el Congreso de la República conocía y discutía el conjunto de medidas, el Obispo exhortaba al clero a movilizar los ánimos de la feligresía católica en contra de las intenciones liberales. La excitativa encontró recibo entre algunos de los miembros del clero, llegando incluso a revestir tintes dramáticos en la figura del cura Luis Hidalgo; quien intentó llegar, junto con un grupo de fieles de su parroquia, hasta la sede misma del Congreso con el fin de protestar contra la legislación liberal. Pese a que la insólita manifestación, a la larga, fue inútil, pues ni siquiera concretó su plan de llegar al Congreso, esta bastó para que el gobierno suspendiera las garantías individuales el día 16 de julio de 1884. Dos días después del suceso, el día 18 de julio, es expulsado el obispo Thiel mediante un decreto ejecutivo. Con lo cual quedó instantáneamente desarticulada la contraofensiva clerical.

A pesar de que el episodio fue el punto culminante de una serie de disputas entre el Obispo y la élite liberal en el poder (Blanco Segura 1984), y aunque resulta difícil dimensionar su incidencia en la expulsión del Obispo, es evidente que este acaeció en un momento oportuno para los intereses gubernamentales. Con la expulsión de Thiel, el gobierno de Próspero Fernández no solo desarticuló los conatos de oposición que surgieron al calor de las denominadas «leyes anticlericales», al mismo tiempo evitó una respuesta más sistemática de parte de los miembros del clero, quienes ante la ausencia de su principal dirigente optaron por asumir una postura que, como tendencia general, osciló entre la apatía y la legitimación de la línea de acción seguida por los poderes civiles (Campos Salas 2000, 69-71). Colateralmente, los liberales también trastocaron las tendencias reformistas a las que había dado lugar el Obispo Thiel desde su llegada a la mitra josefina.

Sin embargo, pese a que la expulsión de Thiel fue efectiva para desmovilizar e incluso prevenir las reacciones inmediatas en contra de la legislación liberal, esta no fue suficiente para frenar el afán contrarreformista albergado por el cura de origen alemán. Aprovechándose del cálculo político-electoral de Bernardo Soto, quien muy a pesar de la reticencia del ala

más radical del liberalismo criollo juzgó necesario contar con legitimación obispal para sus aspiraciones presidenciales (Soto asumió la presidencia de la República en 1885 a raíz de la muerte de Próspero Fernández en su calidad de Primer Designado y pretendía reelegirse en las elecciones de 1886), Thiel dio inicio a un plan de retorno que se vería materializado el 23 de mayo de 1886, dos años después su salida forzada del país. No obstante estar condicionado, el regreso representó para el Obispo la oportunidad de retomar sus planes reformistas. La estrategia esta vez sería más amplia y ambiciosa.

A su regreso a tierras costarricenses, el prelado reanudó los esfuerzos abocados al fortalecimiento de la institución eclesiástica, ya fructíferos desde los primeros años de su obispado, e impulsó, al mismo tiempo, una táctica inusitada. El Obispo llevó a la Iglesia a involucrarse de forma directa en los procesos político-electorales que tendrían lugar en los años venideros. Con el fin expreso de acabar con la hegemonía liberal sobre la dirección del Estado y con el creciente influjo que esta hegemonía empezaba a tener sobre los imaginarios sociales, Thiel y una buena parte del cuerpo sacerdotal católico decidieron recorrer una ruta que transformaría a la Iglesia en un agente político de primer orden. En sus inicios, esta ruta los llevaría a brindar su apoyo explícito (pero solapado) a los grupos políticos opuestos a la élite liberal; y poco a poco evolucionaría hasta convertir a la Iglesia en una agrupación política propiamente tal.

El primero de los pasos encontró su concreción a través del apoyo que un sector de la Iglesia le brindó al Partido Constitucional Democrático de cara a las elecciones de 1889. Este partido, creado por Rafael Iglesias apenas unos meses antes de los aludidos comicios, vio en la Iglesia, y en el capital simbólico¹² que esta movilizaba en la época, la oportunidad de llevar adelante una oposición capaz de hacer frente al absoluto dominio que desde 1882 la élite liberal ejercía sobre el incipiente campo político costarricense. De manera correlativa, la Iglesia, o cuando menos una buena parte de ella observó en esta colaboración la posibilidad de ver materializadas sus aspiraciones contrarreformistas.

Es importante señalar que el contrarreformismo no fue una posición oficial de la iglesia, ni tampoco una postura uniforme entre los miembros clero. Al menos una parte de los sacerdotes apoyó al candidato liberal y lo mismo hizo el Obispo Thiel, quien no deseaba entrar en disputas políticas que pudieran depararle una nueva derrota a la institución eclesial o provocarle algún tipo de perjuicio (Sánchez Solano 2013, 122). La posición asumida por

12 El capital simbólico es aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital (cultural, social, económico, religioso) cuando no es reconocido en tanto que capital (poder, fuerza o capacidad de explotación). Es un recurso que disfraza o disimula la arbitrariedad de todo poder social y que le concede a sus poseedores la legitimidad y el reconocimiento necesario para ejercerlo sin que se le presenten grandes resistencias. Véase: Bourdieu (2000).

Thiel en esta ocasión, sin embargo, no fue compartida por un sector mayoritario de la clerecía y generó resquemores internos durante toda la contienda electoral.

Alentados por insinuaciones manifestadas por los dirigentes del joven partido, quienes en principio parecían coincidir con parte de la agenda católica, fracciones importantes del clero optaron por prestar sus cuotas de poder a la agrupación. Así haya sido como promesa y esperanza, esta se perfilaba como la vía más eficaz para frenar al avance del liberalismo y revertir lo logrado por sus promotores. En el horizonte aspiracional se encontraban la derogación de las «leyes anticlericales», y por supuesto, también la «reconquista» de la enseñanza formal en todas sus dimensiones (Salazar Mora 1990; Vargas Arias 1991; Sánchez Solano 2013).

A pesar de las dificultades que debió enfrentar, y de los matices que la caracterizaron, la mancuerna a la larga resultó exitosa. Ella logró capturar el malestar de diversos grupos gremiales y poblacionales que no se sentían a gusto ni con la orientación que los liberales le habían dado al país ni con las consecuencias que el proyecto sociopolítico impulsado por estos, excluyente en muchos de sus aspectos, había tenido sobre los valores e idearios propios de la moral preliberal y precapitalista que muchos de estos grupos consideraban deseables para la sociedad. La participación de la Iglesia Católica, cuya intervención convirtió la disputa por la dirección del Estado en una verdadera lucha de carácter ideológico (Salazar Mora 1990, 178), sin duda alguna contribuyó a que José Joaquín Rodríguez Zeledón, candidato a la presidencia por el Partido Constitucional Democrático, obtuviera una holgada victoria en las elecciones de primer grado celebradas entre el 3 y el 5 de noviembre de 1889; en estas obtuvo la simpatía y el voto de cerca del 80 por ciento del total de electores.

La inobjetable victoria fue cuestionada, e incluso amenazada, por algunos sectores del liberalismo, y sobre todo por militares favorables al gobierno (Salazar Mora 1990, 181), pero finalmente el presidente Soto tuvo que admitir la derrota. Apenas dos días después de la celebración de las elecciones, el 7 de noviembre de 1889, justo el día en que las tensiones entre el oficialismo y la oposición llegaron a su punto más tenso, Bernardo Soto decide cederle la presidencia al Dr. Carlos Durán Cartín, quien en su calidad de tercer designado asumiría la dirección del gobierno durante 6 meses para después entregárselo a su legítimo heredero, el licenciado José Joaquín Rodríguez. Hasta ese momento el panorama se percibía favorable a los intereses de la Iglesia Católica.

Sin embargo, una vez en el ejercicio del poder, el presidente Rodríguez no gobernaría en favor de los sectores clericales, ni en contra de la élite liberal (Salazar Mora 1990), como se había proyectado en un principio. El presidente manifestó un claro interés por fomentar la unidad de «la familia costarricense», ánimo que de hecho le emparentaba con las preocupaciones católicas sobresalientes en la época, mas no mostró una actitud de rechazo hacia las denominadas leyes anticlericales. Durante su gestión, el apoyo tangible que este le dio a la agenda católica se redujo a la restitución parcial de la enseñanza religiosa en los centros educativos primarios. Un año después de haber asumido la dirección del gobierno, el 13 de junio de 1890, el presidente

emite un acuerdo en el cual autoriza «impartir clases de religión en las escuelas públicas los días sábados de las 11 a las 14 horas a quienes quisieran asistir» (Campos Salas 2000, 79), y casi dos años después de este, el día 4 de agosto de 1892, promulga un nuevo decreto en el que reintroduce las asignaturas de Doctrina Cristiana e Historia Sagrada en los planes de estudio de primaria, esta vez como parte del currículo regular, de nuevo con un carácter optativo (Vargas Arias 1991, 200-201).

Pese a que la restitución parcial de la enseñanza religiosa, en sí misma, representó un triunfo para los intereses clericales, ni por asomo logró colmar las expectativas católicas. Para sectores importantes de la clerecía aún restaba «reconquistar» la mayor parte de los espacios que le habían sido arrebatados a la Iglesia en los últimos años. Por esta razón, no se conformaron con las acciones resarcitorias del gobierno presidido por el licenciado Rodríguez. Para ellos, resultó claro que el camino a seguir en la lucha por el restablecimiento de la cristiandad colonial implicaba llevar adelante una profundización del «atrevimiento» que les había compelido a incursionar en el muy incipiente campo político-electoral costarricense.

Para el momento en el que se consolida este convencimiento, la Iglesia —entendida esta en su sentido más amplio— desarrollaba paralelamente un accionar político. Este, de hecho, era ya la base a partir de la cual la institución eclesiástica, y buena parte de su laicado, se encontraba presionando a los partidos en disputa para que estos tomaran en consideración sus demandas, pero, sobre todo, sería la plataforma a través de la cual empezaría a introducir sus planteamientos contrarreformistas de manera relativamente autónoma; al margen del apoyo que pudiera encontrar o no entre las agrupaciones políticas establecidas en la época. Apenas un par de meses antes de las elecciones primarias que le dieron al Partido Constitucional Democrático una inapelable victoria sobre el oficialismo, un conjunto de laicos, acompañados por buena parte del clero, dieron nacimiento a una asociación civil de sustento clerical que desde sus inicios se trazó por norte la defensa de los intereses católicos, pero por sobre todas las cosas, la «recatolización» de la sociedad costarricense (Sánchez Solano 2013, 136-140).

A pesar de que esta asociación, denominada «Sociedad de La Unión Católica», no participó desde su origen en política electoral (en ese entonces un escenario prácticamente inexistente en la vida social del país), lo cierto es que desde su concepción albergó la aspiración de incidir en este incipiente campo social (Sánchez Solano 2013). Ello fue patente tanto en su carta de creación, como en la rápida transformación que experimentó en los años inmediatamente posteriores a su surgimiento. En cuestión de muy poco tiempo, la asociación de base seglar pasó de ser un grupo civil creado para «trabajar en pro de la consolidación del reino social del Señor Jesucristo y de la defensa de los intereses católicos en toda su amplitud», tal y como lo establecía su carta fundacional, a convertirse en una agrupación prominentemente político-partidaria en sus características e intenciones.

Trascurrido poco más de un año desde su creación, y menos de un año de gobierno del licenciado José Joaquín Rodríguez, justo en el momento en el que empezaban a surgir desavenencias

entre este último y los sectores aglutinados alrededor de los intereses de la jerarquía de la Iglesia Católica, los miembros de la Sociedad de La Unión Católica, entre los que se contaban tanto laicos como miembros del clero secular, optaron por hacer explícito aquello que tramaban desde el surgimiento de la agrupación. Con el nombre de Partido Unión Católica deciden participar en las elecciones municipales de diciembre de 1890 y, a partir de allí, en todas las elecciones que tendrían lugar entre esa fecha y el año 1894, año en el que lucharían tenazmente, hasta el último momento, por hacerse con el control del gobierno (Sánchez Solano 2013, 193-208).

Con independencia del éxito político que lograra cosechar esta agrupación, lo relevante alrededor de ella es que su aparición representó el primer intento de operar un (re)acercamiento entre política y religión a través de la vía político-partidaria; ya no como producto inercial de la cultura católica, o mero efecto de la herencia colonial (en la que ambas instancias se encontraban absolutamente imbricadas, fenómeno ya puntualizado), sino como consecuencia de una práctica política de matriz moderna, democrática y republicana. Sería esta la primera vez en la que un agente religioso institucional ubicado en el país elegiría la ruta de la dinámica democrática (por más rudimentaria que fuera en dicha época) como medio para posicionar su agenda y sus intereses en el interior del Estado, y desde allí, en el conjunto de la vida social costarricense.

Por supuesto, el episodio adquiere mayor relevancia si se toma en consideración que la institución religiosa al frente del proceso no solo era «la religión» oficial del Estado, sino que también fue un agente sociocultural de innegable relevancia política durante toda la primera parte de la historia del país; estatus que ostentó, a principio del siglo XIX, entre las grandes masas poblacionales distribuidas a lo largo y ancho del territorio nacional. En efecto, la incursión católica en política electoral fue el signo de un desplazamiento y el indicador de una transformación. Por un lado, esta injerencia evidenció que la Iglesia ya no tenía, ni tendría asegurado en lo sucesivo, un reconocimiento político «inercial» de parte de los poderes gubernamentales de carácter civil; por otra parte, demostró que finalmente la profundización de la autonomización de la lógica estatal había alcanzado la magnitud suficiente para socavar el poder de la Iglesia Católica. Este fue el punto crítico de un proceso que, como se ha reiterado en diversas ocasiones a lo largo del libro, se gestó desde los primeros años de vida independiente.

A pesar de lo anterior, no debe asumirse que la nueva condición haya significado, de manera correlativa, el agotamiento absoluto de las capacidades de movilización política ostentados por la Iglesia Católica; ello sería confundir los planos de la cuestión y el carácter de sus alcances. En sentido estricto, la única conclusión certera que se puede derivar del episodio es que la Iglesia perdió parte de su capacidad de incidencia directa en la conformación de los asuntos político-estatales, a tal punto que la condujo a implementar una forma de acción política que no solo le era impropia, sino que de hecho pertenecía al «mundo secular» que esta pretendía impugnar en primera instancia. En el plano de sus capacidades para influir a las grandes masas poblacionales, su poder se mantuvo prácticamente intacto. Mediante esta peculiaridad fue capaz de crecer rápidamente como opción político-partidaria.

Al fundamentarse en una estructura que aglutinó tanto agrupaciones de laicos católicos como a miembros del clero (incluida una buena parte de la jerarquía eclesiástica), y en un ideario político fundado en la defensa de los valores católicos y la animadversión hacia todas aquellas expresiones socioculturales que, según ellos, les ponían en riesgo (Sánchez Solano 2013), entre las cuales se contaban el liberalismo, el protestantismo y la masonería, el partido en ciernes logró crecer de manera vertiginosa. Al cabo de una intensiva promoción de la agrupación, que incluyó la formación de círculos y clubes católicos alrededor del país (especialmente en la zona central), esta llegó a convertirse en una opción aceptable desde su primera participación electoral. El Partido participó con relativo éxito en las elecciones municipales de diciembre de 1890; y a partir de ese momento se empezó a perfilar como un serio candidato para hacerse con el control del poder ejecutivo de la República. En lo sucesivo, tanto La Sociedad de La Unión Católica como la jerarquía eclesiástica, pondrían a trabajar una maquinaria política de intenso funcionamiento y de amplia extensión territorial que, en lo medular, funcionaría a partir del poder simbólico que ya era capaz de ejercer la Iglesia Católica en la vida cotidiana del país.

Para las elecciones presidenciales de 1894, en las que Unión Católica disputaría «el poder» con el Partido Civil y el candidato Rafael Iglesias, el partido católico contaba ya con una importante base civil y con un fuerte apoyo entre la población; lo cual le auguraba, y en efecto le depararía, resultados favorables. En las elecciones de primer grado, celebradas en febrero de 1894, el Partido Unión Católica obtuvo un abrumador triunfo que, según explicaciones del cónsul francés en Costa Rica, no sorprendería a nadie; pues incluso las agrupaciones políticas rivales esperaban un resultado más abultado en favor del partido clerical (Salazar Mora 1990, 186-187). En dicha contienda, la agrupación católica alcanzó cerca del 51 por ciento del total de votos, y con ello, logró la mayoría absoluta que le permitiría afrontar con relativa comodidad las elecciones de segundo grado; las cuales se realizarían en abril del mismo año.

A pesar del positivo panorama, las aspiraciones políticas del llamado «Partido clerical» serían erradicadas abruptamente por el gobierno de José Joaquín Rodríguez, quien era favorable a la candidatura del Rafael Iglesias. Acción que, de facto, anunció el fin del joven partido. Con la clara intención de debilitar a la agrupación de cara a las elecciones de segundo grado, algunas de las asambleas electorales controladas por el gobierno decidieron (aparentemente sin razones válidas) anular las elecciones en varios de los distritos que fueron ganados de forma contundente por la Unión Católica; lo cual causó la pérdida de la mayoría absoluta obtenida en la elección anterior en detrimento del partido en cuestión (Salazar Mora 1990, 187).

Lo anterior suscitó enérgicas reacciones de parte de los simpatizantes del partido católico; algunas de ellas incluso de carácter violento. Sin embargo, estas respuestas no hicieron más que darle al gobierno encabezado por Rodríguez una nueva excusa para maximizar el daño causado. So pretexto de amenaza a la tranquilidad pública, la cual de hecho era incierta en algunas zonas del país, el presidente en ejercicio decidió suspender las garantías individuales avaladas por la Constitución. Para hacer valer esa resolución, arrestó y sacó de circulación a algunos de los más connotados

partidarios del PUC, entre los cuales destacó la figura de su candidato a la presidencia, el señor José Gregorio Trejos.

Estos hechos, y otros de similar género derivados de la actuación gubernamental, no fueron suficientes para desarticular de forma definitiva las aspiraciones electorales del partido católico, en contraste, sí lo fueron para impedir su triunfo en las elecciones de segundo grado. Pese a haber obtenido el apoyo del Partido del Pueblo (Sánchez Solano 2013, 206), el PUC fue incapaz de replicar en estas el éxito conseguido en las primarias. Posteriormente, en las votaciones celebradas el primero de abril, fue superado con relativa amplitud por el candidato oficialista, el señor Rafael Iglesias.

Una vez al frente del gobierno de la República, Iglesias impulsó una reforma que terminaría de agotar la primera, y a la larga última, empresa política-electoral católica de la historia del país. A través de la enmienda del artículo 36 de la Constitución Política de 1871, el Congreso prohibió el uso de motivos religiosos en la propaganda política y la utilización de las creencias religiosas del pueblo para tales fines; medida que evidentemente resultó incompatible con la existencia de una agrupación política de inspiración explícitamente clerical.

Este episodio marcó el cierre de una época de marcadas hostilidades y desavenencias entre las élites al frente del Estado y la jerarquía católica, y dio pie a la instauración de un modelo de convivencia en el que ambas partes «reconocieron las condiciones imperantes y el rol que cada una desempeñaba en la sociedad costarricense, por lo que se creó de hecho un contexto en el que la Iglesia aprendió a convivir con las leyes anticlericales y el Estado reconoció que la Iglesia era un factor fundamental en la sociedad» (Campos Salas 2000, 82). En lo fundamental, y salvo algunas cuantas excepciones esperables, las primeras tres décadas del siglo XX estuvieron marcadas por una tensa cordialidad entre la Iglesia y el Estado. Debido, principalmente, a que la jerarquía eclesial se inclinó a concentrar su accionar en cuestiones pastorales y en la defensa de las doctrinas católicas, lo cual aún representaba un intento de incidir en la esfera pública, sin embargo, nunca llegó a decantarse por una politización similar a la que simbolizó la aparición del Partido Unión Católica¹³.

13 La Iglesia, sin embargo, nunca llegar a estar del todo cómoda ni con el rol que los liberales le habían asignado, ni con la modernidad capitalista. Aunque durante las primeras décadas del siglo XX decidió replegarse en acciones pastorales, espirituales y moralizantes, en su interior siempre hubo voces que bregaron por un mayor protagonismo social. Tal clamor se hace sentir con particular intensidad a partir de la década de 1930. La fundación del Partido Comunista en 1932 y las crecientes disparidades sociales, hicieron que la Iglesia cambiara su postura y empezara a asumir un papel más activo dentro de la esfera pública costarricense; no ya únicamente en tanto iglesia oficial del Estado, sino en tanto parte de la sociedad civil. En los años 30 la institución eclesial impulsó el desarrollo en el país de la Acción Católica y en la década siguiente se involucró en la creación de sindicatos obreros inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia (Backer 1974).

Capítulo 2

Del protestantismo de trasplante
al protestantismo evangelical

Hasta ahora se ha dado cuenta tanto de los patrones de relacionamiento entre los poderes civiles y los poderes religiosos que se configuraron durante la historia temprana costarricense, como de los procesos sociopolíticos que modificaron o alteraron estos patrones desde el advenimiento de la independencia hasta la consolidación del proyecto liberal en el último tramo del siglo XIX. Se demostró, asimismo, que si bien las imbricaciones entre religión y política fueron, y han sido, una constante en el devenir de la sociedad costarricense desde la instauración de la colonia, estas sufrieron significativas alteraciones a partir del influjo modernizador que fue atraído al país por las formas capitalistas de producción, por la construcción del aparato burocrático estatal y por la incidencia de los idearios de corte republicano, positivista y liberal promovidos, con mayor o menor grado de decisión, por la élites políticas dirigentes a lo largo de casi todo el siglo XIX. Al final del período liberal aparece un patrón de relacionamiento basado más en el mutuo interés y en la nostalgia colonial, que en una auténtica fusión de estructuras institucionales y de proyectos de sociedad; tal como era típico en la vieja cristiandad colonial.

Dentro de este panorama se dejaron por fuera, sin embargo, las repercusiones específicas que la alteración tuvo sobre la configuración religiosa y cultural de la Costa Rica liberal. El actual capítulo, por tanto, ahondará, por un lado, en la descripción del largo y empedrado camino que debieron recorrer los procesos secularizadores de la sociedad costarricense entre la segunda parte de siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, y por el otro, desentrañará los particulares efectos que estos tuvieron sobre el plano religioso institucional y sobre la estructura global de las opciones sociorreligiosas al alcance de la población costarricense durante gran parte del período de interés.

Teniendo el anterior hilo conductor a la vista, el capítulo puntualizará los detonantes sociológicos que propiciaron la diversificación primigenia del campo religioso costarricense, así como el tipo de acciones que fueron desarrolladas por los grupos y los actores que protagonizaron dicho proceso. Observará, de esta forma, que la secularización descrita en el capítulo I, lejos de borrar de la faz cultural a la religión, entendida esta como visión de mundo y como actitud particular ante la existencia, más bien propició una leve, pero sostenida, multiplicación de las expresiones religiosas institucionales y no institucionales en el país.

Las siguientes líneas describirán las condiciones que propiciaron el ingreso del protestantismo al territorio nacional, las consecuencias inmediatas que este arribo tuvo en el país y, posteriormente, detallarán los pormenores de su desenvolvimiento en el transcurso de los primeros 50 años del siglo XX. Para ello, establecerán las diferencias básicas entre los dos tipos de protestantismo que se establecieron en Costa Rica durante el período y repasarán las estrategias implementadas por uno y otro en su intento de hacerse un lugar dentro del campo religioso y de posicionarse, de forma destacada, en el plano general de la cultura nacional.

Como se verá a través de las líneas subsiguientes, a pesar de que en sus inicios el protestantismo experimentó múltiples problemas para asentarse dentro de la sociedad costarricense, al cabo de muy pocos lustros de desarrollo en el país este logró alterar de modo significativo la configuración histórica del campo religioso criollo. En apenas unas cuantas décadas, el protestantismo pasó de tener una vaga, pero significativa, influencia política, económica y cultural en el país, a ser el más serio competidor del tradicional catolicismo hegemónico en el plano religioso. Se observará, asimismo, que dentro de esta historia de éxito resultó fundamental su incorporación paulatina en los círculos de poder, su intensiva proyección evangelística y, por supuesto, su vocación expansiva en el plano global de la cultura. Sin entender las dinámicas que llevaron al protestantismo a ganar terreno en el ordenamiento social costarricense y en la vida cotidiana de las personas, difícilmente se podría comprender el trepidante crecimiento experimentado por el protestantismo de corte evangelical a partir de la segunda mitad del siglo XX. Tampoco los pasos que lo llevaron a involucrarse, en menos de 100 años de existencia cultural, en las lides político-electorales de Costa Rica.

1. El arribo del protestantismo europeo a Costa Rica

1.1. La ruptura de la autarquía económica y cultural del mundo colonial

El modelo de cristiandad colonial no solo implantó en Costa Rica, y en general en el subcontinente latinoamericano, un modo peculiar de relacionamiento entre los poderes político-seculares y los religiosos, sino que de forma simultánea se convirtió también en factor constituyente de algunos de los rasgos más sobresalientes del *ethos* político y cultural de la nación costarricense. Ello aconteció tanto en el plano del ejercicio de la autoridad política, como en el ámbito más fundamental de la vida cotidiana y de los imaginarios sociales compartidos por las poblaciones instaladas en el territorio nacional.

Este modelo le permitió a la Corona española impulsar con éxito su voluntad imperial durante los inicios de la conquista y le brindó las bases para consolidar una dominación duradera entre las poblaciones originarias del continente. Dentro del modelo, el catolicismo, en tanto expresión religiosa con pretensiones de universalidad, no solo fue un medio de dominación elemental, sino que al mismo tiempo recibió múltiples beneficios. Para la Corona, la empresa de conquista y colonización de América representó la posibilidad de ver aumentado su poder (geo)político y económico; mientras que, para el catolicismo, ella fue la oportunidad de «catolizar» a todo un nuevo continente.

Más allá de las intenciones conscientes de quienes estuvieron al frente del proyecto comentado, y con independencia del grado de sofisticación racional con el que este haya sido fraguado, lo cierto del caso es que el intento a la larga resultó exitoso. A pesar de los tropiezos y las resistencias, el catolicismo resultó capaz tanto de garantizar el éxito de la dominación hispánica, como de dejar su impronta hegemónica, y prácticamente

incontestable, en la vida sociocultural de todo el mundo colonial. Esto fue patente a través de los procesos intensivos de evangelización y adoctrinamiento de las poblaciones indígenas, pero sobre todo se hizo efectivo en el acompañamiento que la Iglesia le brindó a los diversos emprendimientos materiales y culturales que fueron desarrollados —de forma autónoma, semiautónoma o forzada— por los diferentes grupos humanos, tanto indígenas como hispánicos, a lo largo de la colonia; procesos en los cuales la institución eclesiástica no solamente ejerció un papel estrictamente religioso (de carácter espiritualizante y/o moralizante, como suele pensarse hoy a partir de un imaginario laico), sino también un verdadero rol político de carácter gubernamental, en ocasiones incluso más preponderante que el ejercido por las propias autoridades civiles.

Pese a que este comportamiento nació durante la colonia, se extendió hasta la época republicana. El historiador José Aurelio Sandí Morales ha demostrado que durante este último período la institución eclesial no solamente incidió en el compartimiento religioso y moral de la población costarricense, sino que al mismo tiempo colaboró, directa o indirectamente, con las tareas gubernamentales emprendidas por el Estado y por los gobiernos de turno. De acuerdo con Sandí Morales (2012, 261-262), entre 1850 y 1920, la Iglesia Católica «puso a disposición del Estado toda su maquinaria intelectual y pastoral para lograr que el pueblo respetara el orden establecido; (...) y colaboró en las tareas de ocupar, apropiarse y poner a producir el espacio geográfico de la nación».

Si bien, la propagación del catolicismo encontró variadas formas de resistencia entre las poblaciones autóctonas y enfrentó la perenne persistencia de innumerables elementos míticos de carácter prehispánico, esto no evitó que el proyecto de cristiandad lograra conformar un campo religioso hegemonizado por la impronta católica. Lo consiguió mediante su eficaz capacidad represora (de hecho, facilitada y potenciada por el concurso de los poderes civiles); y especialmente, gracias a su excepcional susceptibilidad hacia el sincretismo (Parker Gumucio 1993, 32-33), por supuesto, no en el ámbito de lo tolerado (y menos aún de lo deseado) por la jerarquía eclesial, pero sí en el de las vivencias cotidianas de la población indígena cristianizada.

Esta plena monopolización del campo religioso por parte del catolicismo le concedió a la Iglesia Católica la facultad de reprimir y subordinar las expresiones mítico-religiosas de matriz prehispánica que lograron sobrevivir a la conquista; y de forma simultánea, le otorgó la capacidad de impedir la entrada de nuevos movimientos religiosos, incluso cristianos, en el mundo colonial controlado por los ibéricos.

Esta última prerrogativa resulta particularmente importante a la luz de los acontecimientos y de los cismas político-religiosos que, de manera simultánea a la colonización de América, sacudieron a Europa a partir del siglo XVI; cuando no solo el cristianismo sino también las monarquías empezaron a dividirse en torno al movimiento reformista detonado por Lutero en el año 1517 (Fletcher y Roper 2008, 177-243). A partir de estos procesos de reforma,

inspirados en serias críticas teológicas y eclesiológicas al cristianismo de signo católico, tal como este era dirigido en la época, la religión se tornó en occidente un motivo ineludible de disputa; lo cual de hecho derivó en la fractura de la Iglesia Católica, en la aparición de nuevas versiones eclesio-teológicas de cristianismo y en el quiebre de muchos de los regímenes de cristiandad (católica) instalados en las monarquías europeas del momento.

Los nuevos movimientos e idearios cristianos de cariz protestante arraigaron sobre todo en el centro y el norte de la actual Alemania, en la mayor parte de Suiza, Inglaterra, Escocia y en Escandinavia (Fletcher y Roper 2008). Países como Italia, España, Portugal, y Francia, en cambio, permanecieron esencialmente fieles a la Iglesia Católica y a la tradición que esta representaba; aun cuando es preciso señalar que no lograron mantenerse a salvo de la «contaminación» protestante. Tal posibilidad se les presentó como una amenaza siempre latente y como un fenómeno que debía ser contenido.

Estas posturas fueron particularmente asumidas por las monarquías españolas, las cuales se transformaron en paladines de la causa católica y en acérrimas combatientes del avance protestante sobre el globo. Tanto Carlos V (1516-1556) como Felipe II (1556-1598), «se convirtieron en campeones de la reforma católica o Contrarreforma, fruto del Concilio de Trento (1545-1563), y dedicaron todos sus esfuerzos a lucha en Europa contra los príncipes protestantes» (Bastian 1994, 16).

No obstante su carácter intra europeo, estas disputas, así como el afán contrarreformista de las Coronas españolas, también encontraron su correlato en el mundo colonial americano y caribeño; justo a partir de la entrada de nuevas potencias en la escena colonialista. La incursión de Inglaterra en el «nuevo mundo», desde finales del siglo XVI, cuando este país ya se había inclinado hacia el protestantismo, así como la ambición de sus pretensiones imperialistas, sin duda alertaron a las Coronas hispánicas que se sucedieron desde las últimas décadas del siglo XVI hasta los primeros años del siglo XIX (Bastian 1994). Ante tales pretensiones, las Coronas se dedicarían a resguardar sus territorios ultramarinos del ingreso físico de los ingleses, y en congruencia, se concentrarían en mantenerlos alejados de la influencia sociocultural de estos. Por supuesto, ello también implicaba evitar la entrada del protestantismo y proteger uno de los más importantes pilares de la empresa colonial ibérica: el catolicismo de cristiandad.

Para lograr este último cometido resultaron de suma importancia la elevación del reformismo protestante a la categoría de herejía por parte de la Iglesia Católica y la asimilación de esta «grave falta» por parte de la Santa Inquisición; instancia que la convirtió en causa de persecución. Tanto la Iglesia como las distintas monarquías que se mantuvieron apegadas a la cristiandad de signo católico pusieron sus engranajes represivos, en muchos casos compartidos y coincidentes (tal era el caso de la inquisición española), al servicio de la lucha contra la «herejía luterana». Ello fue particularmente cierto en el caso del mundo colonial hispánico, a propósito del cual Jean-Pierre Bastian (1994) señala:

El establecimiento del engranaje inquisitorial [en la América colonial] reflejaba el propósito de negar el cambio que acababa de producirse en Europa o, en todo caso, de preservar de su influjo en los espacios coloniales. Este proyecto entraba asimismo en el marco de la resistencia española a la expansión de las potencias europeas protestantes (Países Bajos e Inglaterra), las cuales, con la derrota de la Armada Invencible (1588), se aseguraron la hegemonía marítima en el Atlántico. En esta forma, los procedimientos inquisitoriales antiluteranos se vincularon con una política de consolidación del Imperio [hispanico] y de la Iglesia, posterior al Concilio de Trento (p. 42).

De esta forma, fueron perseguidos y reprimidos todos los intentos de propagación de la «herejía reformista» en el Nuevo Mundo, tanto aquellos que provenían, o pudieran provenir, del propio clero católico, tal como sucedió el caso de los erasmistas (Bastian 1994, 43-48), como aquellos que eran protagonizados directamente por súbditos de las monarquías rivales de inclinación protestante; persecución que se centró sobre todo en el castigo ejemplarizante de piratas y corsarios ingleses (Bastian 1994, 48-54). Resulta, por tanto, evidente que la batalla contra el protestantismo no se redujo únicamente al ámbito religioso, sino que se vio ligada en todas sus aristas a la necesidad de luchar contra la amenaza inglesa en el plano económico, y por supuesto, en el geopolítico (inter imperial). Una vez más, los intereses religiosos y los político-seculares quedaron inextricablemente unidos.

Bien cabe mencionar, por otra parte, que la utilización de métodos violentos, para contener el avance protestante en la América hispano-lusitana no fue el factor determinante en la consecución exitosa del cometido. La contención se fundamentó preponderantemente en el carácter autárquico de la economía colonial hispánica, el cual reducía al mínimo el comercio lícito con otras naciones (sobre todo si estas eran rivales en la carrera mercantilista) y en el poco o nulo intercambio cultural al que un régimen económico como este daba lugar. Esto impedía tanto la llegada de comerciantes y colonos pertenecientes a Coronas rivales, como la salida de súbditos del imperio hispánico hacia territorios hostiles. Sin necesidad de ahondar en los obstáculos materiales que en la época enfrentaban este tipo de intercambios, por ejemplo, en términos de traslado, resulta evidente que una política de «ensimismamiento» económico era la mejor garantía de resguardo contra el influjo protestante. Dentro del universo colonial español, el encierro político y económico se traducían al mismo tiempo en «autosuficiencia» cultural; condición estructural a partir de la cual se hizo posible la reproducción cuasi inercial tanto de la hispanidad como de la catolicidad, la cual era inseparable de esta.

Durante los últimos años del siglo XVII la autarquía económica española, así como su poderío marítimo-mercantil, habían entrado en franco declive, y en consecuencia, cedieron espacio a la penetración imperialista de Francia e Inglaterra en las Indias (Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 244-245; Suranyi 2015, 103-105), ambos países obtuvieron importantes réditos políticos de la Guerra de Sucesión Española (1701-1713) a principios del siglo XVIII y a partir de allí lograron hacerse camino

en el horizonte que durante tantos años se les había negado, pero los ritmos de apertura e intercambio de las colonias españolas con estas dos potencias fueron más bien graduales. El proceso no solo encontró distintas formas de concreción en cada una de las provincias hispánicas en América (según su importancia económica y/o geopolítica, claro está), sino que fue obstaculizado por diversos tipos de resistencia. Este resultó ser un proceso progresivo que no terminaría de concretarse hasta la segunda década del siglo XIX, a raíz de los arrestos independentistas en el Nuevo Mundo y de la consolidación del imperialismo inglés de «libre mercado» (Quesada Monge 2012, 52-62) en esta y otras zonas del sistema-mundo capitalista.

Es plenamente constatable que existió una relación, o al menos una coincidencia histórica, entre la consolidación de este proceso de apertura forzada hacia el influjo imperialista británico, el surgimiento de una nueva correlación de fuerzas dentro del capitalismo mundial y el ingreso «tolerado» de protestantes al subcontinente latinoamericano (Bastian 1994). El caso costarricense, como se verá a continuación, resulta más que ilustrativo para dar cuenta esta de esta previsible coincidencia.

1.2. Apertura comercial y religiosa en la Costa Rica independiente

Hoy es conocido que Costa Rica nunca llegó a ocupar un lugar prominente ni dentro del mundo colonial hispánico, ni dentro del sistema económico mundial que surgió a partir de la conquista y la colonización de Abya Yala. Durante toda la colonia esta constituyó un territorio de carácter marginal, de escasa importancia geopolítica para el Imperio Hispánico y de poca significación económica dentro de la cadena de intercambios económicos que tuvo lugar en el período. Estas circunstancias fueron causadas por la exigua o insignificante presencia de metales en la provincia (base sobre la cual se levantaba la mayor parte de la empresa mercantil colonialista), por la escasez de «mano de obra» indígena en el territorio y por la ausencia de civilizaciones originarias de gran poderío político, y militar¹⁴.

A pesar de que las condiciones anteriormente señaladas no impidieron el desarrollo de intercambios comerciales con otras provincias del imperio, tales como Panamá y la mayor parte de los territorios mesoamericanos (pertenecientes, estos últimos, al Reino de Guatemala), ni imposibilitaron el surgimiento de productos exportables (Fonseca Corrales,

14 Si bien las grandes civilizaciones resultaron más difíciles de conquistar, lo cierto del caso es que estas también eran más atractivas para el afán imperial hispánico. En general, tenían más riquezas a su disposición, contaban con una mayor densidad demográfica (y con una mayor cantidad de mano de obra explotable), y tenían las formas más sofisticadas de organización política del continente. No es para nada casual que los procesos de conquista se hayan concentrado primariamente en los grandes altiplanos de México y los Andes Centrales, ni que desde allí territorios se hayan lanzado «vectores de conquista hacia otras zonas intermedias y marginales del continente, como Nueva Granada, Centroamérica, Quito, Chile, Venezuela y Río de la Plata (1533-1545)» (Serrana 2009, 70).

Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001, 243-291), definitivamente sí demarcaron un rango muy limitado de interrelación con otras provincias del continente. La índole de los productos (casi todos ellos de origen agropecuario: cacao, tabaco, abastos, ganado, etc.) y de las demandas que estos satisfacían no eran suficientes para garantizarle un mayor alcance territorial al comercio costarricense (Molina Jiménez 2002, 71-90). Resulta evidente que la situación daba al traste con los afanes de integración económica a amplias redes comerciales albergados por las élites costarricenses de la época y también minimizaba las posibilidades efectivas de trascender los límites aldeanos, y hasta cierto punto impermeables, en los que estaba imbuida la provincia; dicha situación se mantuvo durante prácticamente todo el período colonial.

Cabe señalar, que aun cuando la extensión de los intercambios comerciales hubiera sido más amplia, difícilmente habría podido traducirse en una mayor apertura cultural. Tanto el celo imperial (político, cultural) de las Coronas Ibéricas, como la rígida estructuración político-económica de la vida colonial americana eran suficientes para garantizar el ensimismamiento cultural de casi todo el Imperio. Con independencia de la cantidad de partes involucradas en el intercambio, este se llevaba a cabo casi de manera exclusiva entre unidades sociopolíticas (o provincias) que compartían similares rasgos culturales y que se caracterizaban por la poca o nula propensión al cambio.

De todas formas, las colonias no hubiesen podido encontrar en sí mismas los elementos necesarios para una verdadera transformación sociocultural. El caso de Costa Rica sirve como ejemplo destacable del gran «encierro» en el que vivían las provincias marginales dentro del Imperio Hispánico y de la magnitud de los obstáculos a los cuales tendrían que enfrentarse para intentar salir de él.

En el último siglo de la colonia (1720-1820), los esfuerzos de la élite criolla por lograr una integración más sólida y extensa al mercado mundial, primero mediante el cacao, y posteriormente a través del tabaco, de hecho encontraron pocas oportunidades de éxito; a fin de cuentas, ambos proyectos resultaron ineficaces para lograr su cometido (Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca 2001; Molina Jiménez 2002). No fue sino hasta el advenimiento de la independencia, cuando ya la hegemonía hispánica sobre el continente se encontraba prácticamente agotada, que la provincia (devenida Estado independiente) lograría ampliar sus posibilidades comerciales y sus vínculos con otras naciones del orbe. Era ahora la época del capitalismo de libre mercado, del protoliberalismo, y por supuesto, de la consolidación del imperialismo británico en la región (Quesada Monge 2012).

Fue precisamente, en medio de la reconfiguración de la economía-mundo capitalista acaecida a partir del ascenso hegemónico de Gran Bretaña y de la penetración intensiva de dicha potencia en América Latina, cuando el recién fundado Estado de Costa Rica debió ensayar nuevas formas de inserción en el mercado mundial. Dentro del nuevo panorama, no solo

resultaba forzoso tener en consideración al nuevo poder imperial dominante, sino que para las élites la vinculación con este era motivo de anhelo. En él, cifraban sus aspiraciones de salir del estancamiento económico y de dar el salto definitivo hacia el capitalismo.

Anclada en una tradición económica de carácter agrario, y sumida en una división del trabajo que le situaba en una posición desventajosa y subordinada respecto de las naciones europeas, Costa Rica trató de llevar adelante su proceso de reinserción a la economía internacional a través de la búsqueda de un «producto motor» (Araya Pochet 1982, 4). Sin mayor éxito, lo intentó con productos agropecuarios remanentes del período colonial, tales como el tabaco, la caña de azúcar y la ganadería, y con actividades extractivistas que, no obstante su auge inicial, tampoco resultaron lo suficientemente vigorosas para mantener y concretar el proyecto (Araya Pochet 1982, 4-20; Molina Jiménez 2002, 184-198).

Sería hasta la introducción del café, acometida por pequeños grupos nacionales y extranjeros con capacidad empresarial a partir de la segunda década del siglo XIX (Molina Jiménez 2002, 258) cuando el país encontraría un producto capaz de posicionarse de manera exitosa y duradera en el marco del nuevo mercado internacional controlado por la Corona Británica. En uno de los múltiples intentos de hallar el producto estrella que supuestamente le abriría las puertas del comercio mundial a la recién instituida nación, las élites del momento acabarían por encontrar en el café la oportunidad de ver cumplidas sus aspiraciones y la vía de entrada para llevar adelante la conformación de una economía de carácter capitalista (Araya Pochet 1982, 23-34). En este proceso, se conjugaron los afanes albergados por las élites criollas, los intereses comerciales de mercaderes y financistas ingleses, y por supuesto, la importante demanda del grano que por aquellos años tenía lugar en Europa.

Pese a que no se ahondará aquí en los pormenores de su desarrollo ni de sus impactos, resulta importante dejar constancia del importante papel que tuvo la actividad cafetalera en la construcción de la nación costarricense. Pues, como se ha documentado (Molina Jiménez 2002), esta no solo marcó de forma profunda el devenir económico del país desde el siglo XIX, sino que también influyó sustantivamente en el despliegue de las instituciones de mayor relevancia social (incluido el Estado) y en la estructuración de la vida cotidiana.

La impronta de su surgimiento y consolidación se hizo ostensible tanto en el desarrollo de formas capitalistas de producción en el país, las cuales dieron paso a la aparición de un capitalismo de índole agroexportadora, como en las relaciones socioculturales de carácter inter e intra grupal; en general, dentro del marco global de las sociabilidades fundamentales de los habitantes de la nación. De acuerdo con el historiador Iván Molina Jiménez (2002, 285), el cultivo del café, desde el siglo XIX, «mejoró el nivel de vida [de la población], agudizó la diferenciación mundana [en el plano de la estratificación social], estimuló la colonización agrícola, fomentó la privatización de la tierra, y trastocó la estructura social, el poder y la cultura».

Este proceso llegaría a tener consecuencias secularizadoras importantes, dado su innegable efecto modernizante. Sobre su base se erigiría el Estado costarricense y se crearían mecanismos más racionales de legitimación y coerción social, tales como la ley y el derecho modernos. Factores que poco a poco le harían perder primacía a la sanción divina de las conductas y a la influencia de la Iglesia católica sobre los destinos compartidos. Estos elementos, junto con el estrechamiento de las relaciones comerciales con Gran Bretaña, paulatinamente crearían las condiciones necesarias para la aparición de nuevas expresiones religiosas en el país y propiciarían, asimismo, la diversificación del campo religioso. Esta tesis es defendida por Montero Segura (1978). En su trabajo de licenciatura, Montero Segura plantea que el interés por conseguir los factores necesarios para apuntalar la producción cafetalera en Costa Rica «llevará al costarricense a enfrentarse a la realidad de otras culturas, con conocimientos y valores técnicos superiores a los suyos, situando al país en la esfera de su influencia, lo que lo confronta con la realidad de que si necesita los recursos de ellas, debe abrirse, comprendiendo sus valores, llegando así a una tolerancia amplia que comprende la religiosa» (Montero Segura 1978, 55).

Bien cabe recordar en este punto que ni los afanes de integración al el Imperio, ni el éxito del café habrían sido posibles, como ya se ha mencionado brevemente, sin la participación efectiva de comerciantes y financistas de origen británico. Fue gracias al interés mercantilista mostrado por algunos de ellos en Centroamérica y el Caribe que la apuesta por el café resultó exitosa a largo plazo.

Pese a que se tiene conocimiento del envío de una primera remesa de café realizada en el año 1820, no sería hasta la llegada física de agentes del capital británico a suelo nacional cuando este producto se exportaría de manera directa y constante desde Costa Rica hacia Europa. En este proceso, fue especialmente determinante la participación de dos europeos, un inmigrante proveniente de la Prusia protestante, llamado George Stiepel, y un navegante y comerciante inglés llamado William Le Lacheur (Araya Pochet 1982, 22; 32). Stiepel fue el responsable de inaugurar (en 1832) las exportaciones significativas del grano hacia Europa; mientras que Le Lacheur fue el encargado de facilitar, hacia 1843, el establecimiento de una ruta directa para estas exportaciones. Ambos personajes se convertirían, a su vez, en fundadores y miembros de importantes firmas comercializadoras del grano establecidas en Costa Rica (Peters Solórzano 2004, 67).

Estos hombres, cabe recalcar protestantes, llegarían a ser personajes apreciados dentro escenario público costarricense. Al ser individuos claves tanto en la apertura del mercado europeo controlado por los ingleses, como en la consolidación de la actividad productiva que garantizó el acceso a dicho mercado, no tardaron en generar un impacto en la vida social del país. Una élite (en el gobierno) interesada en retribuirles su labor comercial se mostraría abierta a la influencia de estos comerciantes, no solo en el plano económico, sino también en el político y en el cultural (Nelson 1983). De hecho, en el apartado cultural ejercerían un rol de trascendental significación para la historia del protestantismo y de

la tolerancia religiosa en el país, pues se dice¹⁵ que fue gracias a la influencia directa de estos extranjeros, que el Estado costarricense empezaría a flexibilizar con mayor ahínco y celeridad sus políticas en materia de tolerancia religiosa.

Aunque sería un error de apreciación sociológica atribuirle el pleno crédito de un hito de tal magnitud a estos hombres, es constatable que el capitán Le Lacheur emprendió desde su llegada al país un proceso incipiente de evangelización de la población criolla y que se preocupó de crear condiciones para el asentamiento de la práctica protestante colectiva en el país. A este personaje, se le atribuye haber protagonizado la primera gran importación de Biblias a suelo nacional y también el haber intercedido ante el gobierno costarricense para que permitiera la celebración del primer culto protestante en el territorio nacional (Nelson 1983; 39; 60)¹⁶.

Es evidente, sin embargo, que estos personajes simplemente fueron parte de un proceso de cambio sociocultural más amplio. Tras ellos ingresaron al país grupos de inmigrantes protestantes (sobre todo ingleses y prusianos) que con su sola presencia en el país contribuyeron a consolidar la ruta de la apertura (comercial, cultural) a la que dio lugar la reinserción costarricense en los mercados mundiales.

La mayor parte de estos grupos llegaron a Costa Rica atraídos por las incipientes oportunidades comerciales que el país empezó a ofrecer desde la segunda mitad del siglo XIX, y casi todos ellos fueron muy bien recibidos por las élites costarricenses decimonónicas. Para estos últimos, al igual que para la mayor parte de las élites latinoamericanas de la época (Bastian 1994, 82), el fomento de la inmigración europea no solamente resultó económica y demográficamente deseable, sino que de hecho hizo parte de un plan tendiente a consolidar los lazos creados con los países centrales del sistema-mundo y destinado, por otra parte, a favorecer el «blanqueamiento» sistemático de las poblaciones criollas. De acuerdo con Soto-Quirós (2005), las élites costarricenses decimonónicas no solo imaginaban una Costa Rica blanca y culturalmente europea, sino que también realizaron esfuerzos para garantizar que tal impresión tuviera asidero en la realidad. Para ello, incentivaron la inmigración de familias europeas y desincentivaron, de forma consecuente, la llegada de personas negras

15 De acuerdo con Nelson (1983, 62) durante la primera mitad del siglo XII no hubo en Costa Rica «extranjero cuya palabra tuviera más peso ante el gobierno que la del Capitán Le Lacheur, quien tenía un interés especial en hacer posible la celebración de cultos protestantes. Por lo tanto, es muy probable que el haya desempeñado el papel más importante en la consecución de este derecho». De ahí que la primera iglesia protestante de Costa Rica le haya dedicado al Capitán una placa en la que se reconoce que gracias a sus esfuerzos el culto protestante se estableció en la república de Costa Rica.

16 De acuerdo con Nelson (1983, 39), «Le Lacheur no solo fue negociante emprendedor y filántropo interesado en el bien material y cultural de su prójimo, sino también cristiano consagrado y laico activo, que estaba profundamente preocupado por las necesidades espirituales de Costa Rica. Muchos años antes de llegar el primer misionero evangélico a Costa Rica, él distribuía Biblias en este país».

y asiáticas. Se trató de un imaginario a todas luces racista que defendía la superioridad natural de unos grupos sobre otros y que tomaba el color de la piel como indicador de tal jerarquización.

Como es de esperar, la llegada y el asentamiento de estos grupos en territorio nacional pusieron una presión importante sobre el modelo de intolerancia religiosa sobreviviente del período colonial. Los gobiernos de la época, conscientes de que un modelo tal constituía un serio obstáculo para la consecución de sus propósitos, en muy poco tiempo implementaron medidas para subvertirlo, si no de manera radical, al menos sí de forma moderada y paulatina; ello se vio reflejado tanto en una creciente apertura jurídico-constitucional hacia la introducción de nuevos cultos al territorio nacional, como en la suscripción de tratados de amistad y comercio que concedieron un trato especial en materia religiosa a los inmigrantes europeos (Nelson 1983, 26-29; 61-62).

Ta como se señaló en el capítulo anterior, la tolerancia política hacia la presencia de otras formas de cristianismo en el país formó parte de la mayoría de las cartas jurídicas fundamentales de la Costa Rica del siglo XIX. De un total de trece Cartas Magnas, solamente tres excluyeron de forma directa e intencionada el ejercicio permanente de otros cultos en el territorio nacional. El resto, en cambio, incorporó principios siquiera mínimos de tolerancia que hicieron posible (mas no siempre efectiva, claro está) la manifestación pública o privada de prácticas y creencias religiosas no católicas.

Sin embargo, no sería sino hasta las postrimerías de la primera mitad del siglo, 27 años después del advenimiento de la independencia, y justo en medio de la consolidación de los nexos comerciales entre Costa Rica y Gran Bretaña, cuando el ordenamiento jurídico del país empezaría a reconocer de manera explícita la existencia de expresiones religiosas alternativas y su derecho a existir. A partir de la Constitución Política de 1848, todas las cartas fundamentales que han normado al país hasta el día de hoy han consagrado la legitimidad de los cultos cristianos no católicos; ello a pesar de su trato preferencial hacia el catolicismo romano y de la confesionalidad que hasta hoy cobija al Estado costarricense.

Esta legitimación quedaría palmariamente ratificada en el tratado de «Amistad, comercio y navegación» suscrito por Costa Rica y Gran Bretaña el día 27 de noviembre de 1849 en la ciudad de San José; tratado que, además de normar las relaciones comerciales entre ambas partes, procuró garantizar derechos elementales para los comerciantes de la Corona británica en tierras costarricenses, entre los cuales se incluía el derecho a mantener sus propias creencias y sus prácticas religiosas. En el artículo XIII del tratado pueden corroborarse tales afirmaciones:

Los ciudadanos de la República de Costa Rica, y los súbditos de su Majestad Británica, que residan en cualquiera de los territorios, dominios o establecimientos de la otra parte, gozarán recíprocamente en sus casas, personas, y bienes de la protección del Gobierno, y continuarán en posesión de las garantías que actualmente tienen. No serán inquietados, molestados, ni

perturbados en manera alguna en razón de su creencia religiosa, ni en los ejercicios propios de su religión, ya dentro de sus casas particulares o en los lugares de culto destinados para aquel objeto; (...) con tal que respeten la religión de la Nación en que residan, así como la Constitución, Leyes y costumbres establecidas (Gobierno de Costa Rica 1892, 52).

Muy a pesar de que el artículo cobija a las dos partes contrayentes, salta a la vista que su afán primario era el de proteger los derechos de los súbditos de la Corona británica. Ello resulta claro cuando se toma en consideración la cultura conservadora que sobresalía en la Costa Rica de entonces, mucho menos proclive al pluralismo religioso que la británica, y las disparidades en la proporción de los intercambios poblacionales entre ambas unidades político-territoriales, pues era mayor la presencia británica en tierras centroamericanas que la costarricense en territorio sajón. La inclusión de esta disposición en un acuerdo de carácter eminentemente comercial no deja de presentarse como una manifestación paradigmática del efecto «pluralizador» que tuvo el desarrollo del capitalismo dependiente en el país sobre el campo religioso propiamente tal y sobre el conjunto de la cultura costarricense.

Esta primera flexibilización en el tratamiento de las expresiones religiosas alternativas al catolicismo por parte del Estado costarricense, desde luego no generó amplias repercusiones a corto plazo, tampoco implicó una ruptura definitiva del monopolio católico sobre el campo religioso, pero definitivamente sentó las bases para la emergencia del pluralismo religioso en el país. Más allá de la magnitud de su alcance poblacional y de su impacto inmediato en el sustrato fundamental de la cultura costarricense, bien cabe remarcar que este acontecimiento fue el antecedente de un cambio religioso de gran envergadura; el cual inevitablemente se aceleraría con el transcurrir del tiempo.

1.3. Influjo modernizador del protestantismo europeo en Costa Rica

La entrada en escena del protestantismo y la instauración de la tolerancia religiosa a nivel jurídico, por sí mismas no produjeron efectos inmediatos ni en la configuración de las adhesiones religiosas prevalecientes en el país, ni en el plano de las creencias religiosas dominantes entre la población autóctona; por aquel entonces un gran laicado católico. Obligados a desenvolverse en un espacio social que les resultaba tremendamente hostil y desfavorable (cuando menos desde el punto de mira religioso), los inmigrantes europeos protestantes optaron por asumir una actitud de ensimismamiento religioso que, entre otras cosas, les inhibiría a desarrollar actividades de carácter proselitista. A pesar de que no tardaron mucho tiempo en levantar sus propios sitios de culto ni en (re)construir sus referentes identitarios, las agrupaciones protestantes rara vez mostraron el interés de atraer hacia sus filas a la población costarricense autóctona. Estas tendieron a funcionar como verdaderas comunidades religiosas de carácter «étnico», en las cuales solamente tenían cabida personas de origen europeo.

Esta actitud hermética en el ámbito religioso contrastaría notablemente con su disposición a fungir como agentes de cambio económico y cultural. Conviene recordar que los europeos

de filiación protestante no llegaron a Costa Rica en calidad de misioneros religiosos, sino como empresarios en busca de oportunidades económicas (Nelson 1983; Herrera Balharry 1988; Peters Solórzano 2004). De manera tal que, fue primariamente en este ámbito de la realidad en donde harían sentir su influencia y en donde dejarían sus primeras huellas duraderas.

Amparados o no en una ética de corte religioso, lo cierto del caso es que el influjo de estos inmigrantes tuvo efectos trascendentales en el empuje de la aventura comercial costarricense decimonónica y en la consolidación de las formas de producción capitalista que perviven hasta la época contemporánea. Fue expresamente esta la «misión que les fue encomendada» por las nacientes burguesías agroexportadoras del país, en especial por las fracciones liberales sobresalientes dentro de estas élites, las cuales encontrarían en los inmigrantes europeos una oportunidad para dar impulso efectivo a sus proyectos modernizadores en materia económica, política, y por supuesto, sociocultural.

Aunque es un fenómeno insuficientemente investigado, hay pruebas de que la influencia de los europeos tuvo importantes repercusiones en el ámbito de la economía y en el de la cultura costarricense (Herrera Balharry 1988). En el primero de los planos, no solo fueron los encargados de abrir los canales directos de intercambio comercial con el viejo continente, sino que concomitantemente fueron los responsables de introducir buena parte del «espíritu empresarial» que garantizaría la permanencia temporal y el éxito de estos canales. Sin que fueran siempre justos en su trato, o siempre beneficiosos para los intereses nacionales, es innegable que jugaron un papel preponderante en el desarrollo de la dinámica agroexportadora que sentaría las bases del capitalismo costarricense (Ramírez Boza y Solís Avendaño 1979; Herrera Balharry 1988). Estos personajes destacaron como financistas, consignatarios, beneficiarios y/o como exportadores de café, y no tanto como productores directos del grano (Peters Solórzano 2004, 67). En su trayectoria empresarial, estos establecerían vínculos y sociedades con la oligarquía cafetalera de ascendencia hispánica y también conformarían importantes firmas comercializadoras del «grano de oro».

Si bien es impreciso pensar que toda la actividad cafetalera fue responsabilidad exclusiva de estos agentes extranjeros, la información con la que se cuenta permite afirmar que la relevancia de estos dentro de la dinámica cafetalera, eje de la economía costarricense durante más de un siglo, fue proporcionalmente más preponderante que el de cualquier otro conjunto poblacional (Hall 1976). Lo anterior presupone el nivel de éxito que lograron alcanzar en el ámbito empresarial; también, de manera indirecta, la influencia que pudieron haber ejercido en el despliegue de este sub-campo de la economía. De acuerdo Carolyn Hall (1976):

Como caficultores, los extranjeros y sus descendientes llegaban sólo al uno por ciento del total nacional en 1935, pero poseían un 14,5 por ciento de la tierra sembrada con ese producto. Es aún más impresionante el dominio que alcanzaron como beneficiarios. En 1850, el procesamiento del grano estaba casi enteramente en manos de las familias importantes costarricenses.

Los extranjeros procesaban solamente un cinco por ciento del café para la exportación. Sin embargo, a finales del siglo, más del veinte por ciento de los beneficiarios y exportadores eran extranjeros. Ese grupo fue adquiriendo fuerza y llegó a ser más dominante aún en 1935. En esa fecha casi la tercera parte de los beneficiarios eran extranjeros o descendientes de aquellos inmigrantes que llegaron a Costa Rica después de 1840. Estos beneficiarios poseían algunas de las instalaciones más grandes y juntos procesaban el 44 por ciento de la cosecha del país (p.p. 52-53).

Con mayor o menor conciencia, los grupos migrantes de origen europeo jugaron un papel crucial en la modernización de la sociedad costarricense, pues fueron protagonistas de primer orden en los procesos que harían de la economía criolla un ámbito social cada vez más complejo y racionalizado. Quizás sin proponérselo, contribuyeron a impulsar un poderoso flujo modernizador que llegaría a tener importantes efectos en la esfera económica, que recién acabó de consolidarse en tanto tal a través de la penetración del capitalismo agrario, pero sobre todo en las instituciones, en las prácticas y en los imaginarios sociales. Tanto el desarrollo del capitalismo, como el de la institucionalidad pública que este contribuyó a modelar, tuvieron una particular repercusión en el ámbito de la cultura¹⁷. Con su crecimiento ciertos espacios de la realidad empezaban a funcionar al margen de la tutela católico-religiosa y la organización religiosa del mundo social costarricense, por otra parte, comenzaría a perder su «estructura de plausibilidad»¹⁸.

Esta influencia modernizadora ejercida por los inmigrantes europeos en la vida social costarricense adquiere especial verosimilitud cuando se toma en consideración que estos, además de haberse involucrado en menesteres de índole económica, también participaron de manera activa en asuntos de carácter político y cultural. Su estatus de élite en el primero de los terrenos, así como la afinidad que mantenían con relación al proyecto sociopolítico impulsado por las fracciones liberales instaladas entre los grupos dirigentes de la Costa Rica del siglo XIX, otorgó a los foráneos la posibilidad de insertarse de manera exitosa, y hasta cierto punto privilegiada, en los ámbitos políticos de decisión. Estos llegaron a ocupar

17 De acuerdo con Molina Jiménez (2002, 327), la penetración en el país de la Ilustración, del liberalismo y de la economía política inglesa «no tardaron en desafiar, directamente, el cosmos católico y la autoridad clerical». Según él, el capitalismo, «al edificar una superestructura propia a partir de la que existía durante la colonia, apostó sin vacilar por la ganancia, no por la caridad; por el código, no por la Biblia; por el Estado, no por la Iglesia; por el legista, no por el cura; por el progreso, no por el paraíso».

18 De acuerdo con Peter Berger (2006) una estructura de plausibilidad es aquello que le da soporte objetivo y subjetivo a los mundos socialmente construidos. Para que una idea o conjunto de ideas tenga asidero efectivo debe tener relación sistemática con la forma en que se organiza la sociedad y con las actividades que tienen lugar en ella. La modernización capitalista representó una fuerza histórica que, al menos en Occidente, socavó las estructuras de plausibilidad de aquellos mundos que tenían a lo religioso como principal soporte de legitimación de los mundos sociales. Según Berger (2006, 76), cuando por algún motivo una estructura de plausibilidad deja de estar intacta o pierde su continuidad, «el mundo religioso comienza a tambalearse y su realidad deja de autoafirmarse como una verdad evidente».

cargos diplomáticos, puestos ministeriales, y diputaciones en diferentes gobiernos de la República desde la segunda mitad del siglo (Herrera Balharry 1988).

Tal como bien lo ha documentado Herrera Balharry (1988), durante la segunda mitad del siglo XIX, fue común encontrar a los europeos de origen alemán involucrados en algunas de las más prometedoras actividades económicas de la época, y a la vez, era frecuente hallarlos posicionados, de forma protagónica, en áreas estratégicas del devenir sociocultural de la Costa Rica de entonces. En el primero de los campos, el autor citado da cuenta de la importante participación alemana en la actividad cafetalera, en el incipiente y artesanal sector industrial, en la venta de mercaderías importadas, y en el sector financiero de la economía, mientras que en el segundo de los campos destaca la implicación que estos tuvieron en áreas tan diversas como la administración pública, la dirección de obras de infraestructura pública, la educación estatal, la práctica científica, la medicina, la diplomacia, e incluso, en el desarrollo de la francmasonería; práctica que creció de forma paralela al protestantismo latinoamericano (Bastian 1990) y que de hecho fue asumido por la Iglesia como una de las más grandes amenazas para el mundo católico tradicional (Sánchez Solano 2010, 43-47).

Pese a que resulta difícil precisar hasta qué punto su labor estuvo orientada por principios religiosos, es posible constatar la participación que algunos de los inmigrantes europeos de filiación protestante tuvieron en las reformas educativas llevadas adelante por los gobiernos liberales durante el siglo XIX. Sea como fuere, a muchos de estos personajes se les otorgó la confianza de ejercer roles clave en medio de un proceso que destacó por su gran afán transformador, en primera instancia del ámbito educativo formal, deficiente hasta bien entrado el siglo, pero principalmente de la cultura y de las formas fundamentales de organización y legitimación del mundo social. Todo indica que, en un proyecto que se concibió como un esfuerzo a distanciarse drásticamente de las mentalidades coloniales y del monopolio católico sobre el campo, los inmigrantes de raigambre protestante fueron considerados, por las élites liberales, agentes portadores de valores y visiones de mundo favorables a la modernización de la educación costarricense y a la consecución del anhelado cambio de mentalidades (Bastian 1990).

Sin duda alguna, esta presunción se originó a partir de la imagen idealizada que las élites liberales se habían forjado de los centros capitalistas europeos; por el anhelo de imitarles en sus formas de organización política, económica y social. Algunos miembros de las élites decimonónicas incluso tuvieron contacto directo con estos países, siendo el caso más emblemático entre ellos el de Mauro Fernández Acuña, a quien se le considera el artífice intelectual y político de la reforma educativa en toda su radicalidad.

Mauro Fernández Acuña, quien en efecto fue el encargado de liderar e idear en lo fundamental el proceso de reforma educativa realizado durante la última parte del siglo XIX, no solo pasó breves períodos de su vida en Europa (particularmente en Inglaterra, en donde incluso ejerció la abogacía) (Escuela Normal de Costa Rica 1915, 20; 22; Azofeifa Bolaños

1955, 123), sino que de hecho fue en este continente en donde acabó de completar su formación humanística e intelectual. Particularmente notable fue la influencia que sobre él ejerció la corriente positivista europea de finales de siglo, en especial la derivada del pensamiento de Herbert Spencer (Escuela Normal de Costa Rica 1915, 55); corriente que, como es bien sabido, tuvo una influencia bastante generalizada sobre el anticlericalismo que se extendió por toda América Latina durante el apogeo del liberalismo (Dussel 1992, 140-147).

Aun cuando existen razones para pensar que Mauro Fernández, a raíz de su racionalismo humanista, demostró poca simpatía por las expresiones religiosas de corte clerical, esto no le impidió valorar positivamente los potenciales aportes político-culturales de las manifestaciones religiosas no dogmáticas. Como sucedió en la mayor parte de los países latinoamericanos en donde tuvo incidencia efectiva el liberalismo (Bastian 1994, 68-105), las élites costarricenses de finales del siglo XIX y principios del siglo XX no reprobaron al protestantismo, de hecho, lo concibieron como un aliado estratégico en su lucha por llevar adelante el proyecto de instauración de un nuevo orden civilizatorio. Aunque ello no se manifestó con la misma fuerza en Costa Rica que en otros países del continente, en los que incluso fueron creados múltiples escuelas y colegios protestantes (Bastian 1994, 129-135)¹⁹, la realidad del caso es que sí encontró diversas formas de concreción indirecta.

Para acometer la ambiciosa, y de cierta manera revolucionaria, reforma educativa puesta en marcha durante el periodo 1885-1886, el gobierno de Bernardo Soto Alfaro juzgó imperativo invertir cuantiosas sumas de dinero en la construcción de nuevos planteles educativos, y al mismo tiempo necesaria la contratación de personal extranjero que pudiera proporcionarle cierta celeridad a los cambios. De acuerdo con Nelson (1983), para reclutar a los maestros necesarios para emprender la reforma,

(...) don Mauro [Fernández] envió a un amigo a Suiza, «país escogido por sus ideas educativas progresistas y porque su tamaño y geografía hacían similares sus problemas a los de Costa Rica». Los maestros fueron contratados casi todos en las zonas francesa y alemana, siendo ambas de cultura protestante (p.51).

A partir de esta iniciativa, vinieron a trabajar en el desarrollo de la educación costarricense ciudadanos suizos de la talla de Renard Thurmann, Luis Schonau, William Phillipin, Juan Sulliger, Adolfo Tonduz, Paul P. Piguet, Estela Biolley, Juan Pradier, Arturo Dedie, Samuel Montandón, Pablo Biolley, Enrique Pittier, Juan Rudin, y Gustavo Michaud (González Flores 1921, 293-302); hombres y mujeres que contribuirían, cada cual a su manera, tanto

19 De acuerdo con Bastian (1994, 132) entre «1880 y 1920, en toda Latinoamérica hubo escuelas y colegios protestantes en las ciudades más importantes, fundados principalmente por metodistas, presbiterianos, bautistas, congregacionalistas y cuáqueros».

a propulsar el proyecto educativo concebido por Mauro Fernández y compañía, como a potenciar el desenvolvimiento general de la práctica científica en el país.

Personajes como Pablo Biolley, Enrique Pittier, Juan Rudin y Gustavo Michaud, que ingresaron al país entre 1886 y 1889, colaboraron en las más importantes iniciativas educativas y científicas de la época, y en múltiples ocasiones las lideraron; tales fueron los casos de Juan Rudin, quien llegó a ser director del Colegio San Luis Gonzaga de Cartago (González Flores 1921, 300), y el de Gustavo Michaud, quien además de haber ejercido como profesor de ciencias en el Liceo de Costa Rica y en la Escuela Normal de Costa Rica, fue también director de la Escuela de Agricultura (González Flores 1921, 171). Existen suficientes pruebas para afirmar, asimismo, que estos cuatro hombres en particular profesaban la fe protestante o cuando menos simpatizaban con ella (Nelson 1983, 51-53).

Particularmente notable resulta, en la línea de la argumentación que se ha desarrollado, la participación de la inglesa Marian Le Cappellain al frente del Colegio Superior de Señoritas durante cerca de 20 años ininterrumpidos. La señora Le Cappellain, quien fuera cuñada del propio Mauro Fernández y de quien se sabe era protestante, dejó una legado indeleble en uno de los más importantes planteles de educación surgidos a partir de la reforma educativa liberal decimonónica, no tanto en el plano pedagógico, en el que se dice no destacó demasiado (González Flores 1921, 264), sino en lo relativo a la inculcación de valores, normas y visiones de mundo entre las jóvenes costarricenses de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Pese a que se sabe poco del lugar que ocupó el credo protestante en la práctica educativa de estos y otros personajes, es posible afirmar con seguridad que su afiliación religiosa fue suficiente para despertar el celo y la animadversión del clero católico. Tal como lo registra Vargas Arias (1991), el obispo Thiel llegó al punto de recomendar en una de sus cartas pastorales de 1890 el no envío de niños y niñas «a escuelas dirigidas por maestros o maestras protestantes o librepensadores, menos aún a las escuelas cuyo personal docente está constituido en su mayor parte de protestantes o librepensadores» (p. 196). Con lo cual queda constancia, una vez más, del efecto transformador que tuvo en el país la penetración cultural de los inmigrantes europeos de filiación protestante, si no conforme a sus prácticas religiosas particulares, sí a causa de su privilegiado posicionamiento en ámbitos destacado de la sociedad costarricense de finales del siglo XIX.

2. El protestantismo evangelical en Costa Rica

2.1. Los orígenes del movimiento misionero en los Estados Unidos

En contraste con el panorama prevaleciente durante los años inmediatamente posteriores al ingreso del protestantismo al país, durante el cual los acólitos de esta rama del cristianismo se mostraron más bien apáticos en temas de evangelización, las postrimerías del siglo XIX costarricense presenciarían el surgimiento vertiginoso de una corriente de ascendencia

protestante que se caracterizaría por su profundo y decidido afán evangelístico. A diferencia de sus predecesoras, esta nueva corriente no vino impulsada desde el viejo continente, tampoco estuvo orientada por las formas de protestantismo prevalecientes en este; fundamentalmente, esta llegó al país propiciada por el ímpetu evangelizador de carácter internacional que se había instalado en buena parte de las denominaciones cristianas estadounidenses después de los grandes avivamientos religiosos que tuvieron lugar en esta nación en diferentes momentos de los siglos XVIII y XIX y por la particular visión de mundo que tendió a ser dominante entre ellas por aquellos días.

Aún con toda la importancia que revistió la impronta del protestantismo histórico en la constitución de los principales rasgos de la nación norteamericana, hoy se sabe que este encontraría en ella un desarrollo muy particular. Antes que en expresiones religiosas totalizantes y monopólicas, corrientes como el luteranismo, el calvinismo y el anglicanismo, todas ellas de matriz europea, llegarían a constituirse, dentro del contexto estadounidense, en fuentes inspiradoras de nuevas y variadas formas de religiosidad cristiana. Ellas darían pie a la aparición de inéditas formas institucionales de protestantismo, y en especial darían cabida, aún en contra de sus intenciones primarias, a la irrupción efectiva de modos alternativos de vivenciar y concebir el cristianismo en el mundo.

Dentro de las nuevas religiosidades que surgirían en los Estados Unidos, o que encontrarían un especial despliegue en ese país²⁰, a pesar de ser de origen foráneo, hubo una que destacaría por la amplia y revolucionaria influencia que llegaría a ejercer sobre el campo protestante y religioso de esta nación, y, en general, sobre el comportamiento general del cristianismo alrededor del orbe. Se trató este de un movimiento de restauración religiosa que llegaría a atravesar a las distintas ramas establecidas de protestantismo y que provocaría, así mismo, una multiplicación sin precedentes de sus vertientes, proceso que daría origen a la mayor parte de los cristianismos que hegemonizan los escenarios religiosos de las sociedades contemporáneas (Hutchinson y Wolff 2012, 25-36).

Con fuertes raíces histórico-teológicas en el puritanismo inglés, en el presbiterianismo escocés, en el anglicanismo británico, en el pietismo alemán y en el metodismo surgido durante las primeras décadas del siglo XVIII, este movimiento, que llegaría a ser conocido como evangelicalismo (Hutchinson y Wolff 2012), surgió en medio de dos de los más grandes procesos de revitalización religiosa que conociera el mundo occidental en el transcurso

20 En sentido estricto, los orígenes del evangelicalismo contemporáneo pueden rastrearse hasta la década de 1730 en el Atlántico Norte angloparlante (Hutchinson y Wolff 2012, 25). De hecho, sus contornos se prefiguraron primero en las islas Británicas, que en los propios Estados Unidos, como bien lo ha mostrado el historiador David Bebbington (2005). Sin embargo, fue en las Trece Colonias que después conformarían la nación estadounidense en donde este movimiento terminaría de conformarse y de desarrollar todas sus potencialidades. Durante el siglo XIX los Estados Unidos pasaron a ser el epicentro del movimiento y sus principales promotores alrededor del mundo.

de los tres últimos siglos (Baker 2005, 358-362; 421-422). Estos procesos, conocidos popularmente con el nombre de primer y segundo Gran Despertar, se caracterizan por haber causado un profundo cuestionamiento de aspectos medulares de la dogmática imperante en las iglesias protestantes establecidas de la época y, al mismo tiempo, por haber puesto en duda el valor de las formas de ritualidad dominantes entre ellas (González 1994, 321). Los grandes despertares (en particular el primero de ellos), fueron interpretados por sus precursores como un efecto de la inspiración del Espíritu Santo y matizaron el extremo formalismo que se encontraba instalado entre los protestantismos históricos, con lo cual también consiguieron que estos últimos se mostraran muchos más asequibles al común de los laicos.

A pesar de haber sido fenómenos de masas con extensas repercusiones sociales, dichos despertares igualmente se distinguieron por haber promovido un protestantismo de índole experiencial, hasta cierto punto individualista (Noll 1992, 103-105). Entre sus principales énfasis, se encontraban la promoción de la salvación individual, el fomento de estilos personales de vida en plena consonancia con la moralidad cristiana y con la necesidad humana de redención, y la propagación de una fe en Cristo vivencial, sentida hasta sus últimas consecuencias existenciales.

Incentivados por sus propias experiencias de fe, por su renovado fervor religioso y por su propio y vívido autoconvencimiento en la necesidad de una reforma del cristianismo de tradición protestante, los promotores de estos movimientos se dieron a la tarea de extender la «nueva revelación» primero a lo interno de las iglesias establecidas, y entre los miembros de estas, y posteriormente se vieron compelidos a propagarla entre las grandes masas poblacionales de habla inglesa a ambos lados del Atlántico (Noll 1992, 169). Decididamente persuadidos de encontrarse en posesión de una verdad incontestable, estos agentes transformadores asumieron la misión de irradiar el renovado espíritu que se había apropiado de ellos entre sus congéneres; para lograrlo realizaron intensivas campañas evangelizadoras de carácter masivo e itinerante; con las cuales finalmente desataron el gran sentimiento revitalizador de amplio alcance que se recoge, o al menos intenta recogerse, bajo la noción de Gran Despertar.

El primero de estos avivamientos, que encontraría su apogeo entre la cuarta y la quinta década del siglo XVIII (1730-1740), se manifestó de manera especialmente exitosa en las colonias del centro (Delaware; New Jersey; New York; Pennsylvania) y el sur (Carolina; Georgia; Maryland; Virginia) de las Trece Colonias británicas en América, y tuvo notables repercusiones tanto en las corrientes religiosas de mayor tradición dentro del mundo colonial inglés (Presbiterianos, Congregacionalistas y Neerlandeses Reformados; todas de orientación calvinista), como en expresiones religiosas que hasta ese momento habían tenido carácter de minorías y una posición más bien subordinada dentro del campo religioso.

Este último fue el caso de las congregaciones de orientación bautista y en menor medida de las corrientes metodistas. A pesar de que los bautistas en principio se mostraron un poco reticentes ante este avivamiento, a larga fueron sus más importantes beneficiarios. Estos se vieron irónicamente favorecidos por su posición minoritaria dentro del escenario religioso, pues gracias a ella lograron recoger parte del descontento que se generó en el interior de las denominaciones hegemónicas, y por la afinidad que muchos de los rasgos del avivamiento encontraron en la teología bautista, particularmente en lo atinente a la experiencia de conversión, pues los bautistas, a diferencia de la mayor parte de las denominaciones protestantes de la época, no creían en el bautismo de infantes, si no en el de personas adultas y conscientes (González 1994, 322). Por su parte, el metodismo, que se recién se abría paso entre las Trece Colonias, en gran parte gracias a las prédicas de George Whitefield, contribuyó a modelar teológicamente el movimiento y en virtud de tal aporte preparó la ruta de su crecimiento futuro.

Además de cierta afinidad socio-teológica, estos movimientos encontraron en el espíritu del primer Gran Despertar un acicate que los llevaría a involucrarse, algunas décadas más tarde, en la expansión territorial de los Estados Unidos hacia el oeste del continente. Absortos en el gran afán evangelizador aparejado al avivamiento, tanto metodistas como bautistas asumieron la tarea de proveer a los colonos de un acompañamiento espiritual permanente (González 1994, 322). Con ello, no solo se agenciaron un crecimiento inédito, sino que al mismo tiempo se allanaron el camino que les llevaría a convertirse, algunos años después, en las denominaciones más influyentes, del campo protestante estadounidense; sobre todo en los llamados territorios de colonización tardía (Russel 2012, 20).

El gran avivamiento se considera el acontecimiento precursor de la obra evangélica que llega hasta épocas contemporáneas. Este construyó la base de los énfasis doctrinarios que sustentan aún hoy al movimiento y contribuyó a conformar el modelo de expansión evangelístico-misional tan propio de dicha tradición. Pese a sus limitados alcances espaciales y temporales, esta primera ola restauracionista se convirtió en el *ethos* constituyente del desarrollo protestante en la América sajona. A partir de su impronta, el protestantismo norteamericano no abandonaría jamás el ideal de avivamiento religioso-espiritual; ni tampoco el expansionismo evangelizador que lo llevó a crecer en primera instancia. El primer ideal resultó especialmente relevante en aquellos momentos de la historia religiosa estadounidense en los que llegó a percibirse un «estancamiento» espiritual o en los cuales dicha sociedad parecía estarle dándole la espalda a la práctica religiosa.

Más importante aún para el avance intensivo del movimiento evangélico tanto en Norteamérica como en el mundo, sin embargo, fue el segundo avivamiento experimentado por este entre la última década del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Conocido con el nombre de Segundo Gran Despertar, el nuevo «renacer» religioso logró llevar a niveles inusitados todas las potencialidades desatadas por el primero de los despertares. Este sería capaz de propagar la «la buena nueva» de la salvación entre una cantidad mayor de personas; y, por

si fuera poco, causaría una multiplicación sin precedentes de las organizaciones religiosas alineadas con la idea de profundizar esta actividad evangelizadora (Noll 1992, 166-170; Russell 2012, 20-22).

Surgido apenas unos años después de la exitosa lucha por la independencia llevada adelante por las Trece Colonias, y promovido por los profundos cambios sociales que se produjeron en lo sucesivo, sobre todo a raíz del avance intensivo del capitalismo industrial y de la expansión de la nueva nación hacia los territorios ubicados al oeste de las Trece Colonias originales, el renovado impulso evangelístico resultó ser un mecanismo adaptativo a disposición tanto de las poblaciones instaladas en tierras estadounidenses como de las oleadas de inmigrantes de origen europeo que se integraron a la fiebre colonialista desatada por la independencia. En medio de tales procesos, las denominaciones evangélicas reforzaron su compromiso de acompañar moral y espiritualmente a los colonos en su empresa expansionista (Russell 2012, 33) y, de manera correlativa, se convirtieron en una respuesta parcial a las consecuencias no deseadas de la vertiginosa modernización económica a la que fue sometida la sociedad norteamericana durante el largo siglo XIX. Gracias a esto, se transformaron también en factores modeladores de nuevas dinámicas sociales (Howe 2007, 188-195).

Además de desempeñarse como dispositivos funcionales al control moral y conductual de las poblaciones (Howe 2007, 188-195), principalmente en lugares donde el Estado no había arraigado aún de forma significativa, las denominaciones evangélicas que experimentaron la influencia del despertar, cumplieron a su vez labores de carácter filantrópico. En medio de un contexto de grandes transformaciones, casi todas las denominaciones pusieron sus capacidades al servicio de las necesidades más acuciantes de las poblaciones, tanto de aquellas que se arrojaron a la conquista del «oeste», como de otras que no habían logrado agenciarse un lugar preferencial en el tren del «progreso» capitalista que por aquel entonces atravesaba a toda la sociedad estadounidense.

El acompañamiento espiritual brindado por las distintas agrupaciones evangélicas, así como el trabajo asistencial que fue desempeñado por casi todas ellas, sin duda alguna contribuyeron a apuntalar el ethos nuclear de la religiosidad estadounidense, y enfáticamente aportaron importantes elementos a la conformación del sentimiento de unidad que por aquellos días era requerido por la nación. Sobre la base de una propuesta evangelizadora de alcance y pretensiones masivas, y amparadas en un estilo directo de acercamiento socio-pastoral, estas agrupaciones lograron generar efectos que no necesariamente estaban contemplados dentro de sus respectivos programas.

Las prédicas multitudinarias e itinerantes que constituían el fundamento de sus métodos de evangelización, por ejemplo, no solo fueron eficaces para propagar el avivamiento religioso y para «alejar de la perdición» a millares de personas, también resultaron ser plataformas adecuadas para el encuentro humano y la generación de formas más o menos perdurables

de sociabilidad²¹ (Noll 1992, 167; González 1994, 330). En la mayor parte de los territorios de colonización tardía, estas prédicas representaban entonces la única fuerza capaz de aglutinar masivamente a las poblaciones que se hallaban esparcidas a lo largo y ancho de la cada vez más extensa frontera estadounidense.

Asimismo, los principales elementos teológicos que conformaban el movimiento, y la forma dominante a través de la cual las distintas agrupaciones evangélicas se acercaban a las personas, contribuyeron a mitigar algunas de las más evidentes contradicciones intergrupales que por aquellos tiempos afectaban a la estructura social estadounidense. A partir del hecho que un buen número de predicadores hayan sido hombres laicos con nula, escasa o limitada formación teológica, por ejemplo, se deduce que el avivamiento transcurrió lejos de la tutela monopólica de las clases sacerdotales; además, es revelador del carácter democrático, o más bien democratizante, que hizo parte de este (Hatch 1989, 8-11; 44-46).

La convicción que se encargó de difuminar el avivamiento entre las clases más desposeídas de la sociedad estadounidense fue la certeza de que cualquiera, sin importar sus condiciones materiales o su estatus social, podía convertirse, sin mayor trámite o mediación, en vehículo digno del poder de Dios, o bien, en beneficiario directo de su gracia. El avivamiento, en este sentido, se alimentó de insatisfacciones ya instaladas entre algunas clases sociales, y de manera simultánea brindó a tales clases herramientas actitudinales para enfrentarlas y eventualmente para asimilarlas de manera propositiva (Hatch 1989).

No obstante, a nivel de las consciencias el efecto más radical del avivamiento vino aparejado a la gran transformación que este logró operar en las doctrinas calvinistas, y en general puritanas, que habían sido hegemónicas en el escenario religioso estadounidense durante las primeras etapas de su desarrollo. Dada su orientación fundamentalmente metodista y bautista (Noll 1992, 169), el Segundo Gran Despertar proporcionó los principios para que el evangelicalismo se distanciara tendencialmente de las doctrinas calvinistas que sostenían el carácter predeterminado e inalterable de la salvación y la irremediable depravación del ser humano. Como línea general, este avivamiento tendió a privilegiar las doctrinas arminianistas que postulaban la salvación «en el más allá» y la redención «en este mundo» como posibilidades al alcance de todos los seres humanos (Noll 1992, 170); y paralelo a ello, la idea según la cual la fe auténtica y la devoción eran prerequisites para conseguir estos

21 Paradigmática, en este sentido, fue la famosa reunión de Cane Ridge (Kentucky) en 1801. Se trató de una reunión que fue convocada por congregaciones presbiterianas de origen escoces e irlandés con el propósito de celebrar masivamente algunos de los más importantes actos rituales que en aquel entonces eran suscritos por estas agrupaciones, lo cual en la práctica acabó por darle cabida también a otras expresiones del evangelicalismo norteamericano, en particular al metodismo y al movimiento bautista. La celebración atrajo a más de 10.000 personas y en su concreción pasó a ser una especie de campamento de corte espiritual, cuya duración se extendió durante varios días.

bienes. Pese a que el cambio de énfasis todavía exigía una observancia moral estricta, como lo hacía el viejo calvinismo²², este propició una democratización efectiva de la salvación.

Para trasladar todo este ímpetu espiritual y la voluntad evangelizadora que se había instalado entre ellas a modo de vocación providencial, las múltiples denominaciones influidas por el avivamiento empezaron a formar, ya desde inicios del siglo XIX, sociedades voluntarias de carácter misional. En primera instancia, crearon asociaciones de tipo doméstico, tales como la *Society for the Propagating the Gospel among the Indians and others in North America* (1787) (Russell 2012, 10), cuyo propósito explícito fue llevar el evangelio a las poblaciones originarias del subcontinente norteamericano, a las que por supuesto los colonos de raigambre europea consideraban paganas e incivilizadas (Conroy-Krutz 2015). Y, posteriormente, organizaron misiones de mayor alcance a través de las cuales pretendieron evangelizar la cada vez más extensa «frontera» oeste del país y poblaciones ubicadas fuera del territorio estadounidense. Sobre la base de este «impulso providencial», se cimentan asociaciones como la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1810), la *American Baptist Missionary Union* (1814), la *American Bible Society* (1816), la *Board of Missions of the Cumberland Presbyterian Church* (1818), la *Missionary Society of the Methodist Episcopal Church* (1819), y la *Domestic and Foreign Missionary Society of the Protestant Episcopal Church in The United States* (1821) (Gracey 1889, 309-404).

Estas misiones, que en un principio dirigieron sus esfuerzos a los territorios estadounidenses de colonización tardía y a evangelizar civilizaciones como la India, tal y como lo hacían previamente algunas misiones británicas (González y Cardoza 2008, 212-232; Hutchinson y Wolffe 2012, 75-82), no tardarían mucho tiempo en diversificar los objetivos de su actividad evangelizadora. Durante el siglo XIX, fueron constituidas más de 25 misiones estadounidenses de carácter protestante que se encargarían de llevar el mensaje de «salvación» a prácticamente todo el orbe; originalmente, estas solamente tomarían en consideración a los territorios no cristianizados de Asia y África, pero con posterioridad desarrollarían también el interés de recristianizar algunas de las más importantes zonas de tradición católica del mundo occidental. Ni Europa ni América Latina lograrían sustraerse a este influjo (González y Cardoza 2008). Respecto a los primeros avances misioneros a territorios latinoamericanos, Arturo Piedra Solano (2000, 2) argumenta que «América Latina fue excluida de los programas de evangelización que las misiones [protestantes] desarrollaron después de la segunda mitad del siglo XIX». Este temprano descuido en buena parte estuvo condicionado por la

22 De acuerdo con Hutchinson y Wolff (2012), la tensión entre calvinismo y arminianismo es constitutiva de la experiencia evangélica contemporánea. Pese a que el movimiento tendió a recostarse fundamentalmente sobre la segunda de las tendencias, el calvinismo nunca dejó de tener influencia sobre su desarrollo. Históricamente lo que ha tendido a prevalecer es un acercamiento práctico entre ambas tendencias; la tensión no resuelta entre ellas parece haber derivado en una moderación pragmática de sus respectivos énfasis (Hutchinson y Wolff 2012, 39).

presencia del catolicismo en el subcontinente latinoamericano y por el cariz cristiano que esta región ya ostentaba. Con el paso del tiempo, sin embargo, las misiones cambiaron su parecer pues, aunque continuaron reconociendo la huella del cristianismo católico en la región, empezaron a denunciarle como un cristianismo no verdadero y como una fuente de posible perdición para las poblaciones latinoamericanas. Con ello, muy pronto fueron capaces de justificar sus arrestos evangelizadores en los países hispanohablantes de tradición católica (Piedra Solano 2000, 59-63).

Sin embargo, es importante hacer notar que este avance misionero hacia América Latina no se dio de manera decidida hasta que los Estados Unidos se consolidaron como la principal potencia del continente americano. A pesar de que autores como Justo González y Carlos Cardona (2008, 224), se han apresurado en señalar con relativo acierto, que la vocación misionera de los Estados Unidos fue cronológicamente anterior a la consolidación del imperialismo político-económico en esta nación, lo cierto es que en el caso particular de América Latina ambos fenómenos coincidieron en el tiempo.

Para la época en la que estas misiones inician, los Estados Unidos eran una nación en proceso de consolidación que si bien se encausaba ya hacía la ruta del imperialismo (Weeks 1996), no contaba todavía con las capacidades económicas ni políticas para hacer efectivas sus pretensiones (Perkins 1993, 147-169). En ese momento, dicho país se recuperaba de los efectos producidos por la guerra de independencia, la cual le permitió emanciparse del entonces Reino de Gran Bretaña, y al mismo tiempo, tuvo que lidiar con la realidad de un mundo dominado por múltiples potencias colonialistas.

En el continente americano, que de hecho llegó a ser su primer y principal objetivo geopolítico, los Estados Unidos tuvieron que afrontar la decrepita dominación que el Imperio Español mantenía, incluso a inicios del siglo XIX, sobre la mayor parte de los territorios de la región. Además, debieron desafiar nuevamente, esta vez por motivos distintos, al Imperio Británico y la hegemonía que este había logrado desarrollar, desde la segunda década del siglo XIX (Quesada Monge 2012, 57), sobre América Latina y el Caribe. No es difícil advertir que estos factores constituyeron obstáculos efectivos para el avance norteamericano sobre el continente y es probable que las expediciones misioneras de carácter evangélico hayan estado significativamente condicionadas por tales circunstancias.

Las primeras incursiones misioneras evangélicas de origen norteamericano en la América Latina, de las cuales se tiene noticia, datan de la séptima década del siglo XIX (Bastian 1994, 106-107); de lo cual se deduce que estas iniciaron apenas unos años después que los Estados Unidos entraran, ahora sí de forma explícita y agresiva, a la disputa interimperialista por la hegemonía sobre el continente americano. Para ese entonces, se había enunciado con toda claridad teórica y aspiracional la voluntad de dominación estadounidense, que en un inicio, y de manera irónica, se proclamó a modo de política en contra del colonialismo europeo en el continente americano, y simultáneamente, se habían consumado ya las

primeras manifestaciones concretas de esta voluntad. Conviene recordar que, escasos 15 años antes, los norteamericanos habían logrado concretar, a través de un cruento enfrentamiento bélico, la usurpación de buena parte del territorio mexicano; acto que bien puede interpretarse como el comienzo de un primer ciclo de intervencionismo estadounidense en tierras latinoamericanas y caribeñas, el cual no concluiría hasta la expulsión de los españoles de las Antillas en 1898 (Quesada Monge 2012, 110; Hopkins 2018, 337).

De 1850 en adelante, los Estados Unidos se dedicaron a «suplir» el vacío imperial dejado por el Imperio Español tras la pérdida de sus colonias y a disputar, no tanto en el terreno bélico como en el comercial, la hegemonía ejercida por los británicos sobre los jóvenes Estados latinoamericanos (Quesada Monge 2012). Más allá de los vínculos explícitos que pudieran o no existir entre el avance del imperialismo estadounidense y la incursión de las misiones en las antiguas colonias hispánicas, no deja de ser pertinente denotar la gran coincidencia temporal que existió entre ambos fenómenos (Hutchinson y Wolff 2012). Para empezar, es importante señalar que una parte significativa del soporte ideológico que ayudó a prefigurar el despliegue histórico del expansionismo norteamericano fue suministrada por éticas e imaginarios de corte religioso cuya matriz de origen es posible identificar ya entre los primeros colonos puritanos provenientes de Inglaterra (Tuveson 1968; Stephanson 1995; Conrad 1998).

Ideas tan extendidas y poderosas en la historia de los Estados Unidos como la del Destino Manifiesto, acuñada en 1845 por John L. Sullivan para legitimar de modo transcendentista la usurpación de parte del territorio de México, fueron la síntesis de antiguos y arraigados imaginarios que le atribuían a la nación estadounidense tanto un origen providencial, como una presunta misión en el mundo procurada y encomendada por el mismo Dios (Tuveson 1968; Stephanson 1995; Conrad 1998). Por otro lado, resulta perfectamente plausible sostener que, debido al avance material del expansionismo, esta visión de carácter religioso, lejos de desaparecer, adquirió potencia, pues encontró en dicho proceso una vía adecuada para extenderse a niveles hasta ese entonces insospechados. En buena medida, el éxito imperialista conseguido por la nación estadounidense en el transcurso del siglo XIX fue leído, por la población de este país, y por las organizaciones religiosas presentes en él, como una señal confirmatoria de su carácter divino, y por ende, providencial.

No obstante, lo anterior no quiere decir que todas las misiones evangélicas que se lanzaron a la conquista espiritual de la América Latina a partir de la segunda mitad del siglo XIX hayan sido plenamente conscientes de todas las aristas e implicaciones del proceso expansionista del cual fueron copartícipes; así como tampoco es posible, por impreciso y reduccionista, afirmar que estas hayan estado siempre a favor de los métodos utilizados por el gobierno de su país para acercarse al subcontinente latinoamericano. Actualmente, se sabe que, en múltiples ocasiones, sobre todo durante el temprano siglo XX, cuando ya se encontraba en plena vigencia la era del imperialismo permanente en la región (Quesada Monge 2012), algunas de estas misiones —no todas, claro está— llegaron a desarrollar posturas

críticas respecto a la política exterior implementada por los Estados Unidos (Bastian 1994, 167-172).

En contraste, lo que sí se puede afirmar con propiedad es que estas misiones avanzaron al ritmo pautado por el despliegue territorial del proyecto imperial estadounidense en América Latina y que los imaginarios transmitidos por estas a las poblaciones latinoamericanas, a largo plazo facilitaron tanto la penetración como el asentamiento de dicho proyecto en cada uno de los países de la región. En este sentido, las misiones, secundadas por las iglesias por ellas erigidas, cumplieron un papel similar, pero evidentemente no equiparable en todas sus dimensiones, al desempeñado por la Iglesia Católica en los procesos de conquista y colonización del continente americano. De manera fortuita, dichas agrupaciones fueron las principales encargadas de establecer los puentes entre las sociedades de América Latina y la sociedad norteamericana; puentes que tendrían una marcada inclinación hacia el imperialismo cultural, en detrimento de un intercambio horizontal y recíproco entre iguales.

2.2. La Misión Centroamericana y las primeras incursiones evangélicas en Costa Rica

En Costa Rica, la coincidencia temporal entre ambos fenómenos fue más que evidente; pues la penetración de las misiones evangélicas en el país se dio justamente en medio de un proceso de intensivo avance de los intereses económicos estadounidenses en territorio nacional. Para el momento en el que ocurre la primera de las incursiones misioneras, en noviembre de 1891 (Nelson 1983, 139), el capital norteamericano ya llevaba algunos años procurando hacerse con el control de la economía costarricense, que en ese entonces se encontraba bajo la égida de financistas e intermediarios ingleses, y de hecho se encaminaba a convertirse en el factor preponderante dentro de ella (Hernández Alarcón 1977, 240).

Apenas unos meses antes del ingreso de estas misiones, el empresario norteamericano Minor Cooper Keith se encontraba dando por finalizado, en el año 1890, el proceso de construcción del ferrocarril al Atlántico. Esta obra revestía una importancia fundamental para la Costa Rica de entonces, en donde las vías comunicación para el transporte de mercancías eran pobres y poco favorables al modelo agroexportador dominante y que, como es conocido, con el paso del tiempo desempeñaría también un rol de trascendental significación en la vida sociocultural del país durante la primera mitad del siglo XX.

La construcción del ferrocarril, que sería dado en concesión al señor Keith y a la Costa Rica Railway Company durante 99 años, sin duda alguna propició la modernización de la red nacional de transportes pero al mismo tiempo contribuyó a reforzar la dependencia económica que el país mantenía, ya desde sus primeros años de vida independiente, con los países centrales del sistema-mundo capitalista (Hernández Alarcón 1977) tal y como este se encontraba configurado a finales del siglo XIX y principios del XX. Con este medio de transporte, se fortaleció el modelo agroexportador cafetalero por el que habían apostado las élites costarricenses 50 años antes y se potenció, al mismo tiempo, el ascenso de un producto agrícola que se venía abriendo paso en el país desde la década de 1870.

Paralelo a la construcción de esta monumental obra, creció el cultivo de banano y se configuró, asimismo, el negocio bananero que llegaría a constituirse en la expresión por antonomasia de la hegemonía del capital estadounidense sobre la economía costarricense (Cuevas Molina 2003).

Es en este contexto, en el que ingresan las primeras misiones evangélicas a Costa Rica, y, en general, a América Central (Nelson 1982, 49-58)²³. La progresiva penetración de los intereses económicos estadounidenses en el istmo facilitó que este se tornara visible e importante tanto para los gobiernos de la nación norteamericana, como para las organizaciones evangelicales de carácter misionero. Tal proceso provocó que muchas de estas misiones dirigieran la mirada hacia una zona geográfica que hasta entonces no había sido considerada siquiera como un destino posible o digno de consideración.

De hecho, la primera misión que dirigió su atención hacia Costa Rica (y hacia Centroamérica en tanto conjunto regional) fue creada con el fin expreso de llevar el evangelio a la «Samaria olvidada» del continente americano. Esta organización misionera fue fundada en 1890 por el pastor de la Primera Iglesia Congregacional de Dallas, Cyrus Ingerson Scofield, y recibió el sintomático nombre de Misión Centroamericana (*Central American Mission*). Según se relata en la biografía de Scofield (Trumbull 1920, 69-70), fueron las «carencias espirituales» de la región las que despertaron el interés misionero del pastor. Después de años de intercambiar ideas con personajes pertenecientes al mundo misionero anglosajón, tales como el fundador de la conocida *China Inland Mission*, Hudson Taylor, Scofield vivenció un acontecimiento que le llevaría a involucrarse de forma directa en el movimiento evangelístico internacional.

A finales de la década de 1880, el reverendo se encontró con un libro escrito por el periodista y viajero estadounidense William Eleroy Curtis en donde se describían las condiciones de vida de la mayor parte de las capitales latinoamericanas (Trumbull 1920, 69). Los juicios que Curtis lanzó sobre la condición religiosa prevaleciente en las naciones centroamericanas fueron particularmente impresionantes para Scofield. A través de la lectura del libro, Scofield llegó a convencerse de que Centroamérica se hallaba sumida en la miseria espiritual más absoluta; en parte como producto de la subsistencia del paganismo entre las poblaciones

23 El foco de análisis recae aquí ante todo sobre las misiones que tuvieron por propósito evangelizar a las poblaciones mayoritarias (de tradición cultural hispánica) dentro del istmo. Para el momento en el que estas organizaciones arribaron, sin embargo, ya había presencia evangélica en territorios dominados por la Corona Británica, como Belice o las costas caribeñas de Honduras y Nicaragua, o por los intereses del naciente imperio estadounidense, como fue el caso de Panamá en el contexto de la construcción del ferrocarril interoceánico. En muchos de estos casos, la presencia evangélica respondió al hecho de que las poblaciones (inglesas, antillanas, estadounidenses) que se asentaron en dichos territorios ya profesaban la fe protestante. Las misiones que arribaron a tales territorios lo hicieron con el fin de acompañar espiritualmente a poblaciones ya evangelizadas y solo de manera colateral aprovecharon su presencia para evangelizar a las poblaciones autóctonas de estas localidades (Nelson, 1982, 34-39).

indígenas, en parte como resultado de la decadencia moral que Curtis le atribuía a la Iglesia Católica.

El contacto con estas valoraciones despertó en Scofield una gran preocupación por la suerte espiritual de las poblaciones centroamericanas. Este primer acercamiento motivó al reverendo a investigar con algo más de detalle las realidades imperantes en Centroamérica y a indagar si las misiones existentes en los Estados Unidos tenían la intención de dirigir sus esfuerzos evangelísticos hacia dicha región. Después de una breve indagación al respecto, Scofield determinó que ninguna misión tenía el interés de evangelizar a las poblaciones del istmo y descubrió que para entonces solamente los presbiterianismos y los moravos habían desarrollado algún trabajo misionero entre poblaciones centroamericanas, pero con muy limitados alcances.

En función de estas constataciones, Scofield decidió fundar una misión para llevar el evangelio hasta los territorios centroamericanos. El tercer número del *Central American Bulletin*, publicación periódica creada para difundir las acciones de la Misión, daba cuenta del suceso en los siguientes términos:

In the summer of 1888, the spiritual destitution of the five republics of Central America was brought to the attention of Mr. Scofield, and he began to be burdened for the souls of the millions without the Gospel so near to our own land. It became a conviction with him that God would surely hold the Christians of the United States to a stern reckoning for these perishing ones, unaccountably neglected. It seemed to him, also, that the spirit of the divine plan of campaign for the evangelization of the world laid down in Acts 1:8²⁴, forbade the passing over of near regions unevangelized to carry the Gospel to the far-off lands. Becoming convinced that none of the denominational boards was prepared to open a new mission in the near future, he, after much prayer, put the whole matter before three Christian businessmen, E.M. Powell, Luther Rees, (who has since entered the ministry), and W. A. Nason, all of Dallas, Texas. As a result, the Central American Mission was organized with Mr. Rees as chairman, Mr. Powell as treasurer, and Mr. Scofield as secretary. In 1893 Hon. D.H. Scott, of Paris, Texas, was added to the Council (CAM 1894, 2).

Por algún motivo que no está del todo claro, la junta directiva de la recién creada misión optó por hacer de Costa Rica su primer objetivo dentro del istmo, y en el mismo movimiento, acabó por convertirla en su cuartel primario de operaciones; desde allí se movilizaría la CAM hacia las restantes cuatro republicas centroamericanas. Apenas unos meses después de su fundación, en 1891, la misión envió a territorio costarricense una pareja de jóvenes misioneros que se encargaría de llevar adelante los primeros esfuerzos evangélicos

²⁴ Hechos 1:8: «pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra».

en la pequeña nación centroamericana. El matrimonio compuesto por William y Minnie McConnell, ambos presbiterianos y originarios del estado de Minnesota, tendrían bajo su cargo la responsabilidad de abrir los primeros canales para la evangelización intensiva de la población costarricense, y en general, de las poblaciones esparcidas a lo largo y ancho de la geografía mesoamericana (Spain 1954, 10; 14-19). Para hacer esto, tendrían a disposición escasos recursos materiales, pero contarían con convicciones y directrices muy claras; no solo se les presentaba como imperativo llevar la «buena nueva de la salvación» a todos los rincones del istmo (CAM 1894), sino que a la vez debían procurar la conversión del mayor número de personas en el menor tiempo posible; intención que revestía al mismo tiempo un carácter estratégico fundamental más allá de sus razones teológicas: las personas conversas en el ámbito local eran percibidas como potenciales aliadas en la propagación de la obra «redentora».

Como es de esperar, los primeros esfuerzos de la CAM, y del matrimonio McConnell, estuvieron enfocados en la extensión cuantitativa y territorial del evangelio (Spain 1954). Ello fue propiciado, como ya se ha indicado, tanto por los principios teológicos que animaban a la organización en sus inicios, como por las características del medio sociocultural y religioso en el que esta debió desempeñarse (Nelson 1983, 143-147). La enorme vocación evangelística, así como la profunda orientación premilenarista (CAM 1894, 2) que hacía parte de la misión, infundía entre sus integrantes un sentido de urgencia por hacer llegar la palabra de salvación a la gran «masa de pecadores» que por aquel entonces corría el riesgo de quedar por fuera del plan redentor de Dios.

Como en tantos otros, este caso ponía de manifiesto aquella idea, ya bien arraigada entre amplios sectores del protestantismo norteamericano de finales del siglo XIX (Schäfer 1992, 32-39), según la cual una segunda venida de Cristo era tan inminente como necesaria; ella era esperable no solo por tratarse de una promesa divina, supuestamente consignada con ese carácter en los textos bíblicos, también porque los signos de los tiempos, «decadentes como eran», así lo «indicaban». Por lo tanto, para los miembros pioneros de la CAM era más que evidente que el objetivo principal o más inmediato de la misión era el de propagar el evangelio con los medios que se tuvieran a disposición.

Pese a que los principios fundacionales de la Misión declaraban que esta no tendría una orientación denominacional específica (CAM 1894, 2), desde sus inicios (de)mostró una marcada inclinación hacia el dispensacionalismo (Nelson 1983, 172-173), y a partir de este, hacia el fundamentalismo. Bien se sabe, que el propio Scofield, fundador de la Misión, fue uno de los más importantes precursores de esta corriente teológica llamada dispensacionalismo; la cual entre otras cosas proponía una forma muy peculiar de entender la «palabra de Dios» (las escrituras bíblicas), y a partir de ella, una manera de comprender la historia de la humanidad y el papel del ser humano en esta. Sobre la base de una interpretación literalista e inspirada de la Biblia, los impulsores del sistema llegaron a afirmar que el devenir histórico de la humanidad se encontraba animado por planes divinos distintos y claramente

diferenciables. De acuerdo con ellos, estos planes configuraban edades específicas (al fin y al cabo, períodos de tiempo), en las cuales Dios implementaba formas igualmente singulares de relacionamiento con los seres humanos; cada edad comportaba un nuevo conjunto de revelaciones divinas y exigía de la humanidad compromisos y deberes irreductibles.

A pesar de ciertas variaciones, los principales dispensacionalistas de finales del siglo XIX, entre los cuales se encontraba Scofield (Schäfer 1992, 39-40), creían que su época se encontraba caracterizada por la gracia salvífica de Dios; gracia que habría sido propiciada por el plan redentor de Dios a través de la figura de Jesucristo; quien supuestamente murió en la cruz con el propósito de redimir a todas las criaturas humanas sobre la Tierra, no exclusivamente a los judíos. En esta edad, por tanto, el deber de los seres humanos consistía en honrar el nuevo pacto sellado por Jesús en el calvario; ello mediante la predicación de la «buena nueva» y de la conformación de un gran pueblo de fieles conversos (la gran Iglesia de Cristo), ya que, si bien la salvación era ahora un don de carácter universal, acceder a ella dependía de un acto de conocimiento y voluntad: cada criatura humana debía conocer y aceptar el plan divino con pleno y auténtico convencimiento. Sin embargo, más importante aún resulta el hecho de que para los seguidores de esta corriente, la dispensación de la gracia no sería más que el preámbulo del «fin de los tiempos»; esta sería una suerte de etapa histórica-espiritual preparatoria para la segunda venida de Jesucristo; evento que marcaría, asimismo, el comienzo del reino milenarista de Cristo sobre la Tierra. Durante la época de fundación de la CAM, las corrientes dispensacionalistas, y sus más comprometidas facciones impulsoras, creían firmemente que la transición de una edad a otra, de una dispensación a otra, era más que inminente.

Los dispensacionalismos dominantes en la época no solo eran premilenaristas, también suscribían imaginarios escatológicos pretribulacionistas; rasgo que acrecentaba entre sus seguidores el sentido de urgencia respecto de la labor evangelizadora. Las personas imbuidas en este tipo de imaginario creían que la instauración del reino milenarista de Cristo en la Tierra sería precedido tanto por hechos catastróficos de gran impacto sociopolítico como por el arrebatamiento del pueblo cristiano por parte de Jesucristo (Schäfer 1992, 34); tal acontecimiento concebido como una medida de protección ante la cruenta arremetida final que Satanás ejecutaría durante los años inmediatamente anteriores a la instauración del milenio de justicia y paz.

No es difícil de intuir que estos imaginarios de carácter «apocalíptico» hayan provocado un excesivo interés en la obra evangelizadora durante los inicios de la CAM; al fin y al cabo, esta debió posicionarse en un medio donde las expresiones alternativas al cristianismo católico no solo eran desconocidas, sino también amenazantes. Salvar a las personas influidas por este medio, con el poco tiempo que se tenía para hacerlo (en términos escatológicos, claro está) sin duda alguna se le presentó a la misión como un reto difícil de afrontar y de resolver. Por aquel entonces, las tácticas de «avance» que se le «mostraron» más adecuadas

fueron la propagación itinerante e intensiva del mensaje de salvación y, de la mano de ella, la captación de nuevas almas para Cristo.

Cabe puntualizar que los miembros iniciales de la CAM utilizaron con frecuencia métodos mixtos de acercamiento; en primera instancia, se inclinaron a privilegiar el uso de literatura especializada (Nelson, 1983, 151-152) pero sencilla; literatura entre la cual destacaba la presencia de pequeños tratados de contenido bíblico cuyos mensajes eran acordes a los preceptos fundamentales de la misión y, en general, del mundo evangélico al cual esta pertenecía. Estos tratados, que eran repartidos de manera regular en los sitios a través de los cuales avanzaban los misioneros, sin la menor duda pretendían, además de propagar el evangelio, dotar a las personas de medios que les permitieran acceder directamente a la «palabra de Dios»; acceso que ni siquiera hacía parte del mundo de posibilidades imaginables (plausibles, deseadas) por los/as costarricenses de finales del siglo XIX, tan acostumbrados como estaban a un universo católico que históricamente se había construido a espaldas de tal posibilidad.

La repartición de la literatura solía ir acompañada de conversaciones directas e individuales con las personas que mostraban apertura tanto hacia los mensajes como hacia los mensajeros. Cuando la cantidad de personas dispuestas en un sitio particular era elevada, y las condiciones propicias, los misioneros procuraban llevar la conversación a un nivel de carácter más público; ciertamente no al aire libre, pero sí en casas particulares, en locales alquilados, o bien, en salones de hotel facilitados para la celebración de pequeñas reuniones (Nelson 1983, 151). A pesar de que el nivel de tolerancia del medio aún era insuficiente para llevar adelante predicaciones de carácter masivo, lo cierto es que estas pequeñas reuniones resultaron efectivas para al menos posicionar el mensaje vehiculado por la CAM en el escenario socio-cultural costarricense; aun cuando no alcanzaban a grandes conglomerados de personas, estas reuniones, del mismo modo que las pláticas personalizadas, servían tanto para dar a conocer el evangelio entre la población criolla como para sumar agentes nacionales a esta labor. Cada persona conversa era una potencial aliada en el trabajo pionero de la Misión.

Al fin y al cabo, asegurarse el apoyo comprometido de personas locales, aunque fuera a título individual, era la vía más segura para crecer en ese entonces, de hecho, constituía el objetivo primordial de la CAM. Conviene reiterar que el camino de salvación promovido por la organización solamente resultaba accesible para aquellas personas que se encontraran anuentes a transitarlo, de manera auténtica y convencida. Dadas estas condiciones, era común que las personas «tocadas» por el mensaje evangélico vivenciaran la experiencia implicada en la conversión como un proceso cuasi revolucionario de transformación existencial; una vez convertidas, estas tendían a desarrollar un nuevo talante vital que al mismo tiempo las proveía de un significativo espíritu militante. En múltiples ocasiones, estas conversiones garantizaban una mayor circulación explícita de los mensajes, cuando los conversos asumían directamente la labor evangelizadora, y en otras tantas aseguraban

un efecto de irradiación implícita sobre la población costarricense, pues de alguna manera se presentaban estos como casos ejemplares o ejemplificantes que contribuían a hacer más asimilable un mensaje, y en general una expresión religiosa, que en la época corría el riesgo de presentarse ante los imaginarios dominantes como un artificio espiritual extraño y amenazante (Nelson 1983).

De manera previsible, las personas que en la época decidían adoptar la fe evangélica provenían preponderantemente de las clases más desposeídas de la sociedad costarricense²⁵, y en su mayoría solían ser individuos sumidos en fuertes crisis existenciales. Frecuentemente eran hombres con conductas de vida erráticas y perfiles morales alejados de los preceptos religiosos hegemónicos quienes alimentaban los afanes conversionistas de la Misión. Era esta la población más proclive a encontrarle sentido a un mensaje evangélico que por esos días ponía un particular énfasis en la rigidez moral, no como una vía para conseguir exclusivamente la tan anhelada salvación «en-el-más-allá», sino como la mejor ruta para la obtención de una vida buena, próspera y apacible «en-el-más-acá». De esta forma, el movimiento evangelical empezó a ser reconocido por sus capacidades transformadoras; quienes cedían al mensaje de salvación tendían a desarrollar, de manera paralela, *habitus*²⁶ consecuentes con los principios morales evangélicos. Su implementación solía alentar a la renuncia al consumo de alcohol y tabaco, al tiempo que propiciaba el aprecio de valores como la honradez (Nelson 1983, 154).

A pesar de que no todas las personas que aceptaban el evangelio en primera instancia lograban desarrollar en todas sus dimensiones el estilo de vida que este les exigía, aquellas que sí lo conseguían de manera más o menos exitosa y prolongada, se convertían en importantes estandartes de la causa. Su propia vivencia constituía un poderoso vehículo para la extensión de los preceptos evangélicos entre la población costarricense

Por supuesto, no se debe asumir que la labor de la Misión, durante los primeros años, haya sido menos complicada a partir de la implicación de población conversa costarricense, pues en realidad estas personas, al igual que las pertenecientes a la misión norteamericana en sí, debieron enfrentar el rechazo y la indiferencia de la mayor parte de la población del país; población que por aquellos tiempos aún se encontraba influida en extremo tanto por

25 En 1904, el Central American Bulletin informaba, con pesar, que a esas alturas del siglo la clase educada de Costa Rica parecía no aceptar el mensaje de los misioneros evangélicos y que por tal motivo el trabajo misionero debía concentrarse, casi de forma exclusiva, entre personas pobres (CAM 1904, 10).

26 Los *habitus* son «sistemas de disposiciones [actitudinales, conductuales, cognitivas] duraderas y transferibles, estructuras [socialmente] estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes [de actitudes, conductas, representaciones], es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones [individuales y colectivas] [y] que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos (...)» (Bourdieu 2007, 86).

los valores e imaginarios católicos, como por el consejo del cuerpo sacerdotal dominante dentro de esta expresión religiosa. En cambio, es posible afirmar que a estas personas conversas puede atribuírseles el mérito de haber propiciado las circunstancias necesarias para que el movimiento evangelical empezara a tornarse plausible y familiar dentro de la cultura nacional. Estas personas usualmente «arrastraban» consigo a sus familiares más inmediatos (con suerte, también a parientes más lejanos); al tiempo que lograban convencer a algunas personas allegadas o vecinas. Lo cual, ya de por sí, resulta revelador de la aparición en el país de condiciones mínimas para el crecimiento de las adhesiones hacia la oferta evangélica.

La importancia que las conversiones nacionales tuvieron en el crecimiento de la Misión resulta constatable a través de las cifras que esta se encargó de registrar durante sus primeros años de desarrollo en el país. De acuerdo con ellas, para el año 1900 la CAM contaba ya con «un cuerpo de trece hombres y mujeres de Costa Rica que dedicaban parte de su tiempo o todo a la obra del Señor» (Nelson 1983, 155); mientras que el número de personas misioneras de origen foráneo no llegaba, en este mismo año, siquiera a cinco. Las conversiones y los bautismos, por otra parte, evolucionaban a un ritmo continuo (no necesariamente trepidante), pues a esas alturas del siglo habían logrado alcanzar a cerca de 200 personas (Nelson 1983, 170-171); todas ellas potenciales aliadas en las labores evangelísticas.

Bajo estas estrategias de crecimiento se desarrolló la Misión durante las primeras dos décadas posteriores a su aparición en el país. A diferencia de otras misiones protestantes, incluso evangélicas, instaladas en otras partes de América Latina (Bastian 1994) durante la misma época, la CAM no se preocupó demasiado por implementar métodos complementarios, ni mucho menos paralelos, a la evangelización estrictamente religiosa y hasta cierto punto «espiritualista». Salvo algunas raras excepciones, y algunos efímeros intentos, las primeras personas misioneras no establecieron obras de carácter social, tampoco ejercieron algún tipo de injerencia en el sistema educativo costarricense; esta última, una estrategia recurrente en buena parte de las misiones protestantes, sobre todo metodistas, con presencia en América Latina por aquel entonces (Bastian 1994, 129-135).

Al lado de la predicación y del afán conversionista, el único anhelo complementario que de manera paulatina empezó a ser albergado por la CAM, más por necesidad que por vocación congénita, fue el propiciar la construcción una obra evangélica local autónoma y vigorosa. Conforme su labor se extendió por el país, y en la medida en que la cantidad de personas conversas y bautizadas empezó a aumentar, la obra realizada por la CAM requirió la conformación de congregaciones habilitadas para satisfacer las necesidades identitarias y espiritualidades del pujante «pueblo de Cristo». Después de todo, mientras ocurría la «segunda venida de Cristo», resultaba necesario, más bien imperativo, crear mecanismos para mantener a los creyentes alejados de todas aquellas distracciones mundanas que podían desviarles del camino de la salvación.

Sin embargo, debe recalcar que esta necesidad no se instaló como tal en el núcleo de la Misión hasta varios años después iniciada su labor en el país; justamente después de que esta recorrió el territorio nacional y de que logró reclutar a una cantidad considerable de personas. Después de algunos intentos infructuosos de fundar congregaciones «informales», la Misión consiguió erigir un templo evangélico en 1902 (Nelson 1983, 149).

No obstante, en los 20 años posteriores a la creación de este templo, que fue instalado en la ciudad de San José y que aún sobrevive el paso de los años, únicamente fueron fundadas un total de 8 congregaciones en todo el país, de las cuales solo permanecían cinco a principios de la tercera década del siglo (CAM 1921, 4). Lo anterior es un ejemplo palmario de las dificultades que tuvo la Misión Centroamericana para consolidar una base eclesial sólida y temporalmente consistente.

Por supuesto, una de las grandes causas, o acaso la principal, de este lento avance fue la férrea oposición que el evangelicalismo encontró en amplios sectores de la sociedad costarricense (Nelson 1983); sectores que se encargaban, en mayor o menor grado de sofisticación organizativa, de generar un ambiente poco propicio para la reproducción duradera de la obra. Cuando no enfrentó acciones de resistencia explícita, debió afrontar la indiferencia de la población a la que se dirigía. Nada de lo cual puede ocultar, sin embargo, que también hubo impericia organizativa detrás del raquítico crecimiento eclesiástico de la Misión.

Además de la poca visión eclesiológica que caracterizaba al enfoque de la CAM, que entre otras cosas marcaba el carácter de su crecimiento, es conocido que, al menos durante el primer cuarto de siglo de su desarrollo, esta tampoco se empeñó demasiado en brindar a sus acólitos locales una formación teológica que les permitiera llevar adelante la fundación de congregaciones, aún menos los rudimentos para garantizar su sostenimiento. Tanto el trabajo misionero, como el trabajo pastoral y ministerial, que eran ejecutados por creyentes nacionales, tendieron a ser impulsados más por el ímpetu, que por conocimiento de los principios que animaban a la misión o de los fundamentos de la tradición evangélica.

2.3. La Iglesia Metodista Costarricense y la Campaña Evangelística Latinoamericana

Durante los primeros años de la tercera década del siglo XX, cuando la Misión Centroamericana había empezado a mostrarse incapaz de sobrellevar por sí sola la complicada tarea de propagar, de manera constante el evangelio y la «buena nueva de la salvación» entre la población costarricense, ingresaron al país dos nuevas misiones de signo protestante que ofrecerían un nuevo impulso al avance del movimiento dentro del territorio. A estas nuevas organizaciones, les correspondería recoger los mayores beneficios de la actividad realizada por la CAM durante las tres décadas precedentes y encontrar, asimismo, la fórmula para garantizar la sostenibilidad y el crecimiento de la obra en el largo plazo.

La primera de las agrupaciones en ingresar fue una misión de inspiración metodista, creada y patrocinada, justamente, por la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos; iglesia que en 1917, apenas unos meses después de la celebración del Congreso Misionero de Panamá (1916) , y como resultado de este, recibió el aval de parte de las organizaciones misioneras aglutinadas bajo la figura del Comité [estadounidense] de Cooperación en América Latina (1913) para emprender, de forma exclusiva, la evangelización sistemática del istmo centroamericano y, más concretamente, de Costa Rica y Panamá. Dicho permiso fue concedido gracias a la evaluación que hicieran las organizaciones misioneras asistentes al mencionado congreso respecto del desarrollo del movimiento evangélico dentro de las distintas naciones y regiones del subcontinente latinoamericano. En ese momento, los representantes de tales organizaciones concluyeron que América Latina era un sitio insuficientemente atendido por las misiones y acordaron implementar, en consecuencia, una estrategia evangelizadora para mitigar esa parcial desatención. Entre las medidas que se propusieron estuvo la repartición de los territorios de América Latina entre las más de 44 iglesias y sociedades misioneras que hicieron parte del encuentro (Schäfer 1992, 118).

Pese a que fue fundada en abril de 1917, la nueva organización no iniciaría su ministerio en Costa Rica hasta octubre de ese mismo año. Al contrario de lo que podría pensarse, a raíz del carácter misionero de la agrupación, desde sus inicios en el país esta tendió a comportarse (y a organizarse) como una iglesia y no como una misión en sentido estricto. De acuerdo con Nelson (1983, 199) «los metodistas llegaron a Costa Rica tras 150 años de existencia denominacional [y] por lo mismo trajeron consigo un programa eclesiástico que era producto de muchos años de experiencia; [tal característica] los distinguía de las misiones independientes que llegaron sin tradiciones y por ello tuvieron que forjar sus propios programas sobre la marcha». Su orientación primaria, antes de índole evangelizadora, estuvo jalonada por una profunda vocación eclesiológica (Nelson 1983); vocación para la cual era más importante garantizar la cimentación de la obra sobre bases organizacionales firmes que extender el mensaje de salvación al mayor número de personas en el menor tiempo posible.

Probablemente, este fue el motivo por el cual la misión fue bautizada con el nombre de Iglesia Evangélica Metodista en Costa Rica, pues desde su arribo procuró conformar una congregación de fieles, y de paso, encontrar un sitio adecuado para la celebración de sus reuniones. Desde muy temprano, en 1917, los miembros de la misión empezaron a congregarse en una casa particular, y ya para 1919 inauguraron el primero de sus templos en el país. Gracias al financiamiento de la junta misionera que los patrocinaba, los dirigentes de la organización compraron la sede del Club Catalán, ubicada en la Avenida Central de San José, y la acondicionaron como sitio de culto (Nelson 1983, 196).

Muy poco tiempo después de conformada esta primera congregación la misión metodista también procuró abrir congregaciones en las provincias de Cartago y Alajuela. No obstante, pese a que ambos intentos se llevaron adelante de manera simultánea, en el año 1920,

sus respectivos desarrollos tendrían desenlaces distintos. Mientras la misión establecida en Alajuela prosperaría rápidamente hasta convertirse en la segunda Iglesia Metodista de Costa Rica, la obra de Cartago no encontraría, al menos durante este primer período de trabajo metodista en el país, condiciones sociales propicias para impactar entre la población cartaginesa ni asertividad de parte de la misión para crearlas.

Lo que interesa destacar es que la misión metodista en Costa Rica, a diferencia de la CAM, que tardó más de 10 años en asumir como necesaria la cimentación eclesial de la obra misionera, se caracterizó desde sus tempranos inicios por poner la solidez organizacional antes que la indiscriminada e irreflexiva expansión evangélica de índole conversionista. Sencillamente, no se trataba de una vocación que estuviera inscrita en su forma de hacer las cosas a nivel mundial, ni mucho menos en la tendencia teológica que por aquel entonces se advertía como dominante o hegemónica entre las iglesias metodistas instaladas en el continente americano.

Conviene recordar, que el metodismo, a diferencia de las corrientes evangélicas surgidas entre el último cuarto del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX (Schäfer 1992), tales como el Movimiento de Santificación o el fundamentalismo, conoció un desarrollo eclesial que poco a poco le alejaría de la preocupación estricta por la prédica del evangelio. A pesar de que el metodismo jugó un papel protagónico en la configuración general del movimiento evangélico, en el transcurso de su devenir tendió a distanciarse de este en algunos aspectos. Al ser una de las denominaciones con más trayectoria dentro del mundo evangelical, el metodismo perdió, para mediados del siglo XIX, parte del énfasis carismático y revivalista que le vio nacer. Esta pérdida al mismo tiempo le hizo incorporar dentro de sí una mayor preocupación por la organización eclesiológica y un mayor compromiso con la vida social de los países en los que tenía alguna de presencia.

Si bien paulatina y no necesariamente común a todas las manifestaciones institucionalizadas dentro del metodismo, esta reorientación derivaría, ya a finales del siglo XIX, en la acogida de principios propios del *Social Gospel*²⁷ y del llamado liberalismo teológico²⁸ por parte del movimiento. Bien vale recordar y enfatizar, que tanto el *Social Gospel* como el liberalismo

27 El término *Social Gospel* comenzó a utilizarse alrededor de 1900 para describir el esfuerzo protestante por aplicar principios bíblicos a los crecientes problemas sociales provocados por la industrialización y la urbanización de la sociedad estadounidense de inicios de siglo XX.

28 Los promotores del *Social Gospel* tendían a poner las preocupaciones por cuestión social en el centro de su forma de comprender el evangelio. A pesar de que no negaban el valor de la evangelización, los defensores de la corriente usualmente le relegaban a un segundo plano, pues pensaban que el excesivo énfasis que muchas evangélicas ponían en esta acción, conducía al individualismo y a la negación del sufrimiento terrenal. Esta línea de pensamiento encajaba bien con la teología liberal emergente de la época, pues esta tenía una visión optimista sobre la naturaleza humana, ponía a la ética en el centro de sus acciones y creía que la construcción del Reino de Dios en la Tierra era más que posible.

teológico representaban la cara opuesta, incluso antitética, del fundamentalismo evangelical que surgiría en los albores del siglo XX estadounidense (Schäfer 1992, 28).

A pesar de sus particularidades, es válido afirmar que el metodismo que se estableció y se desarrolló en Costa Rica estuvo imbuido en las tendencias anteriormente descritas (Nelson 1983, 200). Ello se evidencia en la relativa apatía que sus propulsores mostraron ante la tarea evangelística y en los pasos que dio la misión justo después de la fundación de sus primeras iglesias; pues antes que preocuparse por realizar campañas para la atracción masiva de fieles a sus filas, el metodismo se apresuró a implementar estrategias para incidir en el desenvolvimiento general de la cultura costarricense; desde el plano religioso, pero también desde otros ámbitos de la vida social.

Al igual que lo habían hecho años atrás en otros países latinoamericanos como México, Argentina y Uruguay (Ordoñez 1983; Bastian 1994), los metodistas que se instalaron en Costa Rica rápidamente se interesaron por contribuir al mejoramiento del sistema costarricense de educación. Por ejemplo, se preocuparon por aportar a la formación de una ciudadanía comprometida con el devenir de la nación, y por facilitar la consolidación en el país de un sistema sociopolítico de corte democrático, republicano, moderno y cristiano. Desde la perspectiva del movimiento metodista de finales del siglo XIX y principios del XX, estos valores e imaginarios eran tan compatibles y deseables como complementarios (Ordoñez 1983).

Es así como, en 1921, la misión decidió abrir una pequeña escuela «secular» en las instalaciones de su recién fundado primer templo (ciudad de San José) y apenas tres años después otro complejo educativo más en la provincia de Alajuela (Nelson 1983, 200-201). Con esta empresa formativa, los metodistas buscaron propiciar una reforma «integral» de la sociedad costarricense, y al mismo tiempo, favorecieron el proyecto político liberal. A pesar de su carácter religioso, en su práctica educativa estas escuelas cooperaron con la consolidación del *ethos* burgués de corte liberal (Ordoñez 1983; Calvo 1983).

Pese a que al movimiento misionero metodista debe reconocérsele el gran mérito de haberse atrevido a proponer una significativa diversificación de las estrategias evangélicas de acercamiento hacia la población costarricense, también es justo indicar que este nunca se consolidó como un agente religioso o cultural especialmente destacado en Costa Rica. Su participación dentro del campo religioso se mantuvo a un nivel marginal y su aporte al crecimiento cuantitativo del protestantismo evangelical fue más bien limitado.

Su contribución se redujo sobre todo al posicionamiento de elementos de la subcultura evangélica dentro un segmento del universo sociocultural costarricense. El exiguo ímpetu evangelístico que exhibió en el transcurso de las primeras décadas de su desarrollo, así como su marcado recelo hacia las formas más extremas de «emocionalismo» religioso que en aquel entonces practicaban muchos sectores del gran conglomerado evangélico a nivel de todo el continente, le depararon al metodismo escasa prosperidad entre las masas

poblacionales, las cuales a esas alturas del siglo se habían empezado a sentir atraídas por el estilo evangelístico desplegado por misiones como la CAM o por alguna de las múltiples misiones o congregaciones pentecostales que tuvieron origen en la época.

Para suerte del movimiento evangélico, el deficiente rendimiento cuantitativo de la misión metodista se vería compensado por el enérgico accionar implementado por la segunda de las agrupaciones misioneras que hizo su incursión en la escena religiosa costarricense durante esos años. Bautizada originalmente con el nombre de *Latin America Evangelization Campaign* o Campaña Evangelística Latinoamericana, por su intención primaria de llevar adelante sistemáticos servicios evangelísticos en las grandes ciudades de América Latina (Smith 2001), esta nueva organización de origen estadounidense desempeñaría un rol de trascendental significación en la historia del protestantismo costarricense (Nelson 1983). La LAEC se encargaría tanto de reorientar y fortalecer el impulso evangelístico introducido al país por la Misión Centroamericana, como de crear los puentes que utilizaría el movimiento evangélico para abandonar los estrechos márgenes del campo religioso e ingresar de forma decidida al conjunto de la vida sociocultural de Costa Rica.

Dicha misión fue fundada en julio de 1921 por una pareja de misioneros británicos (Harry y Susan Strachan) con 18 años de experiencia en el campo evangelístico latinoamericano y en sus inicios solo se dio a la tarea contribuir a la propagación del evangelio en toda la región latinoamericana. De acuerdo con la forma en la que esa fue imaginada durante su proceso de gestación, dicha contribución se limitaría a la celebración de campañas evangelísticas de gran impacto en las principales ciudades de América Latina y a la predicación itinerante. Antes de pensarse como una organización misionera estructuralmente plena, la Campaña Evangelística Latinoamericana se propuso como un brazo de apoyo informal para las congregaciones ya constituidas en los países de la región y para las misiones que trabajaban en varios de estos territorios.

Esta inclinación primaria fue incitada en la Campaña, justamente por el trabajo que los Strachan habían realizado durante sus más de 15 años de servicio misionero en Argentina, en donde militaron bajo las órdenes de la *Regions Beyond Missionary Union* (RBMU), en un primer momento, y de la *Evangelical Union of South America* (EUSA), en segunda instancia. Se dice que el matrimonio Strachan, y en particular Harry, durante su prolongada estancia en el Cono Sur, tuvo la oportunidad de idear e implementar innovadoras estrategias de aproximación evangelística (Smith 2001, 73-74). En aquel entonces, fueron los primeros en realizar encuentros evangélicos de alcances masivos en teatros locales y en carpas al aire libre; sitios que prefirieron por encima de los tradicionales, y por demás poco inclusivos, lugares de culto protestantes. Asimismo, fueron también los primeros en enfatizar la necesidad de que estos encuentros fueran dirigidos, siempre que resultara posible, por predicadores latinoamericanos en lugar de misioneros europeos o estadounidenses; hecho que puede ser interpretado como un reconocimiento, así sea utilitario o instrumental, del

valor de la traducción cultural de los principios evangélicos y de la emocionalidad que hacía parte consustancial del movimiento.

La experiencia acumulada y los buenos resultados que les depararon estas estrategias en ciudades como Tandil, ciudad a la cual los Strachan dedicaron la mayor parte de sus energías durante su estancia en Argentina, fueron los factores que a la postre configuraron la visión evangelística del matrimonio y el plan que estos se sintieron «llamados» a desplegar en toda la región latinoamericana (Roberts 1998). En primera instancia, este «llamado» no consistiría, como ya se ha indicado, en otra cosa más que en el afán de trasladar las exitosas estrategias aplicadas en Argentina a todos los países americanos de ascendencia hispánica; plan que de hecho requeriría de una mejora de las técnicas citadas, y por supuesto, de la elaboración de un programa mucho más ambicioso y sofisticado, por parte del matrimonio Strachan (Roberts 1996; Smith 2001). Ahora tendrían una organización bajo su cargo y se verían en la imperiosa necesidad de encontrar apoyo humano y financiero para sacarla adelante.

Como era lógico, los Strachan en primera instancia procuraron obtener soporte de parte de la junta directiva de la misión que los respaldaba en Argentina, la *Evangelical Union of South America* (EUSA). Sin embargo, a pesar de que los miembros de esta junta encontraron atractiva la idea del emprendedor matrimonio, las dificultades económicas que en ese momento afrontaba la misión que tenían a su cargo, los llevó a descartar la petitoria (Roberts 1998, 57-59; Smith 2001, 74). Esta negativa forzó a los Strachan a buscar otras fuentes de financiamiento; algo que harían no ya entre las misiones protestantes europeas, sino más bien entre posibles patrocinadores de origen estadounidense.

Después de algunos intentos infructuosos, los Strachan finalmente encontrarían la ayuda deseada entre algunos de los más importantes círculos evangélicos de la ciudad de Nueva York y de otras ciudades aledañas. Valiéndose de contactos previos, Harry Strachan pudo comunicar, en 1919, la ambiciosa visión evangelística que compartía con su esposa a connotados personajes de la escena evangélica norteamericana. Particularmente fecundas resultaron su implicación en la vida espiritual de la famosa Fulton Street de Nueva York y su participación protagónica en las conferencias del Movimiento de Vida en Victoria. A través de estos involucramientos, conocería Harry a quienes con relativa prontitud se convertirían en los principales patrocinadores de la LAEC (Roberts 1996, 60-61).

Una vez asegurado un respaldo material mínimo para la realización de su entonces radical idea, los Strachan se embarcarían en un viaje de reconocimiento de toda la región Latinoamérica, ahora con fondos económicos para hacerlo. A lo largo de un año entero, entre enero de 1920 y enero de 1921, recorrerían 17 países, cerca de 48.000 kilómetros, y conversarían con más de 550 misioneros y líderes evangélicos locales (Roberts 1996, 69-70); experiencia de la cual obtendrían tanto una fotografía más completa de la situación espiritual, sociocultural, económica, y política de los países en los que proyectaban dirigir sus

esfuerzos, como también argumentos más sólidos para justificar, ante sus virtuales aliados en los Estados Unidos y ante sí mismos, la pertinencia de la inminente empresa.

Es durante este mismo viaje cuando, de manera repentina e inesperada, deciden que la base de operaciones de la organización debía instalarse en la pequeña república centroamericana de Costa Rica, por la cual no habían pasado en su gira sino de manera fugaz, y no en la grande y cada vez más cosmopolita ciudad de Buenos Aires, como lo habían imaginado en el momento de concebir su plan evangelístico de alcances continentales (Roberts 1996). Con una narrativa muy similar a la que utilizara el pastor Cyrus Ingerson Scofield, 30 años antes, cuando este tomó la decisión de fundar la Misión Centroamericana, los Strachan atribuyeron el abrupto cambio de parecer a un golpe de inspiración divina; pues según su propia versión de los hechos (Roberts 1996, 67), el cambio de planes les fue ordenado por Dios en momentos de profundo recogimiento espiritual.

Más allá del respeto que pueda merecernos esta peculiar forma de entender y justificar la decisión, resulta importante recuperar otros elementos que también pesaron en ella. El paso por Centroamérica, así haya sido fugaz, le permitió a los Strachan conocer de primera mano la realidad sociocultural y económica del istmo, y detectar, en consecuencia, sus principales limitaciones o «carencias». Se relata, por ejemplo, que después de su paso por Costa Rica la pareja afirmó haberse sentido conmovida por el escaso desarrollo de la obra evangélica y por el penoso estado en el cual la hallaron al momento de su travesía (Roberts 1996, 67).

Al finalizar su periplo de reconocimiento por el subcontinente latinoamericano, en enero de 1921, el matrimonio Strachan contaría aún con seis meses adicionales para acabar de modelar su proyecto y para compartirlo una última vez con sus potenciales colaboradores norteamericanos. A través de sus relatos y evaluaciones sobre la situación espiritual prevaleciente en los países latinoamericanos, no solamente terminaron de asegurarse el respaldo de muchos de los contactos que habían establecido en el transcurso de los dos años anteriores, sino que lograron sumar nuevos simpatizantes y patrocinadores a la causa. Así es como, el día 24 de julio de 1921, mientras se celebraba la *Victorious Life Conference* en la ciudad de Stony Brook (Long Island, NY), algunas de estas personas se reunieron con los Strachan para constituir, de manera formal e institucionalizada, la *Latin America Evangelization Campaign* (LAEC) (Smith 2001, 76).

En esta reunión, los interesados conformaron la junta directiva de la organización, definieron algunos de sus más importantes aspectos logísticos y al mismo tiempo establecieron los principios teológico-doctrinales por los que esta tendría que orientarse en lo sucesivo. La Campaña fue creada sobre la base del reconocimiento de la inspiración verbal de las Escrituras, de la concepción virginal de Cristo, de su resurrección en cuerpo y espíritu, de la doctrina de la salvación a través de la sangre de Cristo, de la doctrina de la eterna salvación del redimido y de la eterna condenación del no redimido, de la doctrina bíblica de

una posible vida en victoria sobre el pecado a través del poder del Espíritu Santo, y de la inminente venida premilenaria de Jesucristo (LAEC 1922, 22; Smith 2001, 77).

A pesar de que, en esta misma declaración, los miembros fundadores se apresuraron en desligar a la recién instaurada organización misionera de cualquier filiación denominacional, los principios fundacionales establecidos por ellos mismos son relevadoras de claras preferencias teológicas y de una marcada inclinación hacia tendencias o ramas específicas de la gran familia evangelical de principios del siglo XX. En la declaración, no solo resulta notable la inclusión explícita de algunos de los principios doctrinales del movimiento fundamentalista, el cual por aquel entonces se encontraba en su apogeo entre las distintas denominaciones protestantes estadounidenses (Marsden 2006, 164-170), sino también la evidente alusión a un principio básico del movimiento de Vida en Victoria (también conocido como *Keswick movement* o como *Higher Life movement*), tal como lo era la creencia en la posibilidad de triunfar sobre el pecado mediante el poder del Espíritu Santo (Smith 2001, 77). Dadas las inclinaciones teológicas y la procedencia denominacional de muchos de los miembros fundadores de la Campaña, que simpatizaban con el movimiento de Vida en Victoria, no debe resultar extraña ni la incorporación a la misión de elementos de este último ni la simpatía mostrada por su junta directiva hacia ciertas expresiones del fundamentalismo norteamericano.

Gracias a los trabajos de historiadores como George M. Marsden (2006), o más recientemente de teólogos como Gerald Wayne King (2009), hoy se sabe que el movimiento de Vida en Victoria, tal como fue recibido en los Estados Unidos, jugó un papel preponderante en la configuración del fundamentalismo, y que desde el segundo decenio del siglo XX hubo un estrecho acercamiento entre ambas expresiones religiosas. Para el momento en el que se fundó la Campaña Evangelística Latinoamericana, buena parte de las doctrinas fundamentalistas, o bien habían penetrado de manera evidente las redes del movimiento de Vida en Victoria, o bien contaban con la aceptación implícita de algunos de sus más prominentes miembros.

Uno de los más entusiastas suscriptores de la idea evangelística de los Strachan, Robert C. McQuilkin, quien figuró como uno de miembros fundadores de la Campaña y entre los integrantes de la junta de «confiables» de la misión (Robert 1996; Smith 2001), de hecho fue uno de los personajes más importantes dentro de la historia del movimiento Keswick (Vida en Victoria) en los Estados Unidos y uno de los eslabones más significativos en el desarrollo del fundamentalismo evangelical de su época (Marsden 2006, 96). McQuilkin fue asociado y mano derecha de Charles G. Trumbull, quien fuera el principal difusor de las ideas del *Victorious Life movement* en la sociedad estadounidense de principios del siglo XX. Asimismo, McQuilkin fue el gran artífice del establecimiento de la primera escuela bíblica de orientación fundamentalista en la región sur de los Estados Unidos: la *Columbia Bible School* (Glass 2001, 82).

Aun cuando ni las ideas de los Strachan, ni la práctica efectiva de la Campaña coincidieron siempre con los principios del movimiento de Vida en Victoria impulsado McQuilkin o con la «ortodoxia» del fundamentalismo que este último contribuyó a deslindar, tanto el inicio de la organización como una buena parte de su trayectoria estuvieron marcadas por estas dos corrientes teológicas. Este es un dato que debe considerarse a la hora de evaluar el carácter del protestantismo que hoy día tiene cabida en la sociedad costarricense y el de las sensibilidades religiosas que en ella se han desarrollado durante los últimos 100 años.

De hecho, doctrinalmente la Campaña Evangélica Latinoamericana no se distanció demasiado de los principios suscritos por la Misión Centroamericana, pues al igual que esta última, se fundó con una vocación típicamente «evangelicista» y con un pronunciado imaginario premilenarista; dos condiciones que tendieron a caminar de la mano entre las misiones protestantes fundadas a partir del último tramo del siglo XIX. La diferencia entre ambas organizaciones, más que radicar en detalles de índole doctrinario que estuvieron presentes, reside en el carácter de las técnicas evangelísticas implementadas por una y otra, principalmente en el alcance de las proyecciones que cada una de ellas suscribió al momento de su surgimiento; mientras la CAM fue débil en cuanto a su proyección «social», la LAEC se caracterizó por la audaz forma con la que siempre pretendió dirigir sus esfuerzos evangelísticos. El proyecto de los Strachan, y por ende el de la Campaña, que se adecuó de manera preponderante a la visión del matrimonio, tendió a destacarse por la gran magnitud y las ambiciosas pretensiones de sus estrategias globales de evangelización en detrimento de sus particularidades teológicas o su celo doctrinario (Roberts 1996; Smith 2011).

2.4. Las Campañas organizadas por la LAEC: intensificación del influjo evangelístico

Las campañas evangelísticas que los Strachan, desde finales de 1921, empezaron a desarrollar en distintos países de América Latina, unos pocos meses después de la fundación de la LAEC y de su instalación formal en Costa Rica, son la evidencia más sólida del cariz específico de la organización y de los matices que la distinguieron de otras misiones evangélicas establecidas en América Latina. En contraste con las técnicas evangelísticas utilizadas por agrupaciones como la CAM, mismas que solían deparar magros impactos, los métodos implementados por la Campaña desde muy temprano destacaron por su intencionada visibilidad pública y por la inusual eficacia que probaron tener a la hora de atraer escuchas a las actividades evangelísticas organizadas en los distintos países de la región (Smith 2011).

Antes de las actividades aisladas y espaciotemporalmente desarticuladas, las campañas que eran desarrolladas por la LAEC procuraban levantarse sobre la concatenación sinérgica y sostenida de una serie de operaciones (Roberts 1996). Las tradicionales prédicas, que constituían la piedra angular de las innovadoras «cruzadas», solían acompañarse de la también clásica repartición *in situ* de literatura bíblica y eran complementadas por acciones evangelísticas de carácter itinerante (Nelson 1983, 211).

La estrategia integral consistía en elegir una zona de acción, usualmente ciudades importantes de países «necesitados» del evangelio, y dentro de ella escoger un centro de operaciones que brindara unidad a la campaña. Desde este centro de operaciones, el cual por imperativo táctico debía ser un lugar de acceso público y sin vinculaciones de tipo eclesial, se organizaban todas las actividades diseñadas para dirigirse a los habitantes del sitio de interés. En este, tenían lugar las prédicas, la repartición de la literatura bíblica, y en función de este eran establecidos, al mismo tiempo, los alcances geográficos de la evangelización itinerante; técnica que era utilizada como un refuerzo de las primeras acciones, pero principalmente como un medio para visibilizar el despliegue efectivo de las campañas.

Sin embargo, el elemento más sobresaliente de las aludidas campañas era su prolongada extensión temporal. Se trataba de un factor que aumentaba las posibilidades de alcanzar un significativo impacto poblacional, y, de hecho, constituía la única vía para llevar adelante todas las acciones que hacían parte de las intensas cruzadas. Es así como las prédicas, en lugar de ser ofrecidas de manera discontinua o sin mayor articulación temática, eran ideal y decididamente proyectadas para que su implementación se mantuviera vigente durante al menos unos cuantos días (Roberts 1996; Smith 2001).

El recinto que resultaba elegido como centro de operaciones de cada campaña – por lo general una carpa instalada en algún punto concurrido de la localidad visitada o en un teatro espacioso–, era reservado durante varios días con el objetivo expreso de conseguir – y, por tanto, asegurar– la participación del mayor número de personas. La estrategia en cuestión propiciaba tanto la afluencia esporádica de transeúntes con cierta curiosidad, que podían participar durante una sola jornada, como la presencia sostenida de individuos genuinamente interesados en hacer parte de todas las actividades programadas en la campaña.

Para convocar a las personas y evidenciar la ocurrencia de las cruzadas, las instancias implicadas en su organización, entre las cuales se encontraba la LAEC y las agrupaciones evangélicas de la localidad anfitriona del evento, echaban mano del recurso a la evangelización itinerante y solían implementar campañas de orden mediático (Nelson 1983). Las cruzadas eran publicitadas a través de anuncios colocados en los principales periódicos del país o de la ciudad elegida, según fuera el caso, y se complementaban con la repartición de volantes promocionales; recurso que además solía ser amenizado con la presencia de música interpretada por bandas locales o por agrupaciones musicales de raigambre popular.

Desde inicios de los años veinte del siglo XX, y en el transcurso de toda la década, fueron celebradas varias campañas de esta índole en países como Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Colombia, Venezuela, Bolivia, Chile, y por supuesto, Costa Rica. Si bien, en todas ellas se trató de seguir una misma fórmula, las particularidades de cada país siempre acabaron por exigir la implementación de adaptaciones. En algunos lugares más que

en otros, incluso dentro de un mismo país, la LAEC tuvo que enfrentar la oposición, o simplemente la apatía, de las poblaciones a las que pretendía dirigirse, y en innumerables ocasiones también debió lidiar con la falta de apoyo de parte de las autoridades locales.

Este tipo de condiciones, variables como eran, se hacían patentes tanto en los aspectos logísticos que debían considerarse a la hora de planear las campañas, tales como la elección del centro de operaciones o la escogencia de las estrategias de convocatoria, como en la concreción de cada una de ellas. En las ciudades que mostraban mayor desarrollo del protestantismo, así como como una tolerancia gubernamental más consolidada respecto a la presencia de expresiones cristianas alternativas al catolicismo, las cruzadas no solamente solían perdurar durante más tiempo, sino que también lograban alcanzar a un mayor número de personas. Por el contrario, en las localidades y países con condiciones adversas, los resultados de las campañas tendían a ser mucho más modestos. En cualquiera de los escenarios, sin embargo, el trabajo de la LAEC muy generalmente deparaba resultados más notables que cualquiera de los esfuerzos realizados por otras sociedades misioneras o iglesias locales. Incluso, allí donde no pudo aprovechar plataformas evangelísticas pre-establecidas o claramente definidas, dejó sentadas importantes bases para dar cabida a su paulatina construcción.

El caso de Costa Rica resulta muy adecuado para ilustrar estas diferencias, pues en contraste con una campaña como la celebrada en Guatemala a finales del 1921, que llegó a extenderse durante varias semanas y abarcó distintas partes del territorio de dicha nación, la primera de las cruzadas que fue realizada en territorio costarricense, en abril de 1922, apenas logró mantenerse vigente durante nueve días consecutivos en la ciudad de San José. Aun cuando diversos relatos revelan que a la larga estas jornadas resultaron ser provechosas para el crecimiento del movimiento evangélico en el país (Nelson 1983, 215), así como exitosas respecto a la cantidad de personas que consiguieron atraer, lo cierto es que su corta duración y su muy limitada penetración territorial por sí mismas ejemplifican las reducidas aspiraciones que entonces eran albergadas por sus organizadores y el escaso desarrollo que en ese entonces tenía el movimiento en Costa Rica. Con independencia de los logros efectivos conseguidos por esta campaña, que acabaron por ser bastante satisfactorios, todo parece indicar que no existía por aquella época la confianza necesaria para proyectarla o sostenerla durante más tiempo, ni la suficiente capacidad organizativa como para propiciar que ello se diera de tal modo.

No está de más recordar que estos eventos evangelísticos, además de contar con el liderazgo y el trabajo tesonero de la LAEC, requerían de la implicación activa de otras agrupaciones protestantes a nivel local. En el contexto costarricense del momento, este apoyo solamente podía obtenerse de organizaciones que se distinguían más por su voluntarioso espíritu que por su posicionamiento cultural. Tanto la CAM, como la Iglesia Metodista, que eran las únicas dos fuerzas evangélicas situadas de manera firme en la zona central del

país²⁹, carecían entonces del capital sociorreligioso³⁰ suficiente para activar procesos de gran envergadura y del poder necesario para movilizar en masa a la población costarricense (Nelson 1983). A la altura de 1922, año en el que se celebró la primera campaña en San José, la Iglesia Metodista de Costa Rica todavía luchaba por asentarse dentro del campo religioso local, y la Misión Centroamericana trataba de revertir su lento ritmo de crecimiento. La campaña, por tanto, fue diseñada y ejecutada en función del estado real de la obra protestante en el país.

No obstante, a la postre la cruzada sirvió tanto para medir el grado de apertura hacia el mensaje evangélico que era patente entre la población del Valle Central, como para reinventar el impulso y el posicionamiento general del protestantismo dentro del entorno nacional. El hecho de que la campaña de 1922 resultara exitosa ciertamente representó una forma de explorar las condiciones reales del terreno hasta ese entonces cultivado por el movimiento evangélico en el país y contribuyó a elevar el nivel de confianza de las organizaciones protestantes instaladas en el territorio nacional. El inédito evento de alguna manera evidenció, a inicios del tercer decenio del siglo XX, que un sector importante de la población costarricense tenía ya la suficiente apertura mental como para verse atraída por los «bienes de salvación»³¹ producidos por las agrupaciones de ascendencia protestante. Esta constatación, como era de esperar, colmó de nuevos bríos las aspiraciones de estas organizaciones y abrió un panorama más alentador para el trabajo protestante a largo plazo.

29 Es importante que quede muy claro, eso sí, que no eran las únicas fuerzas presentes en el país, pues ya a finales del siglo XIX y principios del siglo XX se habían instalado en la provincia de Limón organizaciones como la Sociedad Misionera Bautista de Jamaica y América Central, la Iglesia Metodista Wesleyana, La Iglesia Anglicana, y la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Todas las cuales llegaron a Costa Rica con el fin primordial de acompañar a la población antillana (sobre todo jamaicana) que llegó al país en esa misma época para participar en la construcción del ferrocarril hacia el Atlántico. Si no incluimos en este análisis a tales organizaciones, es porque ellas trabajaron en una zona muy específica del país y con una población que ya de por sí era mayoritariamente evangélica. Estas no pretendieron evangelizar otras zonas, ni propagar el credo protestante entre la población católica preponderante en la Costa Rica de entonces.

30 «El capital es el factor eficiente en un campo dado y, como arma y como apuesta, permite a su poseedor ejercer un poder, una influencia, [y] por tanto, existir en un determinado campo...» (Bourdieu y Wacquant, 1995: 65). El capital propiamente religioso (o sociorreligioso) deriva de la capacidad que tenga un agente religioso para producir bienes religiosos (símbolos, creencias, prácticas) facultados para satisfacer los intereses y necesidades religiosas de las personas imbuidas en esta forma de comprender la existencia y en la capacidad de hacerlo mejor que sus rivales. Véase: Bourdieu (2006).

31 Los bienes de salvación son fines (o medios para un fin) producidos y ofrecidos (puestos en circulación) por los agentes religiosos presentes en una sociedad dada con el fin de satisfacer necesidades y demandas religiosas (o espirituales) de los individuos o de los colectivos creyentes. Estos pueden tener una duración puntual o duradera, pueden referirse al presente o al futuro, a lo inmanente o a lo trascendente. Pueden ser sistemas de normas, creencias y doctrinas religiosas más o menos sistemáticas y coherentes, prácticas o técnicas (rituales, etc.) para alcanzar determinados fines espirituales, o incluso objetos materiales cargados de significación trascendental. Véanse: Bourdieu (2006); Maduro (1978); Stolz (2008).

Cinco años después de la realización de este primer evento las misiones ubicadas en Costa Rica encontrarían una excelente oportunidad para verificar, una vez más, el estado y la calidad de los réditos de su prolongada y cada vez menos disparatada labor. A inicios de 1927, los Strachan propulsaron la implementación de una nueva campaña que sirvió a la postre no solo para apuntalar el crecimiento del sub-campo evangélico en el país y la presencia de sus mensajes dentro del conjunto de la vida socio-cultural costarricense, sino para medir los resultados efectivos del trabajo efectuado por los evangélicos en el transcurso del decenio; justo después de la aparición de la LAEC y de la puesta en práctica de sus métodos evangelísticos en territorio nacional. Tanto en uno como en otro sentido, el rendimiento de esta segunda campaña evangelística resultó más que promisorio para los intereses de las organizaciones evangélicas en Costa Rica (Nelson 1983; Roberts 1996).

Pese a haber tenido que enfrentar muchos más obstáculos de los que afrontara la primera de las campañas en la etapa previa a su ejecución y en el transcurso de ella. Esta nueva cruzada protestante sería capaz de alcanzar y de superar con creces cada uno de los logros conseguidos por su predecesora. En la práctica, esta no llegaría únicamente a perdurar una mayor cantidad de días (alrededor de 6 semanas), sino que también lograría alcanzar a un mayor número de personas. Las crónicas que en su momento dieron cuenta de los detalles del magnánimo evento, casi todas ellas aparecidas en publicaciones periódicas o en boletines informativos emitidos por las propias misiones evangélicas con presencia en el país (Nelson 1983, 219), fueron coincidentes a la hora de señalar la participación multitudinaria de algunos cientos de personas en el transcurso de toda la campaña.

De acuerdo con estos reportes, cada una de las jornadas de la cruzada, organizadas todas en un almacén maderero del centro San José que fue acondicionado por los miembros de la LAEC para hacer las veces de anfiteatro y/o centro de operaciones (Nelson 1983, 216), estuvo prácticamente abarrotada con la presencia entusiasta de decenas de costarricenses. En muchas de ellas el aforo, que había sido dispuesto para dar cabida a cerca de mil personas, se vio ampliamente superado por la extraordinaria afluencia de espectadores. Durante la última semana de actividades, cuando ya la campaña había alcanzado su punto culminante, algunas prédicas llegaron a contar con la concurrencia de 1400 personas (Nelson 1983, 219); muchas de las cuales inevitablemente debieron mantenerse de pie durante toda la actividad.

Para quienes vivieron de cerca el despliegue de la campaña, el abrumador éxito obtenido por esta se debió en gran medida a la participación protagónica del pastor Ángel Archilla Cabrera; pastor de origen puertorriqueño que en aquel entonces se había consagrado como el más importante predicador de la LAEC, a pesar de trabajar con la organización solamente de manera esporádica. Respecto de las repercusiones de su estilo evangelístico en la escena costarricense, *The Latin America Evangelist*, órgano informativo de la LAEC, en su edición de mayo de 1927, dio cuenta de los siguientes detalles:

Night after night hundreds of people stand through the long meeting. The interest is deep and sincere. The most spiritual messages are as loudly applauded as are the purely controversial topics. The heart of a deeply religious people is awake, and like thirsty travelers through an arid desert, they are drinking the blessed water of life. They are finding in the proclamation of the pure gospel of our Saviour and Lord, the satisfaction of a thirst which they had always felt, even without understanding it.

What are the messages like?

How shall we tell? They are not like anybody else's messages that we ever heard. Señor Archilla is an orator born. His language is chaste and beautiful at all times, yet simple and within the reach of the dullest minds. His illustrations are word pictures of marvelous translucence. His stores of material are of the most varied order, he lays science and art, history and everyday life, world commerce and world politics, and all the range of literature, under contribution to the unfolding of his subject. His memory is prodigious, and he has the artist's power of imagination. But it is when he is striving to bring his hearers with him up Calvary's mount to the foot of the Cross, that he has his most inspired passages. Then it is that he grips his audience most deeply, reaching clown into the depths of their hearts' need and moving them as they have never been moved. Don Angel is great on patriotism, he is great on many other questions, and can hold his audience under the spell of this fervent oratory, but he is greatest and most effective when his theme is Christ. Hearts burn as he pictures the living, loving Saviour Christ to people who have hitherto known only a dead Christ upon an ineffective cross (LAEC 1927, 7).

Aun cuando resulte reduccionista atribuirle el éxito de una empresa de tales magnitudes al influjo de una sola persona, por más carismática que esta haya sido, en este caso particular no podemos hacer menos que tomarnos con seriedad un relato como el anteriormente citado; pues más allá de los sesgos explicativos que tomarlo al pie de la letra podría introducir, este no deja de ser revelador de un rasgo específico del comportamiento histórico del movimiento evangélico: el de su marcada atracción por las expresiones de tono carismático (Hutchinson y Wolff 2012). Es justamente este factor, tan arraigado dentro del evangelicalismo, el que colma de verosimilitud el efecto cuasi mágico que los reportes de la LAEC les atribuyen a las prédicas dirigidas por Archilla.

Conviene tener muy presente que el evangelicalismo se distinguió desde sus inicios por la singular emotividad que tendió a acompañar la enunciación de sus mensajes, y por la gran receptividad que esta peculiar modalidad comunicativa encontró entre amplios sectores de la población (Hatch 1989, 133-141). Desde sus orígenes hasta los días corrientes, el principal atractivo de la oferta religiosa evangelical, en la mayoría de sus manifestaciones denominacionales, casi con certeza ha residido en su magnífica capacidad de producir discursos emocional y existencialmente significativos para las personas.

Dada esta pronunciada tendencia, no debería extrañarnos que personajes de la talla del predicador Ángel Archilla hayan encontrado siempre un sitio preferencial dentro de las

filas del movimiento; pues suelen ser estos los vehículos más apropiados para transmitir y administrar, de la manera más eficaz, los populares efectos que históricamente han sido perseguidos por casi todas las ramas del evangelicalismo. Tampoco debe resultar sorprendente, en consecuencia, que los Strachan eligieran predicadores de este tipo para ser la cara más visible de sus ambiciosas campañas evangelísticas en América Latina.

A pesar de lo anterior, es oportuno señalar también que, sin el concurso de otros factores, de igual o mayor importancia, el alcance del papel desempeñado por el pastor Archilla en el desarrollo de la campaña no habría llegado a trascender de la forma en la que lo hizo. Desde una perspectiva diacrónica, es importante recordar que ya para 1927, año en el que fue celebrada esta segunda cruzada, habían transcurrido más de 35 años de la llegada del movimiento evangélico a territorio nacional, casi 6 años desde la conformación de la Campaña Evangelística Latinoamericana, y 5 años del despliegue de la primera gran cruzada evangelística en el país. Este último acontecimiento en particular contribuyó a allanar el camino para la expresión pública y masiva de la oferta religiosa protestante; ello no solamente por tratarse del primer evento en su género, sino sobre todo por la revitalización que este fue capaz de otorgarle a las agrupaciones evangélicas con presencia en el país.

La campaña de 1922, tal como se evaluó con anterioridad, sirvió para poner en marcha nuevas experiencias organizativas dentro del sub-campo religioso protestante y para acercar los bienes de salvación producidos por este al conjunto de la vida social costarricense. Para el momento en el que la segunda cruzada fue realizada, ciertamente, existía un mayor (pero siempre limitado) nivel de receptividad subjetiva y cultural hacia el mensaje evangélico. Además, existía ya un importante precedente organizativo del cual las sociedades misioneras podían tomar nota. De múltiples formas, el buen desempeño de la experiencia vivenciada de 1927 es atribuible a estos dos órdenes causales.

Por otra parte, en un plano de corte más estructural resulta imperativo mencionar que la sociedad costarricense de finales de la década de 1920 era una sociedad mucho más compleja, diversa y contradictoria, que la hallada por las agrupaciones protestantes al momento de su ingreso al país. Para este momento del siglo las políticas modernizadoras, tanto en materia económica como política y cultural, introducidas por los gobiernos autoritarios de Tomás Guardia y profundizadas por los gobiernos liberales que le sucedieron, habían logrado trastocar de manera sustantiva las bases de la Costa Rica campesina y culturalmente «homogénea» del período colonial. A esas alturas de la historia del país, tanto el desarrollo racional o burocrático del Estado, como el influjo intempestivo del capitalismo agrario habían logrado dejar su huella en la vida «espiritual» de la sociedad costarricense, y por supuesto, también en los imaginarios y en los modos de vida de la población del país.

Bien se puede afirmar, siguiendo historiadores de la cultura como Iván Molina Jiménez (2002) o Rafael Cuevas Molina (2003), que la Costa Rica de finales del siglo XIX y principios del siglo XX se caracterizó, al igual que muchas otras sociedades latinoamericanas de ese

mismo período, por su acelerada propensión al cambio cultural. La alfabetización creciente de las poblaciones, la urbanización de los territorios (y por supuesto, el crecimiento de las ciudades a expensas de los pequeños poblados), así como la ampliación de las ocupaciones socio-laborales favorecidas por la estructura económica en ciernes, dieron cabida a la aparición de una sociedad más cosmopolita y diversificada y también a la emergencia de nuevas ideologías políticas y de inéditas prácticas culturales; cambios que al mismo tiempo fueron causa y consecuencia de las contradicciones propias del proyecto histórico liberal. Durante la época, crecieron las industrias culturales, la importación de tradiciones europeas se vio exacerbada y los grupos subalternos de la sociedad encontraron motivos e ideas para organizarse a nivel político; estos fenómenos en el marco de una postura tendencialmente clasista y de franca resistencia al *statu quo* liberal (Vega Carballo 1983, 207-232).

Pese a estar todavía lejos de ser una sociedad plenamente pluralista, la nación costarricense de la primera mitad del siglo XX tenía las condiciones necesarias para dar acogida, siquiera de modo incipiente, a nuevas expresiones de índole cultural; incluso, a nuevas ofertas de tipo religioso. El camino inaugurado aún habría de necesitar mucho tiempo para acabar de construirse y un tanto más para terminar de recorrerse, pero lo cierto es que nunca más detendría su despliegue. A pesar de los obstáculos que todavía habrían de enfrentar, las agrupaciones de origen protestante, transgresoras como eran del estado de cosas imperante en el campo religioso costarricense, la realidad es que estas no pararían de obtener réditos favorables ni de ganar terreno dentro del conjunto de la cultura nacional. Con altos y con bajos, con mayores o menores logros, el proceso de pluralización religiosa seguiría su avance de manera inexorable e ininterrumpida hasta la actualidad.

Pese a la introducción de todos estos matices explicativos, no deja de ser cierto que la campaña celebrada en 1927 puede ser considerada como la inauguradora de una nueva era en la historia del protestantismo costarricense. Inmediatamente después de su despliegue, todas las organizaciones evangélicas involucradas en la realización del evento reportaron un aumento sustancial de sus membresías, cuando menos de manera coyuntural; al punto que muchas de ellas se vieron forzadas a abrir nuevos sitios de culto o en la necesidad a remodelar sus respectivos templos con el fin de darles un mayor aforo (Nelson 1983, 239-240).

Algunos de los boletines informativos publicados por la Misión Centroamericana durante los meses posteriores a la finalización de la campaña ofrecieron pruebas de este crecimiento. En por lo menos dos de ellos (los de julio de 1927 y de mayo de 1928), es posible encontrar testimonios que reiteran el incremento de la asistencia a los templos y señalan el agotamiento absoluto de las capacidades físicas ostentadas por la pionera misión; al punto que inclusive se llega a sugerir la necesidad de ampliar las capacidades de los recintos dedicados al culto. Incluso la Misión Latinoamericana, que en sus orígenes fue titubeante a la hora de definirse como una organización misionera «plena», y más que reticente a involucrarse en la conformación de templos de propios, se vio llamada a finalizar esta indeterminación.

A principios de 1928, la Misión Latinoamericana compró una propiedad ubicada dos cuerdas al oeste del Parque Central de San José (en la esquina noroeste de la intersección de la Avenida 4 con la calle 6) y el 6 de mayo del mismo año inició la construcción del que en su momento llegaría a ser el lugar de culto protestante más grande del país: el Templo Bíblico (LAEC 1928, 8). Instalado en uno de los lugares más céntricos de la ciudad capital, el nuevo templo fue habilitado a recibir a más de 700 personas cómodamente sentadas.

2.5. Abandono del evangelicismo estricto: nuevas estrategias de crecimiento

El gran impulso que la Campaña Evangelística de los Strachan dio al desarrollo del movimiento evangelical en Costa Rica no se agotó, sin embargo, en los extraordinarios resultados que derivaron de las de las cruzadas evangelísticas de 1922 y de 1927. Estas solo fueron el primer eslabón de una larga cadena de innovaciones que revolucionarían el desempeño del protestantismo de corte evangelical en el país, tanto a lo interno del campo religioso como en el ámbito más general de la cultura costarricense.

Muy a pesar de los logros que estas depararon, especialmente en cuanto a las simpatías que le atrajeron al evangelicalismo y al posicionamiento público que fueron capaces de darle al movimiento, es evidente que las campañas evangelísticas impulsadas por la LAEC todavía se enmarcaban en las estrategias típicas dentro del mundo misionero a principios del siglo XX. Más allá del inédito despliegue organizativo que fue privativo de estas, las aludidas campañas por sí mismas no introdujeron un cambio radical en la orientación táctica de las misiones; simplemente actualizaron una potencialidad que ya hacía parte de su desarrollo histórico. Después de todo, estas campañas, al igual que los básicos métodos evangelísticos implementados por misiones como la CAM, no perseguían otra finalidad más que la de garantizar la evangelización del mayor número de personas en el menor tiempo posible; fin que, a su vez, estaba basado en creencias de tipo premilenarista compartidas por la mayor parte de las agrupaciones evangélicas de la época.

No obstante las consecuencias extra conversionistas que ellas produjeron, es perfectamente válido afirmar que la ideación y el desarrollo de las campañas organizadas por la LAEC en realidad no representaron, ni pretendían representar, una nota disruptiva respecto del orden típicamente «evangelicista» que era seguido por este tipo de organizaciones. Hasta ese punto, lo hecho por los Strachan a través de las campañas no se distanció de este último sesgo, ni del carácter que ellos mismos le habían impreso a la misión desde la etapa previa a su nacimiento.

Antes que de este medio, que igualmente habría de tener un peso importante en el proceso, la ruptura con el sesgo evangelicista que era seguido por la LAEC derivó del propio crecimiento de la organización y, principalmente, del progresivo arraigo sentimental que esta empezó a desarrollar respecto de la nación que le servía de base de operaciones; pues aunque originalmente el país en cuestión sería solo un sitio desde el cual organizar las campañas regionales (al modo de centro de operaciones), poco a poco empezó a ocupar un

lugar preferencial dentro del orden de preocupaciones de los Strachan. En ese sentido, bien puede afirmarse que el giro tomado por la LAEC empezó a gestarse en primera instancia como resultado de la división del trabajo instaurada por los Strachan desde los propios inicios de la organización, y en un segundo momento, como producto de la sensibilidad que estos desarrollaron respecto de las necesidades sociales y espirituales patentes entre la población costarricense; según la peculiar perspectiva religiosa del matrimonio, claro está.

Como se ha indicado, el plan original del pertinaz y visionario matrimonio únicamente contemplaba la realización de las cruzadas evangelísticas por todo el subcontinente, y a lo sumo, la posibilidad de contribuir al trabajo de las misiones o de las iglesias evangélicas ubicadas en cada uno de los países de la región. El país elegido como centro de operaciones solo serviría de plataforma para la organización de las campañas y no se convertiría, al menos en principio, en un lugar especialmente privilegiado.

Sin embargo, en la práctica Costa Rica, además de hacer las veces de centro de operaciones para la LAEC, se convertiría también en el hogar de los Strachan. En este país residirían y acabarían de criar a sus hijos. De manera tal que, al valor utilitario que en principio le fue atribuido al país, poco a poco se superpondría de manera casi inevitable un valor simbólico de índole sentimental. Con el tiempo, este dejaría de ser simplemente el lugar desde el cual planear las campañas, para transformarse en un sitio para reposar, retomar energías y compartir en familia. En tanto hogar, los Strachan no pudieron dejar de involucrarse en los problemas socio-espirituales de la sociedad costarricense.

Con toda justicia diversas fuentes (Nelson 1983, 232; Roberts 1996, 88-89; Smith 2001, 93-95) señalan a Susan Strachan como la principal propulsora de la transformación señalada. Ella supo sacar provecho de un acuerdo matrimonial, de corte patriarcal, que en principio no parecía dejarle otra posibilidad más que la de atender el hogar familiar establecido en San José. Mientras su marido, Harry, salía del país a dirigir las distintas campañas evangelísticas, Susan tendría bajo su cargo el mantenimiento del hogar, la crianza de los hijos y la tarea de divulgar, a través publicaciones periódicas, los logros y acontecimientos más sobresalientes de cada una de las campañas realizadas (Smith 2001, 93). Sin embargo, incluso dentro de los estrechos márgenes de acción que esta secundaria posición le brindaba, Susan encontró los espacios suficientes para agenciarse un lugar de primer orden en la estructura organizativa de la Campaña y un papel igualmente transcendental en el proceso que propiciaría la complejización de la agrupación, así como el abandono del «evangelicismo estricto» con cual pretendió orientarse la LAEC durante sus primeros años de vida.

Desde sus primeros meses en Costa Rica, Susan Strachan no solamente albergaría gradualmente sentidas preocupaciones sobre el acontecer nacional y sobre la suerte de algunos de los grupos más desprotegidos de la sociedad, tales como los huérfanos josefinos y las personas excluidas del ya de por sí limitado sistema sanitario de las primeras décadas del siglo XX (Roberts 1996, 88), al mismo tiempo comenzaría a sacar partido de los

resquicios organizacionales que tenía la LAEC; en gran medida, como consecuencia de las prolongadas ausencias de su principal dirigente, el ministro Harry Strachan.

Es así como en 1922, transcurrido apenas un año del establecimiento de la Campaña en el país, Susan logró plasmar con éxito uno de sus más persistentes sueños: alentar a la LAEC a crear una escuela de entrenamiento bíblico para mujeres del medio local (LAEC 1922, 10-11); escuela que motivaría, al mismo tiempo, la construcción del primero de los inmuebles que serían erigidos por la organización a lo largo de toda su trayectoria en suelo costarricense.

Esta escuela, que contó con el aval de Harry y que por sí misma representó un hito dentro de la historia del protestantismo centroamericano, pronto daría pie a la creación de un centro mixto de enseñanza teológica y misional. Inaugurado a mediados de 1924 e instalado en un nuevo edificio de dos plantas que a su vez alojaría las oficinas centrales de la Campaña (LAEC 1924, 8-9), este centro de enseñanza, originalmente denominado Instituto Bíblico, sería utilizado por los Strachan como una plataforma para la formación de personal, no solo del medio costarricense, también del centroamericano y, en general, latinoamericano. En él, se formarían predicadores para las organizaciones misioneras ya instaladas en los países de la región y buena parte de los pastores que se encargarían de dirigir las obras locales inauguradas o promovidas por las misiones de origen estadounidense.

Dado su carácter interdenominacional, las distintas agrupaciones evangélicas de Costa Rica y de otras partes de Latinoamérica no dudaron en aprovechar el espacio abierto por la LAEC para apuntalar la formación de sus miembros más conspicuos y, con ellos, también el crecimiento futuro de sus respectivas empresas; actitud que sin duda estuvo animada por la escasísima, por no decir nula, presencia de centros formativos de ese tipo en la mayor parte de los países de la región. De acuerdo con datos aportados por los propios dirigentes de Campaña, para mediados del año 1925, apenas 12 meses después de la creación del Instituto, el centro de capacitación contaba ya con 19 estudiantes matriculados y una sólida plantilla docente integrada tanto por miembros de la LAEC, como por altos dirigentes de la Misión Centroamericana y de la Iglesia Metodista Costarricense (Nelson 1983, 227).

Para el año 1930, el cuerpo estudiantil se había duplicado, y por si fuera poco, se encontraba más diversificado; dentro de este coincidían personas de 11 países y de 8 distintas organizaciones evangélicas (LAEC 1930, 9). En poco tiempo, el Instituto Bíblico – cuyo nombre cambiaría a Seminario Bíblico Latinoamericano en 1941– crecería hasta convertirse en uno de los más reputados centros de enseñanza teológica de toda América Latina; logro que sin duda destaca el papel que desempeñó dentro de los procesos de afianzamiento y progresiva legitimación del protestantismo en la región.

Sin embargo, a pesar de la transcendental significación que revistió el surgimiento del Instituto Bíblico en la consolidación del protestantismo criollo, este no fue el proyecto que más «salida» (o visibilización) cultural le daría al movimiento en el ámbito costarricense.

Apenas unos años después de este primer paso la LAEC tomó decisiones, nuevamente de la mano de Susan, que le llevarían a involucrarse, esta vez como agente activo, en los problemas propios de la realidad social del país que les servía de base de operaciones al matrimonio. Desde una perspectiva filantrópico-cristiana, que no obstante sus evidentes limitaciones sociopolíticas, representaba una postura inédita respecto del comportamiento histórico de las organizaciones evangélicas que se desarrollaron entre las últimas décadas del siglo XIX y los primeros decenios del XX, la Campaña resolvió hacerse cargo de un par de preocupaciones que se habían alojado en la mente de Susan desde sus primeros contactos con la sociedad costarricense, a saber: la suerte de los niños en condición de orfandad y la desprotección sanitaria en la que vivían, a esas alturas del siglo, miles de familias costarricenses en condición de pobreza.

Por insistencia y tenacidad de la misionera, y de nuevo con el pleno consentimiento de Harry, quien siempre solía apoyar las ideas de su esposa hasta el punto de convertirlas en empresas conjuntas, la LAEC se aventuró a construir, en el año 1928, un hospital metropolitano cuyo fin apuntó a solventar las necesidades de las poblaciones excluidas de los servicios de salud. Y, en el año 1931, un orfanato que en teoría contribuiría a paliar la situación estructural de abandono en la que se encontraban algunos cientos de niños y niñas alrededor de todo el país (Nelson 1983, 232; Smith 2001, 106).

El primero de los locales fue inaugurado oficialmente en junio de 1929 con el nombre de Hospital Clínico-Bíblico, mientras que el segundo de ellos, bautizado con el nombre de Hogar Bíblico, empezó a operar en el año 1932. Ambos proyectos tendrían una función de valor inestimable en el proceso que llevó al movimiento evangélico a abandonar los limitados márgenes del campo religioso y su relativo ensimismamiento cultural. Estos trajeron consigo una diversificación de los bienes de salvación producidos por las organizaciones pertenecientes a dicha corriente religiosa, y colateralmente, una ampliación de sus respectivos rasgos identitarios y de sus posicionamientos sociales.

Antes que el Hogar, fue la Clínica el proyecto que más notoriedad le otorgó al movimiento evangélico entre la sociedad costarricense. Este no solamente fue bien acogido en virtud de la necesidad que se propuso satisfacer – constante en cualquier sociedad humana –, sino sobre todo porque en la Costa Rica de entonces esta necesidad de hecho se encontraba paupérrimamente atendida. Cabe recordar que no fue hasta los años 20 del siglo XX cuando el Estado costarricense empezó a asumir un papel más activo, sistemático, e institucionalmente consistente respecto de la atención sanitaria de la ciudadanía, pues hasta esa década, en la cual fueron creadas la Subsecretaría de Higiene y Salud Pública (1922) y posteriormente la Secretaría de Salubridad Pública y Protección Social (1927), su participación, además de deficiente, se había orientado por principios caritativos de inspiración religiosa (Organización Panamericana de la Salud 2003, 11-12); orientación que de hecho no resultaba suficiente ni para ofrecer una atención médica de calidad (mucho menos integral),

ni para brindar cobertura adecuada a todos los sectores de la población (Guerrero y Zúñiga 2008).

Dada esta lamentable situación, no debe resultar extraño que el proyecto hospitalario de los Strachan encontrara desde sus inicios una excelente acogida entre la ciudadanía costarricense (Nelson 1983, 231). Pues, a pesar de que su enfoque conceptual no difería en demasía del seguido en otros centros hospitalarios del país – como el San Juan Dios, que contó desde sus inicios con una fuerte presencia de agentes católicos en su estructura administrativa (Botey 2013, 299-302)–, su sola existencia representó un alivio para las demandas que presionaban la limitada red nacional de atención médica.

A pesar de que la Campaña cedió la administración de la Clínica a una junta conformada por ciudadanos costarricenses en 1968 (Smith 2001, 192), hasta hoy sigue activa y es reconocida como parte integral del movimiento evangélico del país. Su inconfundible nombre, así como el hecho de que muchos de los integrantes de sus distintas juntas directivas hayan sido evangélicos observantes, sin duda alguna han posibilitado la conservación, así sea nominal, de las raíces identitarias de la institución. Dada la trascendencia de su labor y de sus propósitos, conserva esta un lugar de primer orden dentro de la lista de productos socioculturales legados por el protestantismo a la sociedad costarricense. La Clínica Bíblica, más que ningún otro proyecto evangélico en el país, fue capaz de superar las barreras religioso-denominacionales, el retraimiento inicial de las organizaciones misioneras y el sesgo evangelicista que estas defendieron en sus inicios.

Una vez dados estos primeros pasos, la Campaña nunca más encontraría argumentos para retornar a su evangelicismo primigenio. Muy a pesar de las críticas que dicho involucramiento social le valió entre los círculos evangélicos más conservadores, que veían en este tipo de acciones una especie de renuncia o traición a la que se suponía era la verdadera y más importante misión de los cristianos de los «últimos tiempos», la agrupación se las ingenió para integrar orgánicamente su creciente y ya consumada preocupación social dentro de sus prioridades evangelísticas. Procurando posicionarse al margen de la encarnizada disputa dicotómica entre fundamentalistas y modernistas que aconteció desde principios de siglo dentro del protestantismo, sobre todo en la sociedad estadounidense (Marsden 2006, 4), de la cual procedían casi todas las organizaciones evangélicas instaladas en Costa Rica, la LAEC se esforzó cuanto pudo por justificar sus nuevas actividades a partir de una óptica conservadora.

Sin apoyarse en ningún tipo de estratagema consciente, los miembros de la cada vez más sólida organización se encargaban de presentar el giro tomado como una mera extensión de su compromiso con la «salvación de almas» (Smith 2001, 176); justificación que por sí misma resulta reveladora de la lectura que hacía la misión de su propio desarrollo, así como del apego que siempre intentó mantener respecto de sus raíces proto-fundamentalistas y evangelísticas. Sea como fuere, la racionalización aplicada le sirvió tanto para

mantenerse aferrada a sus principios identitarios fundacionales, como para apaciguar las suspicacias que inevitablemente fueron alimentadas por su comportamiento.

Más allá de las concesiones que la LAEC haya podido hacer a las tendencias teológicas y eclesiológicas modernistas, así como de la plausibilidad de estas supuestas concesiones, las declaraciones doctrinarias de la organización y los pasos que daría con posterioridad a la creación de sus ministerios de mayor proyección social, resultan prueba suficiente de que esta nunca abandonó los límites del conservador universo evangélico al que pertenecía. Esta simplemente vio en los ministerios extra-evangelísticos una vía para impulsar el crecimiento de la obra evangélica en el país.

Es válido argumentar, en este sentido, que la evolución o complejización de la organización fue producto tanto de su propio éxito como del crecimiento general experimentado por el protestantismo evangélico dentro del campo religioso nacional. Sin restarle méritos tácticos a estas agrupaciones, la cuales procuraron leer el contexto en cual se desempeñaron, se puede afirmar que fueron justamente estos factores los que apresuraron la proyección de muchas de ellas hacia el ámbito global de la vida social costarricense; pues como lo han mostrado autores como Pierre Bourdieu (2006[1971]) y Max Weber (1987[1920]; 2002[1922]), las éticas extra-mundanas (de rechazo a la mundanidad) que tienden a ser acogidas por las agrupaciones cristianas en posiciones de subalternidad, tal como fue el caso de las misiones protestantes durante los primeros decenios de su desarrollo en Costa Rica, suelen ser incompatibles con el éxito de los emprendimientos desarrollados por estas. Como tendencia histórica, la conquista de capitales dentro del campo religioso suele desfavorecer la observancia estricta de principios teológicos afines al «abandono» de la implicación mundana; implicación que era desaconsejada por los grupos evangélicos de finales del siglo XIX y principios del XX.

Resulta muy claro que este último fue el caso de la LAEC. A tal punto llegó el desarrollo de su ministerio, que ya para el año 1939, los dirigentes de la organización decidieron cambiar el nombre de la Campaña por *Latin American Mission* (o Misión Latinoamericana); movimiento con el cual acabaron por reconocer la notoria evolución que la empresa había venido experimentando desde el momento mismo de su nacimiento y de manera más acelerada en el transcurso de la década de 1930 (Smith 2001, 110). La experiencia de la LAEC muestra con claridad la correlación positiva que suele darse entre la acumulación progresiva de capitales religioso-culturales y la diversificación de las estrategias pensadas para favorecer tal acumulación; correlación que, como puede advertirse, es al mismo tiempo favorecida por la existencia de campos religiosos pluralistas o con tendencias al pluralismo.

Otra prueba de la creciente complejización estratégica abrazada por las organizaciones evangélicas en el país, y en particular por la LAEC, que hasta bien entrado el siglo fue vanguardia del movimiento en Costa Rica, se manifiesta en la rapidez con la que

estas aprovecharon los incipientes, pero poderosos, medios de comunicación de masas que empezaron a instalarse en Costa Rica durante las primeras tres décadas del siglo XX. En pleno proceso de conformación de la cultura masas a lo interno de la sociedad costarricense – proceso dentro del cual la aparición de la radiodifusión constituyó un hito de trascendental importancia–, algunas agrupaciones evangélicas, como la Iglesia Metodista y la propia LAEC, se animaron a incorporar el medio radial a su repertorio de estrategias evangelísticas.

En el año 1937, justo durante la década en la ocurre el destape de la radiodifusión en Costa Rica, el pastor de la Iglesia Metodista decidió empezar a predicar a través de una estación semi-amateur de modesto alcance y efímera existencia. Cinco años después, en el año 1942, el pastor del Templo Bíblico, Rogelio Archilla, comienza a producir y a transmitir el programa radial denominado la Hora Evangélica, primero a través la modesta emisora Voz del Continente, y después por medio la renombrada La América Latina. En apenas dos años, este programa logró posicionarse dentro de La Voz de la Víctor, estación en la que consiguió un espacio de transmisión semanal (Nelson 1983, 257).

Si bien estas iniciativas fueron encabezadas por pastores de congregaciones particulares, el éxito conseguido por ellas muy pronto contagió a los dirigentes de la Misión Latinoamericana (antigua LAEC); quienes en 1946 resolvieron adquirir las instalaciones y los derechos de transmisión de una emisora nacional en mal estado (Smith 2001, 134). Durante un poco más de un año, la estación fue sometida a una intensa reestructuración técnica (dirigida por dos radio-ingenieros de origen estadounidense) y a principios de 1948 inició transmisiones para todo el territorio costarricense con el nombre de Faro del Caribe.

La estación Faro del Caribe, que al día de hoy sobrepasa los 70 años de existencia, fue la segunda radioemisora evangélica a nivel latinoamericano (Nelson 1983, 257) y también llegó a convertirse en unas de las estaciones más potentes de Costa Rica. Tal como lo registra el misionero e historiador protestante Wilton Nelson (1983, 259), su calidad destacó a tal punto que el propio José Figueres Ferrer, durante su primer período como presidente del gobierno de la República (1953-1958), eligió a la radioemisora Faro Caribe como plataforma base para la emisión de los comunicados presidenciales de alcance e interés nacional.

A pesar de que no resulta posible ponderar el impacto evangelizador de la emisora Faro del Caribe desde su fundación hasta la actualidad, es indiscutible que esta fue un muy importante apoyo para la labor realizada por las misiones y las congregaciones evangélicas durante la segunda parte del siglo XX. Este fue el único medio de comunicación evangélico en el país por más de 30 años y fue, además, la emisora que le abrió el camino a las múltiples plataformas radiales y televisivas evangélicas que hoy llegan hasta los hogares costarricenses.

En tanto medio de comunicación de masas, Faro del Caribe posibilitó la extensión del mensaje evangélico más allá de los estrechos márgenes de la experiencia congregacional y contribuyó a posicionar el evangelicalismo dentro del mapa sociocultural costarricense. Muchas generaciones evangélicas crecieron al lado de la radioemisora y muchas personas incluso llegaron al mundo evangélico por intermedio de ella. Por lo tanto, merece que se le reconozca como eslabón central en la larga cadena de acontecimientos que llevaron al evangelicalismo a salir del gueto religioso y a impactar el ámbito global de la cultura costarricense.

Capítulo 3

Del evangelicalismo misionero al neopentecostalismo
transnacional

El capítulo anterior describió el duro camino que debieron recorrer tanto los procesos generales de pluralización religiosa y axiológica en el país, como las expresiones religiosas de carácter institucional que estuvieron al frente de su despliegue. Observó las condiciones económicas y geopolíticas que propiciaron el arribo del protestantismo a territorio costarricense, visibilizó los efectos inmediatos que este tuvo sobre la estructura general del campo religioso costarricense y resaltó las múltiples etapas por las que atravesó el movimiento desde su llegada a Costa Rica, a mediados del siglo XIX, hasta la segunda mitad del siglo XX. En medio de este gran repaso temporal, el capítulo distinguió dos formas claramente diferenciadas de protestantismo que albergaron en su seno disímiles intenciones culturales y que arrojaron, en consecuencia, resultados igualmente distintos.

Por un lado, se ponderaron los impactos relativos al accionar de los protestantismos históricos de origen europeo en la sociedad costarricense de la segunda mitad del siglo XIX, mientras que por el otro se desentrañó el rol que fue ejercido por las misiones evangélicas procedentes de los Estados Unidos desde las postrimerías del siglo XIX hasta el estallido de la guerra civil de 1948. Al hacer esto, el capítulo fue capaz de identificar que mientras la primera de las expresiones mantuvo una actitud relativamente hermética dentro del conjunto de la sociedad costarricense, la segunda de ellas destacó más bien por su enérgica vocación transformadora de las estructuras y de las mentalidades religiosas imperantes en Costa Rica. Esta segunda vertiente, a diferencia de la primera, hizo todo cuanto estuvo a su alcance no solo para predicar la salvación al conjunto de la población costarricense, sino también para posicionar elementos constitutivos de la subcultura evangélica de ascendencia estadounidense en el plano global de la cultura nacional; estrategia que sin duda alguna contribuyó a darle una mayor notoriedad al accionar general del movimiento protestante en el país.

El presente capítulo continuará reconstruyendo la trayectoria histórica del protestantismo dentro de la sociedad costarricense y sobre todo dará cuenta de las causas subyacentes al explosivo crecimiento experimentado por esta tradición religiosa a partir de la segunda mitad del siglo XX. En este caso puntual, se observará cómo la conjugación de factores religiosos y extra-religiosos creó las condiciones para el surgimiento de un inédito y sorpresivo proceso de transformación generalizada del escenario religioso costarricense. Lo que antes de 1950 no había pasado de ser un audaz pero limitado intento de subversión del viejo ordenamiento cultural de tipo católico, a partir de entonces empezó a manifestarse como una seria amenaza para dicho orden, y como el comienzo de su potencial destrucción. El ingreso al país del pentecostalismo, aunado a las grandes transformaciones socioeconómicas que empezaron a sucederse tanto en Costa Rica como en el resto de los países latinoamericanos durante y después de la Segunda Guerra Mundial, socavó las bases reproductivas de la antigua estructura religiosa de matriz católica y propició la reconstitución de su carácter.

Como se verá en lo sucesivo, en el transcurso de una sola generación, el pentecostalismo fue capaz de provocar que una importante porción del laicado católico abandonara las filas

de la iglesia de sus antepasados para abrazar una nueva fe. De manera muy eficaz, esta peculiar expresión religiosa logró capitalizar tanto las desorientaciones vitales provocadas por los procesos de modernización económica en la región, como los efectos derivados de la limitada secularización que había empezado tornarse manifiesta en el país desde el advenimiento de la independencia y que encontró su mayor punto de expresión a partir de la década de 1880. En medio de un clima sociocultural de gran volatilidad axiológica y, en general, existencial, la oferta religiosa pentecostal se erigió como una plataforma óptima de dotación de sentido; a través de ella sectores enteros de la población fueron capaces de encontrar seguridad ontológica y herramientas actitudinales para enfrentar las condiciones sociales delineadas por los procesos económicos.

1. La llegada del pentecostalismo y sus tempranos efectos sobre el campo religioso

Tal como fue ampliamente comentado en el cierre del capítulo anterior, la segunda fase del despliegue protestante en Costa Rica, aunque importante para el movimiento y significativa en el contexto general de cambio experimentado por la cultura costarricense a principios del siglo XX, resultó más bien limitada en cuanto a sus capacidades de expansión. Mucho se avanzó en el posicionamiento de las ofertas religiosas alternativas al catolicismo y en la visibilización sociocultural de los elementos teológicos característicos de dichas ofertas, pero ciertamente no se generó una migración masiva de fieles católicos(as) hacia las filas de los nuevos actores religiosos de orientación protestante. En términos generales, que no absolutos, la población costarricense de la primera mitad del siglo XX se mantuvo fiel al catolicismo de viejo cuño y a los bienes de salvación producidos dentro de sus filas.

La configuración de un panorama religioso más amplio y diverso, sin embargo, no se hizo esperar demasiado tiempo. Por lo tanto, tan pronto como acabó la primera parte del siglo, y con ella una serie de fenómenos, proyectos y procesos socio-históricos y políticos, tales como el proyecto liberal en Costa Rica y los conflictos bélicos de los años 40 a nivel nacional e internacional, las agrupaciones protestantes (más bien evangélicas) empezaron a recoger tanto los frutos de las semillas por ellas esparcidas desde finales del siglo XIX, como las cosechas abonadas por la secularización de la sociedad costarricense.

Esto, por supuesto, tampoco sucedió de la noche a la mañana ni en el transcurso de una sola década, pero lo cierto es que a partir de los años 50 del siglo XX tanto la fragmentación del campo religioso, como el engrosamiento de las filas evangélicas empezaron a manifestarse de manera notoria y apabullante. Este marcaría el inicio de una impactante transformación en el escenario religioso costarricense.

Buena parte del vertiginoso cambio señalado es atribuible a la llegada al país del que podría considerarse, indiscutiblemente, el agente religioso más importante de la historia contemporánea, tanto en Estados Unidos como en América Latina y el Caribe. Se hace

referencia aquí al denominado evangelicalismo pentecostal o pentecostalismo sin más; movimiento surgido a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en el seno del protestantismo norteamericano de orientación evangélica (Kay 2011, 17-31)³², cuyo crecimiento ha marcado el devenir histórico de los escenarios religiosos de las sociedades latinoamericanas contemporáneas (Stoll 1990; Parker 2004). Tal como sucedió en otros países de la región, en donde incluso arribó primero, la instalación del pentecostalismo en Costa Rica propició la reconfiguración del campo religioso en términos de su composición y al mismo tiempo trastocó de manera profunda su carácter.

Por supuesto, este arribo no habría sido posible, ni mucho menos exitoso, sin el concurso de otros factores y cambios sociales de cariz no religiosa. Bien se sabe hoy que tanto en el contexto de la sociedad estadounidense, como en el de las sociedades latinoamericanas, el crecimiento del pentecostalismo estuvo asociado a la emergencia de condiciones socioeconómicas, políticas y culturales concretas. Tanto en la América anglosajona, en donde primariamente se desarrolló, como en América Latina, región en donde ha llegado a tener incluso más repercusiones, las agrupaciones pentecostales arraigaron especialmente entre personas con pocos recursos materiales, simbólicos y políticos. Este arraigo sucedió, específicamente, entre personas excluidas por los procesos de modernización capitalista, o bien, entre personas violentadas y/o discriminadas por razones de tipo étnico o racial (Schäfer 1992; Bastian 1997); dos condiciones que en sociedades racistas como las latinoamericanas han tendido a ir juntas (Pérez Sáinz 2014, 481-531).

Bien cabe recordar, a propósito de la relación entre exclusión y pentecostalismo, que la congregación que suele identificarse como el epicentro del potente movimiento pentecostal en los Estados Unidos se encontraba en una zona urbana (Azusa Street, Los Ángeles) mayoritariamente poblada por familias afrodescendientes y por personas inmigrantes provenientes del interior del país que fueron atraídas a la ciudad de Los Ángeles por el cada vez más vigoroso capitalismo industrial que por aquel entonces se ofrecía como promesa de una mejor vida para las poblaciones distribuidas a lo largo y ancho del territorio estadounidense (Anderson 1992, 62; Blumhofer 1993, 57).

En Costa Rica, se tiene registro de una primera incursión pentecostal ya desde el año 1918 (Nelson 1983, 270); apenas unos pocos años después de la aparición formal del movimiento en los Estados Unidos. Un matrimonio misionero de la *Pentecostal Holiness Association* llegó a Costa Rica de manera independiente con el fin de reconocer la dinámica sociocultural del país y de evaluar, con algún detalle, las condiciones religiosas imperantes en este. Sin

³² A pesar de que algunos trabajos dan cuenta de la existencia paralela de movimientos religiosos similares en otras latitudes del planeta (sin conexión aparente entre sí), y ponen en duda el origen único del movimiento, lo cierto es que la unidad teológica y organizativa del pentecostalismo adquirió su carácter y su forma más acabada en los Estados Unidos (Kay 2017, 18).

embargo, esta primera visita por parte del matrimonio fue breve y no propició la creación inmediata de obras pentecostales en el país.

A partir de entonces, diversos agentes misioneros de dicha asociación visitarían el país con el fin de realizar trabajos evangelísticos aislados, hasta que en 1950 el misionero Amos Bradley, consiguió que otra organización pentecostal de similares características se involucrara de lleno en el impulso de estos esfuerzos. En 1951, la junta directiva de la *Pentecostal Holiness Church*³³ envió al reverendo John Parker a hacerse cargo de la obra evangelística en Costa Rica y a ordenar las pocas iniciativas que hasta entonces habían liderado los miembros de la apática *Pentecostal Holiness Association* (Nelson 1983, 271). Pese a que la nueva sociedad misionera nunca llegaría a convertirse en una agrupación poderosa dentro del escenario religioso costarricense, desde su llegada al país esta experimentó un crecimiento sostenido y prácticamente ininterrumpido (Holland 2011, 13).

Apenas unos años después, en agosto de 1942, ingresaría al país una de las organizaciones religiosas más emblemáticas y poderosas de la historia del evangelicalismo mundial (Blumhofer 1993): Las Asambleas de Dios³⁴; organización que se encontraba en pleno proceso de expansión en aquel entonces, no solamente en el ámbito local de los Estados Unidos, en donde fue fundada casi de forma paralela a la consolidación del pentecostalismo estadounidense, sino también en la escena internacional, en donde empezó a trabajar e incidir casi desde el momento mismo de su nacimiento.

Aunque durante la primera década de su desarrollo en el país las Asambleas de Dios tuvieron un resultado similar al obtenido por la *Pentecostal Holiness Church* en el transcurso de sus primeros años en Costa Rica, muy pronto empezarían a experimentar un vertiginoso proceso de crecimiento (Holland 2011, 19). Ya para 1953, bajo el liderazgo visionario de misioneros como Arthur Bauer y David Kensinger, las Asambleas comenzaron a implementar una serie de agresivas estrategias que le llevarían a posicionarse de manera sobresaliente

33 La Pentecostal Holiness Church surgió en 1911 a partir de la fusión de dos congregaciones pertenecientes al movimiento metodista de santidad: la Pentecostal Holiness Church (que dio nombre a la iglesia resultante) y la Fire-Baptized Holiness Church. Por este motivo, se distingue por mantener elementos propios de la tradición metodista y más específicamente del movimiento de santidad. Para profundizar en las raíces metodistas del pentecostalismo pueden consultarse las obras de Vinson (1972) y Dayton (1991).

34 Las Asambleas de Dios se formaron en 1914 y son hoy la denominación más grande de la tradición pentecostal. Estas surgieron como producto de una desavenencia teológica en el interior del entonces incipiente mundo pentecostal. Mientras los primeros líderes pentecostales tendieron a defender la doctrina que veía la santificación de las personas creyentes como un segundo acto de gracia concedido por el Espíritu Santo en algún punto posterior a la conversión (primer acto de gracia), los fundadores de las Asambleas de Dios creían que está en realidad era el resultado de un proceso de purificación progresiva que debía perseguirse de forma constante desde el momento en que las personas aceptaban «entregar su corazón a Cristo». Para ahondar en las particularidades de este diferendo pueden consultarse las obras de Vinson (1972) y Blumhofer (1993).

dentro del campo religioso costarricense y que le colocarían a la vanguardia de un generalizado proceso de cambio sociorreligioso (Nelson 1983, 273).

Entre estas estrategias deben destacarse, por su importancia la proyección sistemática de la misión a zonas geográficas alejadas del Valle Central (ocupación de «campos blancos»), la creación de un Instituto Bíblico dedicado a la formación de personal local (pastores, misioneros, etc.), y la celebración de campañas evangelísticas enfocadas en la prédica de la sanación divina de enfermedades (Nelson 1983, 273-274); campañas que, debido a su tono milagroso, resultaban atractivas en aquellos tiempos para amplios sectores de la población costarricense, especialmente para los más desposeídos desde el punto de vista material.

La oferta de sanidad ha sido una de las principales causas del éxito experimentado por el pentecostalismo a lo largo de su historia. La creencia en un Dios activo, con capacidades ilimitadas de intervenir en el mundo terrenal, así como en el espíritu y el cuerpo de los individuos, hace que muchas personas dentro del mundo pentecostal conciban la fe como un medio para conseguir bienestar integral, curación, o al menos consuelo y explicación para sus dolencias. No es para nada casual, que el pentecostalismo haya crecido con mayor rapidez especialmente en aquellas regiones del mundo en donde la pobreza y la enfermedad son más abrumadoras y en donde la medicina ha sido insuficiente para satisfacer las necesidades más acuciantes de las personas (Brown 211, 3-21).

De acuerdo con datos aportados por el Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), mientras que para 1953 el número de personas creyentes afiliadas a las Asambleas de Dios no superaba siquiera las 200 personas, ya para 1967 la cifra había aumentado a cerca de 1000. A partir de dicho momento, la afiliación empezaría a crecer de manera sostenida y vertiginosa hasta llegar, en 1978, a una membresía reportada de 4.492 personas (Holland 2011, 19). Para 1986, por su parte, la organización dio cuenta de una afiliación total de 18.000 miembros y de la existencia de 325 congregaciones repartidas por todo el país; hecho que demuestra las capacidades de éxito y crecimiento no solo de la organización en cuestión, sino del pentecostalismo en términos generales.

De manera muy cercana a la época en la que las Asambleas de Dios empezaron a experimentar un sostenido proceso de crecimiento, inició labores en San José otra agrupación pentecostal de talante misionero que muy rápidamente empezó a destacar por su veloz capacidad de reproducción. Esta organización, conocida por el nombre de Iglesia de Dios (*Church of God*), provino, al igual que la mayor parte de las agrupaciones evangélicas que ingresaron a territorio costarricense durante las primeras seis décadas del siglo XX, del impulso misionero que se había instalado en el campo evangélico estadounidense desde aproximadamente la segunda mitad del siglo XIX (Hutchinson y Wolffe 2012).

Pese a que el primer acercamiento de esta organización hacia el país, considerada por muchos la más antigua de las instituciones pentecostales de los Estados Unidos, se dio a través de una alianza pactada entre esta y una congregación limonense de habla inglesa

a la altura de 1937, no sería sino hasta 1951 cuando la agrupación comenzaría a desplegar trabajos evangelísticos intensivos en la región central del país (Nelson 1983, 274). A partir de este ingreso decidido, la Iglesia de Dios emprendería un recorrido que en muy pocos años la llevó a convertirse en una de las más poderosas agrupaciones evangélicas de Costa Rica. Muy a pesar de su sectarismo inicial, por demás típico de las primeras organizaciones pentecostales (Nelson 1983), o quizás gracias a él, la Iglesia de Dios muy aceleradamente pasó de tener una sola congregación en 1951 a tener cuatro en 1955. En 1967, apenas 16 años después del comienzo de su expansión, la obra llegó a contar con 14 congregaciones y con un total de 855 miembros; mientras que en 1983 esta se preciaba de contar entre sus filas con cerca de 240 congregaciones y más de 9.000 feligreses (Holland 2011, 18).

Estos ritmos de crecimiento evidentemente estuvieron por encima tanto de lo que hubiesen podido imaginar las misiones evangélicas que ingresaron y trabajaron en el país durante la primera parte del siglo XX, como de lo que jamás habrían logrado vislumbrar los miembros de la Iglesia Católica Costarricense, por aquel entonces la institución social más amenazada por el avance de nuevos movimientos religiosos. Un fenómeno que en principio fue visto, por el escrutinio católico, como una preocupante pero limitada transgresión del orden religioso y cultural imperante en Costa Rica, para mediados de los años 60 empezaba a prefigurarse ya como una poderosa fuente de transformación sociorreligiosa. En muy pocos años el movimiento evangélico había logrado trascender su condición de agente advenedizo en el escenario cultural del país, para convertirse en un agente con capacidad real de socavar la histórica y arraigada hegemonía católica sobre el campo religioso costarricense.

Fácilmente podría alegarse que el pentecostalismo no fue más que uno de los eslabones de una amplia cadena histórica, y que en cierta forma fue el afortunado heredero de los «capitales amasados» por las primeras agrupaciones evangélicas durante el temprano siglo XX; sin embargo, el impacto de su impronta sociorreligiosa permite señalarlo, con toda propiedad, como el principal artífice de la gran mutación religiosa de los últimos 70 años. Aunque hizo parte de una tendencia histórica mucho más amplia, la irrupción pentecostal en el escenario nacional sin duda alguna le imprimió al movimiento evangélico un nuevo ritmo de crecimiento, en definitiva, muy distinto al experimentado por este en sus primeros años de desarrollo y mucho más impactante en términos de sus repercusiones sociales y de su notoriedad sociocultural.

Además de las 3 agrupaciones ya mencionadas, entre 1940 y 1978 ingresaron y/o se instalaron en el país cerca de 23 organizaciones pentecostales más (Nelson 1983, 275); cada una de las cuales desencadenó la creación de nuevas congregaciones a lo largo y ancho del territorio nacional, y a la difusión continua de los principios doctrinarios propios de esta versión del evangelicalismo. De acuerdo con datos aportados por Nelson (1983) y por Holland (2014), el número de congregaciones evangélicas y protestantes en general empezó a crecer de manera vertiginosa a partir del año 1950, justo en el momento en que los grupos pentecostales provenientes de los Estados Unidos inician su trabajo sistemático en el

país. Según el registro de estos dos estudiosos del protestantismo en Costa Rica, el número de congregaciones evangélicas a nivel nacional pasó de 111 en 1950 a 1367 en el año 1982, mientras que para 1986 esta cifra alcanzaba ya las 2150 congregaciones (Holland 2014, 48). En un lapso de 30 años, las congregaciones evangélicas (en su mayoría de tradición pentecostal) se multiplicaron en cerca de 1800 por ciento. En promedio, fueron creadas 64 congregaciones por año; cifra que representa poco más de la mitad de todos los sitios de culto que llegaron a existir en todo el período comprendido entre la fundación de la primera iglesia protestante en Costa Rica, en el año 1865 y los inicios decididos del trabajo pentecostal en los albores de la segunda mitad del siglo XX.

Conviene señalar, no obstante la significativa y por demás impactante magnitud de las cifras hasta ahora aportadas, que estos datos derivan exclusivamente de los registros y reportes oficiales de las denominaciones evangélicas con existencia reconocida en el país. Fuera de ellos, se encuentran un sinnúmero de congregaciones de origen y carácter local que, por convicción teológica o vocación eclesiológica, tendieron a organizarse desde sus inicios sino al completo margen de las grandes asociaciones de iglesias instaladas en el país, al menos sí de forma semiautónoma. Muchas de las congregaciones evangélicas que han tenido lugar en Costa Rica, no han figurado en las listas de las denominaciones registradas oficialmente ante las autoridades gubernamentales del país, ni tampoco en los listados de las grandes organizaciones paraeclesiales que, como la Federación Alianza Evangélica de Costa Rica, han procurado monitorear de la fuerza real del evangelicalismo en territorio costarricense.

Cuando se ofrecen cifras oficiales, tales como los aportados por Nelson (1983) y por Holland (2014), es posible incurrir, como puede apreciarse, en una flagrante subestimación del desarrollo del movimiento evangélico en el país. Sin embargo, en lugar de ser una limitante a la argumentación presentada, dicha deficiencia más bien puede convertirse en una vía adecuada para ponderar de manera más realista y proporcionada las capacidades de avance ostentadas por el evangelicalismo y por el pentecostalismo durante las últimas siete décadas. Si ya las cifras oficiales evidencian una progresión explosiva por parte de este movimiento religioso, la suma de los datos no registrados de forma oficial ni sistemática indiscutiblemente señalarían un fenómeno de un alcance superior al estimado.

Las cifras de crecimiento pentecostal no solo demuestran un frío proceso de expansión cuantitativa, además, aportan indicios respecto de la existencia de una compleja dinámica de transformación cultural. Ningún movimiento sociorreligioso es capaz de extenderse de una forma tal sin generar en su trayectoria alteraciones significativas en la estructura de su campo primario de acción (en este caso el religioso) y en los imaginarios socioculturales más arraigados. Tal como lo han documentado múltiples analistas, tanto del ámbito local como del internacional, el pentecostalismo ha dejado tras de sí un innegable testimonio de exitoso crecimiento cuantitativo y ha dado pie a la creación de nuevas o renovadas formas de entender y de practicar el cristianismo; formas sin duda alguna muy distintas a

las transmitidas históricamente por el catolicismo en regiones como la latinoamericana e igualmente irreductibles a las generadas por la tradición evangélica en otros momentos de la historia.

De manera concomitante a la extensión física (numérica, territorial, etc.) del movimiento, el éxito pentecostal desde muy temprano se inclinó a traducirse también en una sorprendente capacidad de influencia sociorreligiosa. Esta tendencia se caracterizó por ser capaz de influir decisivamente sobre los contenidos generales del movimiento evangélico en cualquiera de sus manifestaciones institucionales (Quebedeaux 1976; Schäfer 1992) e inclusive, por alterar algunas de las prácticas eclesiales y de las concepciones teológicas del propio catolicismo (Quebedeaux 1976, 63-68). Muchas de las doctrinas y de las prácticas del pentecostalismo fueron acogidas tanto por las denominaciones evangélicas con las que se encontraba naturalmente relacionado, como por su acérrimo detractor; lo cual es una prueba del gran e intempestivo influjo transformador generado por el movimiento.

En este caso, resulta especialmente destacable y paradigmático el surgimiento del movimiento católico de Renovación Carismática a finales de la década de 1960 (Quebedeaux 1976, 63-68; Fletcher y Roper 2008, 430-431); movimiento que fue parte del «repertorio de respuestas» que la Iglesia Católica ensayó para contrarrestar los efectos y el avance del pentecostalismo en Estados Unidos, América Latina y el Caribe, así como en otras regiones del planeta. Este movimiento, que en principio nació como parte de una iniciativa de un sector minoritario del laicado católico a nivel internacional y que en los primeros años de su funcionamiento enfrentó la oposición de las altas jerarquías de la IC, importó una significativa porción de los contenidos doctrinarios y de las formas litúrgicas pentecostales al seno del catolicismo; acción que puede interpretarse como una estrategia adaptativa por parte de la Iglesia Católica ante el avance pentecostal, o bien, como el resultado directo del poderoso influjo de este último movimiento sobre la estructuración del campo religioso mundial. Sin afán de ver en esta renovación carismática una estrategia plenamente consciente, al estilo de un plan orquestado en todas sus aristas, es evidente que la acción católica fue motivada, por la dinámica propia de un campo religioso cada vez más conflictivo, competitivo e impactado por la impronta pentecostal³⁵.

Lo que en última instancia revela esta transferencia es el éxito que lograron obtener por aquel entonces los bienes de salvación producidos por las distintas agrupaciones pentecostales establecidas en los países del continente. A pesar de su persistente inferioridad numérica, el movimiento pentecostal logró alterar en muy pocos años, tal vez no la estructura entera de los campos religiosos americanos (latinoamericanos y caribeños, especialmente),

35 Aunque en Costa Rica no se han realizado investigaciones sistemáticas sobre el movimiento de Renovación Católica, sí existen trabajos que dan cuenta de su presencia en el país. Al respecto pueden verse: Robles Robles (1983, 44) y Picado Gatzjens (1992, 88-89).

pero sí el carácter de los bienes de salvación de ellos desprendidos. Estos bienes resultaron ser efectivos para atender las nuevas demandas, necesidades y aspiraciones sociorreligiosas que ya para la década de 1950 empezaban a manifestarse entre amplios sectores de las sociedades del continente americano (Bastian 1997).

Por estas razones, no se puede simplemente confiar en las cifras que dan cuenta del crecimiento pentecostal. Aunque resulte una interpretación aventurada, incluso arriesgada, resulta lícito pensar, debido a la evidencia discutida, que, de no haber surgido este tipo de estrategias de adaptación y resistencia por parte del catolicismo, o de parte de las denominaciones protestantes de mayor tradición, las cuales también incorporaron muchos de los bienes de salvación pentecostales, el movimiento pentecostal habría crecido aún más rápido de lo que apuntan los datos oficiales. Por supuesto, pensar la cuestión en tales términos necesariamente implica hacer una abstracción de la realidad, sin embargo, en tanto ejercicio imaginativo no deja de ofrecer la posibilidad de valorar con mayor justicia, más allá de la dimensión cuantitativa, el impacto del movimiento en países como Costa Rica.

Pero incluso estas cifras, con todas sus limitaciones, son consistentes al momento de señalar el «éxito» pentecostal en Costa Rica. Tanto en los registros de principios de los años 80 (Nelson 1983), como en los elaborados recientemente (Holland 2014), las congregaciones pentecostales figuran como mayoritarias dentro de la variedad de iglesias de tradición protestante, y lo mismo se constata en el plano de las membresías totales, en el cual estas congregaciones tienden a capturar hoy día a más de la mitad de la población costarricense de filiación protestante. Dado este panorama, cabe preguntarse, entonces, sobre las razones socio-teológicas que estuvieron detrás de esta insólita progresión, así como sobre los efectos que la presencia pentecostal habría estado produciendo en el campo religioso y en la cultura costarricense (en el plano político, en el económico, en el social, y en la configuración de las subjetividades y de los imaginarios sobresalientes entre la población costarricense).

2. La modernización socioeconómica como preámbulo del crecimiento pentecostal

Aunque ni de cerca se quiere presentar al auge pentecostal como el simple reflejo de condiciones sociales extra-religiosas, resulta imposible dejar de prestarle atención a aquellas causas estructurales que, tanto en Costa Rica como en otros países de la región centroamericana, han probado tener relación directa con la incidencia del fenómeno. Si bien las características propias del pentecostalismo suelen ser ofrecidas e interpretadas como la causa eficiente de los cambios religiosos acaecidos en Latinoamérica durante los últimos 70 años (Boudewijnse, Droogers y Kamsteeg 1991), la realidad es que detrás de ellas subyacen condiciones sociohistóricas que trascienden ampliamente las particularidades de la peculiar oferta religiosa.

Entre estos factores, se han identificado ya los procesos secularizadores de larga data y sus efectos específicos sobre el campo religioso, entre los cuales se cuentan tanto la relativización de las creencias religiosas como la multiplicación de los actores religiosos, mas todavía no se ha dedicado el tiempo suficiente para señalar en detalle aquellos que estarían detrás del éxito (o del fracaso) de tal o cual organización religiosa en particular. El hecho constatado de que durante los últimos decenios los campos religiosos de cada uno de los países de la región han admitido el ingreso y la proliferación de nuevos grupos religiosos institucionales por sí mismo no dice gran cosa acerca de las razones que llevaron a grandes sectores de la sociedad a inclinarse, preferentemente, por alguna de las nuevas opciones disponibles.

Hoy es una interpretación de consenso (Stoll 1990; Bastian 1997; Houtart 2007) ubicar entre los condicionantes más significativos del cambio de preferencias religiosas a las grandes transformaciones sociales detonadas por los proyectos nacionales de orientación reformista que se implementaron en muchos de los países de la región a partir de la década de 1950. En parte, como producto de la gran celeridad de dichas transformaciones, pero sobre todo como resultado directo de sus muchas consecuencias no deseadas, las estructuras sociales latinoamericanas, y una gran diversidad de sectores y poblaciones, quedaron envueltas en una serie de complejas contradicciones económicas, sociales y culturales.

El historiador del protestantismo Jean-Pierre Bastian (1994; 1997) ha sido particularmente incisivo a la hora de mostrar la relación existente entre la modernización económica de las sociedades latinoamericanas y el ascenso pentecostal. A juicio de este autor, el modelo estructuralista de sustitución de importaciones que fue implementado durante la segunda mitad del siglo XX por la mayor parte de los países de la región como una vía para trascender el «subdesarrollo» económico, así como la creciente incidencia en estas sociedades de los avances científicos en materia de salud y de producción alimentaria, fueron factores generadores de mejoras en las condiciones de vida de las poblaciones latinoamericanas, por un lado, y detonantes de nuevas contradicciones sociales, por el otro. De acuerdo con Bastian, tales proyectos generaron elevadas tasas de crecimiento económico y provocaron notables mejorías en algunos indicadores sociales, pero se mostraron incompetentes para hacer partícipes de tales beneficios a todos los sectores de la sociedad.

El intento de industrialización de la estructura económica resultó insuficiente para generar el anhelado «salto hacia el desarrollo» y creó expectativas entre los sectores desposeídos de la sociedad que nunca pudo corresponder a plenitud. La nueva orientación económica de los países latinoamericanos fue simplemente incapaz de posicionar en condiciones dignas de empleo a las grandes masas poblaciones que por aquel entonces habían pasado a engrosar las filas del proletariado agrícola o industrial. Todos estos sectores, obligados como fueron a modificar sus modos de vida y a desarrollar estrategias de sobrevivencia de la más diversa índole, se convirtieron justamente en los «públicos preferenciales» de las

agrupaciones pentecostales y en las poblaciones más proclives a identificarse con la oferta propulsada por estas peculiares organizaciones religiosas (Bastian 1997, 85-90).

Pese a que tanto la implementación del proyecto modernizador de corte desarrollista, como sus respectivas repercusiones socioeconómicas, experimentaron diferentes grados de desarrollo en cada uno de los países de la región, en todos ellos generaron profundas transformaciones a nivel productivo y sociocultural (Pérez Sáinz 2014). Con mayor o menor agresividad, los distintos gobiernos del subcontinente se propusieron propiciar un cambio radical de las estructuras productivas y sociolaborales; todo ello con el objetivo de conseguir un mejor posicionamiento dentro de la división internacional del trabajo y, de manera correlativa, lograr índices económicos y de bienestar mucho más cercanos a los que eran ostentados por los países centrales dentro del sistema-mundo capitalista. Más allá de las buenas intenciones del proyecto, es evidente que a nivel ideológico este se levantó sobre un marcado deseo por emular, sin mayor reflexividad, los niveles de desarrollo de las sociedades ubicadas en el Atlántico Norte, y, sobre todo, la estructura económico-productiva que, a juicio de una buena parte de las élites criollas y de organizaciones internacionales como la CEPAL, sostenía dichos niveles. Legítimo o no, la intención señalada acabó por desencadenar la ejecución de acciones y políticas concretas; enfocadas, cada una de ellas en distinta medida, a lograr en un muy corto período de tiempo el anhelado salto cualitativo hacia el desarrollo socioeconómico.

Como toda proyección, sin embargo, estos anhelos no solo no lograron plasmarse de manera efectiva en todas sus dimensiones, sino que al mismo tiempo propiciaron la aparición de fenómenos y efectos no contemplados, ni deseados por sus impulsores. En el primero de los planos, es posible contar factores objetivos de índole externa, tales como la persistencia de las desiguales relaciones político-económicas entre los países centrales del sistema-mundo capitalista y los países periféricos, lo cuales pusieron límites a las posibilidades de éxito de los proyectos impulsados por estos últimos, pero también algunos otros de índole interna, entre los cuales destacan la falta de pericia técnico-política instalada entre quienes estuvieron al frente de los intentos desarrollistas, la resistencia activa de parte de las antiguas élites oligárquicas, que cuando no se opusieron a los proyectos en cuestión los adecuaron a sus propios intereses, y la persistente presencia de las desigualdades y formas de violencia estructural que con el pasar de los decenios han demostrado ser constitutivas de las sociedades latinoamericanas (Pérez Sáinz 2014). En el segundo de los planos, por su parte, es constatable que tanto la celeridad como el carácter parcial de los grandes cambios propiciados por las reformas, sobrepasaron con frecuencia las capacidades adaptativas de individuos particulares, sectores socioculturales específicos y de instituciones como el Estado o el mercado de trabajo. En muchas ocasiones estas supusieron una alteración acentuada de los modos de vida tradicionales en la región; asociados, en la gran mayoría de los casos, a las viejas economías de orientación agraria monocultivista y a las formas de estructuración sociolaboral a las que estas daban lugar.

Cabe recordar que muchas de las medidas tomadas durante este período, precisamente tuvieron que ver con la búsqueda de soluciones económicas que generalmente ocasionaban una redefinición extrema de la vida agraria tradicional (Pérez Sáinz 1996). En casos como el centroamericano, el proyecto tendió a estar animado por el interés de trascender el antiguo modelo agroexportador, basado en un único producto estrella (café, banano), que durante todo el período oligarca-liberal sostuvo la economía y dominó las relaciones sociolaborales de las naciones del istmo (Pérez Sáinz 1996).

Para lograr esto, los sectores al frente del proyecto procuraron diversificar las estructuras agropecuarias preexistentes (a partir, por ejemplo, de la acogida de nuevos productos) y buscaron la forma de incorporar a este sector nuevas y más eficientes técnicas de producción; lo cual ya de por sí generó presiones importantes sobre la fuerza laboral existente en cada uno de los países del istmo y sobre las capacidades o competencias técnicas de sus integrantes. Puesto que los cambios impulsados en el plano económico-productivo generalmente progresaron mucho más rápido que las propias capacidades de adaptación de los sistemas sociales y de las poblaciones trabajadoras, no resulta extraño que el proyecto haya encontrado limitaciones objetivas tanto para hallar mano de obra calificada, como para provocar cambios sustanciales en las dinámicas sociolaborales preexistentes.

Lo más irónico de esta reorientación es que al mismo tiempo que empezó a trastocar el viejo modelo primario-exportador, y a generar movimientos ocupacionales, se quedó sin respuestas para acoger de manera permanente o regular a aquellos sectores de la fuerza de trabajo que, de forma forzada o voluntaria, se habían visto atraídos hacia las nuevas actividades agropecuarias. En otras palabras, la reorientación creó un importante efecto desestabilizador del viejo mundo agroexportador pero en términos generales resultó incapaz de ofrecer una alternativa satisfactoria para atender dicha desestabilización (Torres-Rivas 2007, 79-89); con lo cual obligó a muchos sectores de la población del istmo, y sobre todo a aquellos que ya de por sí se encontraban en condiciones de vulnerabilidad, a improvisar respuestas apresuradas para enfrentar las nuevas dinámicas y circunstancias socio-laborales.

Pérez Sáinz (1996) indica, atinadamente, que si bien la diversificación agropecuaria «no supuso mayor cambio respecto a las lógicas estructuradoras de los mercados laborales de la región» (pp. 205), en el largo plazo sí produjo transformaciones sociales de importante repercusión. De acuerdo con este autor, la lógica productiva detrás de las nuevas producciones, que en general supusieron la incorporación de procesos tecnológicos más sofisticados y un marcado incremento de la relación capital/tierra (Pérez Sáinz 1996, 204), relativizaron la importancia que la tierra y el trabajo ostentaban en el modelo agroexportador de monocultivo. Entre otras cosas, esta relativización provocó una mayor volatilidad temporal de los empleos disponibles, los cuales se convirtieron progresivamente en empleos de carácter estacionario (tal fue el caso del algodón y del azúcar) y además generó en el caso puntual de actividades como la ganadería una muy baja oferta de empleos.

Esta volatilidad del empleo necesariamente generó movimientos migratorios de gran envergadura; hacia – y entre– las distintas zonas agroexportadoras, pero también hacia las zonas de frontera agrícola y las ciudades; lo cual provocó, según Pérez Sáinz (1996, 205), que los mercados laborales empezaran perder sus antiguas y restringidas delimitaciones territoriales en beneficio de una proyección de mayor alcance geográfico (p. ej: nacional). Desde el punto de vista sociocultural, es evidente que estos abruptos movimientos inevitablemente provocaron la transformación, en parte forzada, de los tradicionales modos de vida de una buena parte de los pobladores del istmo. Las migraciones forzadas a nivel territorial, así como las especificidades laborales introducidas por los nuevos productos y métodos agropecuarios acogidos, socavaron las formas de vida vigentes en la época y generaron múltiples formas de desarraigo y desestabilización sociocultural (Torres-Rivas 2007).

A este primer factor habría que sumarle que las nuevas «agroexportaciones acentuaron el dualismo agrario, en términos de propiedad de la tierra, imponiendo la conocida doble ecuación: agricultura de exportación = fincas grandes y agricultura para uso interno = unidades pequeñas» (Pérez Sáinz 1996, 205); lo cual indudablemente acabó perjudicando al segundo de los factores implicados en la ecuación, es decir, a la agricultura de uso interno, para ese entonces ya de por sí el sector agrícola más vulnerable de la región (Pérez Sáinz y Mora Salas 2007, 69). Por si fuera poco, el sector en cuestión tuvo que sufrir los efectos colaterales del crecimiento demográfico generado por los procesos de corte modernizador, ya que estos pusieron mayor presión sobre la tierra y generaron nuevas disputas en torno a ella. En efecto, señala Pérez Sáinz (1996, 205) que la conjugación de estos factores ubicó a la población rural centroamericana en el peor de los contextos posibles, pues no solo se deterioró la viabilidad económica del mundo campesino «tradicional», sino que impidió de manera correlativa el surgimiento de una opción capaz de recibir, en términos laborales, a las poblaciones desarraigadas. Los nuevos procesos de acumulación no crearon las condiciones para dar cabida a la totalidad de la fuerza laboral, ni para sostener de manera permanente a la fuerza laboral que sí logró insertarse en las nuevas actividades.

Una vez que la diversificación de las exportaciones agropecuarias, impulsada especialmente entre el último lustro de los años 40 y los primeros años de la década del 60, probó ser insuficiente e inapropiada para sacar del «subdesarrollo» a los países de la región, o siquiera para garantizar condiciones de pleno empleo pleno a sus poblaciones, los gobiernos del istmo empezaron a implementar medidas para industrializar sus respectivas estructuras productivas (Pérez Sáinz 1996, 53). Estas nuevas medidas, afines al proyecto desarrollista original, representaron un interesante intento de sustituir la importación de manufacturas por producción interna (CEPAL 1983) y de cortar así algunos de los lazos de dependencia que siempre habían mantenido las economías locales respecto de las economías centrales del sistema-mundo capitalista. Sin embargo, lejos de resolver los problemas de excedente y desadaptación laboral generados por el primer arresto modernizador, estas medidas a la larga crearon nuevas problemáticas y «desajustes» sociales (Pérez Sáinz y Mora Salas 2007, 57-72).

No obstante haber logrado producir un cierto dinamismo económico durante sus primeros años de desarrollo –dinamismo dentro del cual estuvo presente una nada despreciable creación de nuevas ocupaciones y opciones laborales–, esta aventura industrializadora pronto mostró signos de agotamiento (PREALC 1986, 50). Pese a que al principio fue capaz de propiciar la creación de empleos formales, ni su ritmo de crecimiento, ni su alcance territorial, resultaron suficientes para atender eficazmente los grandes excedentes de oferta laboral que por aquel entonces sobresalían en todos los países de la región centroamericana. Como efecto no deseado ni buscado, en cambio, el esfuerzo industrializador tendió a crear expectativas y dinámicas sociales que acabaron convirtiéndose en nuevos problemas económicos, políticos, y socioculturales.

Cabe recordar, a modo de ilustración, que el proyecto fue concebido y plasmado como una iniciativa eminentemente citadina; lo cual quiere decir que se concentró en los territorios ya urbanizados de los distintos países del istmo y que propició un marcado proceso de urbanización (más bien metropolización) en el interior de cada uno de ellos (CEPAL 1983, 25). Lo anterior condujo tanto a una profundización de los cambios territoriales causados por la fallida modernización agroexportadora, como a nuevos desplazamientos poblacionales: la concentración metropolitana de la prometedor actividad productiva provocó un incremento de los movimientos del campo hacia la ciudad. Al respecto Torres-Rivas (2007, 75), recuerda que durante todo el período modernizador de corte nacional (o desarrollismo), que bien se puede ubicar entre 1945 y 1980, el grado de urbanización del istmo aumentó del 14 al 43 por ciento y que, para el final de tal período, casi un cuarto de la población centroamericana se encontraba establecida en las ciudades capitales de la región.

El proceso industrializador creó ingentes expectativas de empleo entre amplios sectores de la población centroamericana, mas devino incapaz de satisfacerlas. Muchas personas se desplazaron del campo hacia las ciudades con la esperanza de encontrar en ellas nuevas opciones laborales, pero al arribar a sus destinos debieron enfrentar condiciones de vida muy difíciles, gran parte de ellas no halló lo que buscaba y se vio forzada a improvisar nuevos mecanismos de sobrevivencia, ahora en un medio social extraño, cambiante y en muchos sentidos caótico. No en vano, ya para la década de los 70 la informalidad empezaba a perfilarse como el ámbito de mayor dinamismo y capacidad de absorción de fuerza laboral en los ambientes urbanos (Pérez Sáinz y Mora Salas 2007, 72).

Los procesos antes descritos no solamente constituyeron el preludeo del ascenso experimentado por el protestantismo evangelical a partir de la segunda mitad del siglo XX, simultáneamente fueron la tierra fértil que le dio sustento a este crecimiento. Tanto la celeridad de los cambios detonados por la modernización nacional, que desestructuró en muy pocos años las dinámicas territoriales, socioculturales y productivo-tecnológicas vigentes en el istmo hasta la Segunda Guerra Mundial, como las consecuencias humanas que estos cambios trajeron consigo, entre las cuales resulta posible incluir el desarraigo territorial de amplios sectores poblacionales, el aumento de las contradicciones de clase, la exclusión y

la persistencia de la pobreza, acabaron por brindar condiciones favorables para la penetración evangélica-pentecostal y para la transformación cuasi definitiva del escenario religioso centroamericano.

La primera etapa de la modernización nacional, cuyo despliegue propició amplios procesos de desplazamiento poblacional a lo largo y ancho de toda la región, estableció las primeras y más duraderas bases para el desarrollo del protestantismo evangélico en el istmo. Estudiosos como Heinrich Schäfer (1992), han demostrado que en el caso centroamericano fueron las áreas rurales de nueva orientación económica las que en primer término experimentaron un continuo aumento de la presencia pentecostal. De acuerdo con Schäfer, ello se debió en gran medida al dramático desarraigo vital que debieron padecer amplios sectores poblacionales del campo a partir de la ampliación de las fronteras agrícolas y del proceso de redireccionamiento territorial de las actividades agropecuarias en términos generales. Grandes porciones de la fuerza laboral, familias y personas se vieron forzadas abandonar sus tradicionales espacios vitales y a movilizarse a regiones en las que no tenían referentes simbólicos ni identitarios fuertes, mucho menos redes sociales o comunitarias en las cuales encontrar soportes de tipo material o afectivo; problemas aunados a la citada incapacidad de la nueva estructura económica para emplear a todos los sectores movilizados o siquiera para hacerlo de modo permanente. En estos contextos fueron las agrupaciones pentecostales las que, con mayor determinación, ofrecieron herramientas simbólico-materiales para enfrentar las situaciones de crisis existencial que eran sufridas por las poblaciones desarraigadas.

Cabe señalar que esta condicionante originaria del auge pentecostal en América Central, lejos de desaparecer en la segunda etapa de modernización nacional, vía industrialización por sustitución de importaciones, tendió más bien a profundizarse y extenderse territorialmente. La metropolización a la que dio lugar este segundo momento modernizador también estuvo fuertemente signada por la marca del desplazamiento poblacional. Especialmente a partir de la década de 1960, millares de habitantes de la región protagonizaron verdaderos éxodos del campo hacia las ciudades, con la esperanza de encontrar en ellas nuevas oportunidades de subsistencia. El agravante, en este caso particular, es que los ritmos migratorios eran más acelerados que las capacidades de absorción de mano de obra ostentadas por las nuevas actividades económico-productivas de corte industrial y que las propias posibilidades adaptativas de las urbes y de los gobiernos nacionales, los cuales no pudieron garantizar siquiera el abastecimiento de servicios básicos para estas poblaciones, mucho menos suelo suficiente o vivienda digna.

Además de lidiar con el desarraigo asociado a la migración forzada, las poblaciones que se desplazaron del campo hacia las ciudades de la región por lo general debieron enfrentar caóticos procesos de urbanización y nuevas formas de exclusión derivadas de esta singular reconfiguración urbana. Cuando no se concentraron en las zonas ya de por sí empobrecidas de las ciudades de la región, las personas envueltas en esta situación se ubicaron

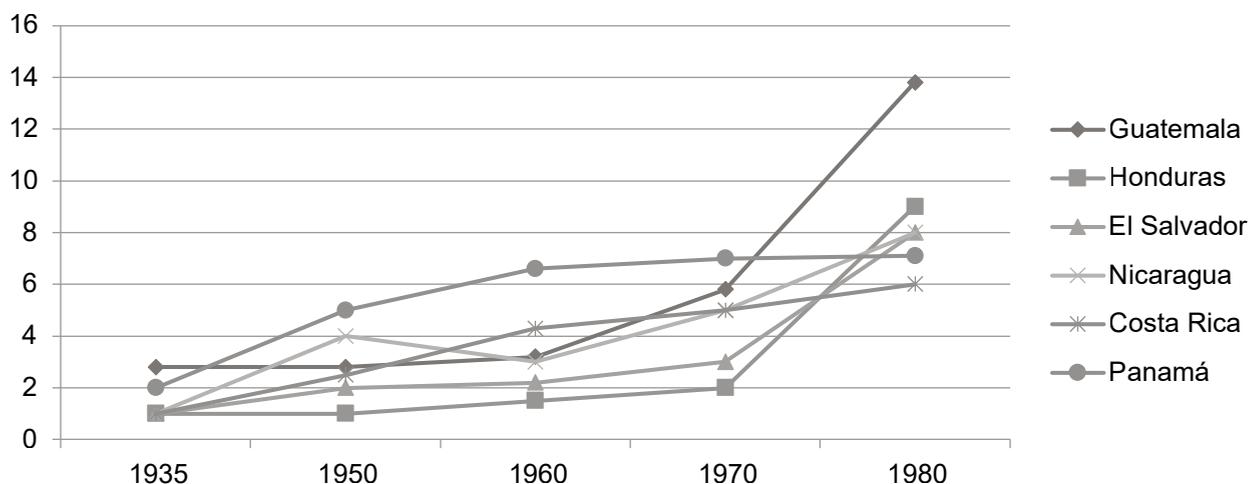
en sitios poco aptos para alojar grandes asentamientos humanos; dentro de estos sitios, dichas poblaciones edificaron viviendas de condición precaria y al mismo tiempo dieron pie a la aparición de nuevas dinámicas urbanas. Es así como, en Centroamérica, empiezan a surgir extendidos fenómenos de empobrecimiento y marginalización metropolitana. Gran cantidad de habitantes de estos asentamientos, como se ha reiterado, sufrieron las consecuencias del desarraigo territorial, y paralelamente, padecieron la falta de empleo, la marginalización espacial, la violencia urbana, el empobrecimiento y la indiferencia de parte de casi todos los gobiernos del istmo. Heinrich Schäfer (1992, 136) advierte que a comienzos de los años 80 casi la mitad de la población urbana de la región vivía en condiciones de pobreza, y que la mayor parte de estas personas y familias dependían, en ese entonces, del sector informal de la economía.

Estas condiciones y dinámicas sociales por supuesto generaron nuevas bases para la proliferación pentecostal, la cual efectivamente mostró una clara tendencia al alza durante el período en cuestión. Tal como sucedió en otros países de América Latina, el foco de las transformaciones religiosas en Centroamérica se concentró en contextos socioculturales caracterizados por la marginalidad y el empobrecimiento. Diversas investigaciones empíricas desarrolladas en contextos urbanos como el mexicano, el chileno y el brasileño, han sido particularmente contundentes a la hora de demostrar que la distribución socioespacial del pentecostalismo por lo general responde a variables de tipo económico y que es justo en los asentamientos marginalizados de las ciudades latinoamericanas en donde suelen encontrarse las mayores concentraciones de sitios de culto pentecostales (Bastian 1997, 59-68).

2.1. Impactos religiosos de la modernización nacional en Centroamérica y en Costa Rica

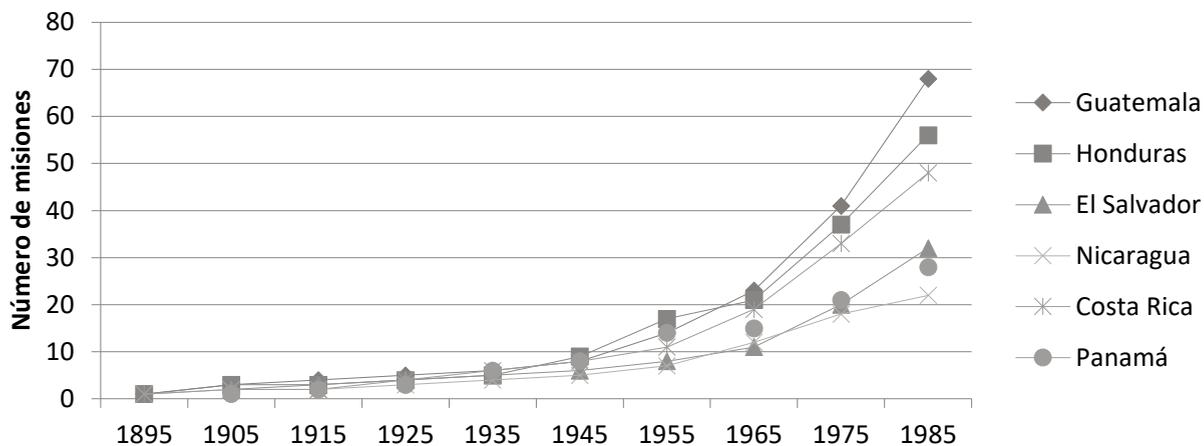
Las cifras del crecimiento evangélico en toda la región (ver gráficos 1 y 2), en general muestran con suficiente contundencia la sincronía entre la penetración de esta peculiar expresión religiosa en las sociedades centroamericanas y el despliegue de los proyectos modernizadores de inspiración desarrollista que fueron ensayados, con mayor o menor grado de éxito, en cada uno de los países de la región desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta finales de la década de 1970 (Guerra Borges 1994). En medio de este período de casi tres décadas, coincidieron profundas transformaciones estructurales, tumultuosos fenómenos sociopolíticos y un constante acercamiento de las misiones norteamericanas hacia los países centroamericanos. Como ya se vio, estos constituyeron los tres elementos que fundamentaron la mutación religiosa que ha tenido lugar en el istmo desde hace al menos 70 años.

Gráfico 1. América Central. Porcentaje estimado de población protestante, 1935-1980



Fuente: Información extraída de Holland (2012).
http://www.prolades.com/cra/regions/cam/table_protestant_1935_2012.htm

Gráfico 2. América Central. Número de misiones evangélicas de EE.UU., 1895-1985



Fuente: Información extraída de Schäfer (1992); Wilson y Siewert (1986).

Resulta por sí mismo evidente, sin embargo, que ni la intensidad del fenómeno ni las condiciones socioculturales, económicas y políticas que lo provocaron e impulsaron, se manifestaron de idéntica forma en todos los países de Centroamérica. Si bien común a todos ellos, este varió en función del grado de impacto e incidencia de los distintos factores sociales y religiosos implicados en la ecuación.

En un país como Guatemala, por ejemplo, los desplazamientos internos fueron más fuertes que en las otras repúblicas del istmo y frecuentemente provocaron mayores estragos sociales. La marcada conformación multiétnica de dicha nación, así como la histórica y extendida violencia cultural que se encontraba enquistada en ella desde tiempos de la colonia (González-Izás 2014), le imprimieron un mayor grado de dramatismo existencial a los desplazamientos poblacionales y a las transformaciones económico-productivas que impactaron, con intensidades variables, a las distintas regiones del país (Schäfer 1992, 131). Además de incomprendidos por buena parte de la población, los cambios introducidos por la modernización nacional guatemalteca en múltiples ocasiones fueron acompañados por el uso sistemático de la violencia; lo cual inevitablemente tornó más traumático el proceso.

En el caso costarricense, en donde los ritmos de crecimiento evangélico fueron menos acelerados y pronunciados que en el resto de los países del istmo, es posible encontrar, al mismo tiempo, una menor incidencia de las graves problemáticas socioeconómicas que afectaron al conjunto de la región durante el período de modernización nacional. Sin bien en Costa Rica el modelo desarrollista resultó igualmente incompetente para conseguir lo que se proponía en último término, lo cierto es que, debido al concurso de ciertas particularidades de la historia política e institucional costarricense, sus efectos menos deseados se vieron significativamente atenuados. En este país, se encontraron mecanismos adecuados para prevenir, contrarrestar o mitigar las tendencias regresivas del proyecto, pero también se desarrollaron mecanismos económicos y políticos que, al menos durante un tiempo, le hicieron parecer viable y exitoso (Vega Carballo 1983, 323-361; Pérez Sainz 1996, 53-104).

Colaboraron en favor del proceso modernizador costarricense la existencia del «pacto» sociopolítico que empezó a constituirse en el país partir de la Guerra Civil de 1948, el ascenso hegemónico del proyecto liberacionista, la consolidación del ordenamiento democrático-burgués, y todo el paquete de medidas que se implementaron durante el período con el fin de paliar los conflictos de clase y de lograr así mínimos aceptables de justicia y bienestar social sin necesidad de romper con el orden burgués-capitalista (Vega Carballo 1983, 341-361; Vargas Solís 2003, 34-37). Estas condiciones contribuyeron a crear las bases humanas necesarias para dar impulso al proyecto y a hacer de su expansión un proceso menos confuso de lo que resultó ser para el resto de las naciones de la región.

Al lado de las reformas económico-productivas, el proyecto dio pie a la aparición/consolidación de una institucionalidad estatal fuertemente dirigida a garantizar el bienestar de una porción importante de la población, por un lado, y la adecuación entre los requerimientos

del esfuerzo modernizador y las capacidades humanas necesarias para llevarlo adelante, por el otro. Dentro de este modelo, el Estado no solamente asumió la función de proveer a la población, ahora devenida ciudadanía, de una serie de servicios esenciales para la reproducción de la vida en condiciones dignas (salud, educación, vivienda, etc.), sino que también fue llamado a protagonizar y dirigir el anhelado proyecto nacional de modernización económica y productiva (Vega Carballo 1983; Vargas Solís 2003, 29-37).

La «ventaja comparativa» del proyecto modernizador costarricense respecto de los proyectos que fueron implementados en el resto de los países del istmo, se originó justamente porque este no dependió en todas sus dimensiones del pilar económico-productivo. Antes, este procuró levantarse sobre un proceso paralelo de reforma social y en la consolidación de un marco político-social de amplias, aunque estructuralmente limitadas, pretensiones democráticas. Estas particularidades le depararon al proyecto un relativo éxito en sus etapas iniciales y cuando este finalmente mostró sus incapacidades, proporcionaron auxilio para aminorar sus efectos negativos sobre la dinámica social costarricense.

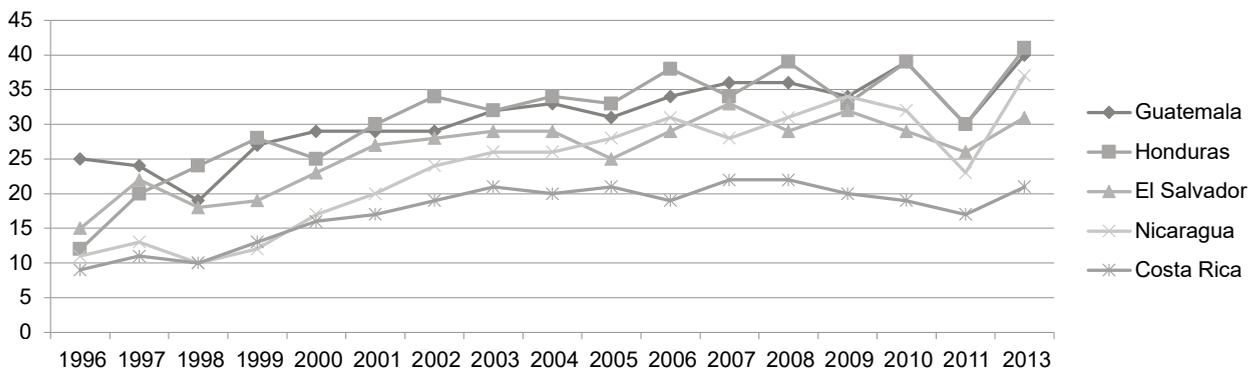
A pesar de que en sentido estricto no resultó efectivo para lograr lo que se proponía (sacar a Costa Rica del «subdesarrollo»), el proyecto sí logró generar transformaciones positivas y duraderas en la vida social costarricense. En cuestión de muy pocos años logró disminuir sustancialmente los niveles de pobreza (Barahona Montero, Sauma Fiatt y Trejos Solórzano 1999) y ciertamente mejoró la mayor parte de los indicadores sociales del país, todo ello sobre la base de un Estado activo e interventor y de un elevado crecimiento económico durante los momentos de mayor pujanza productiva (Vega Carballo 1983).

Huelga aclarar que el presente trabajo no busca profundizar ni en las causas detrás del relativo éxito experimentado por el desarrollismo costarricense, ni en las razones que produjeron su agotamiento; la mención de ambos factores resulta necesaria, sin embargo, para procurar una explicación respecto del peculiar ritmo de crecimiento cuantitativo que siguió el protestantismo en Costa Rica durante el mismo período. Aunque constante, este crecimiento no se correspondió con los impulsos misioneros de los que fue objeto el país, ni coincidió con los recursos invertidos en ellos; tampoco respondió a las expectativas albergadas por los actores que estuvieron al frente de dichas iniciativas.

Al contrastar los **gráficos 1 y 2**, es notoria una disparidad entre la presencia y el aumento de las misiones en Costa Rica, por un lado, y el crecimiento efectivo de la población protestante, por otra parte. Mientras Costa Rica se mantuvo históricamente como el tercer receptor más importante de empresas misioneras en toda la región, a finales de 1980, cuando se cumplían casi 90 años del ingreso de la primera organización evangelística al territorio nacional, este apenas y registraba una población protestante cercana al 6 por ciento de la población total. Países como Nicaragua, Panamá, o El Salvador, que según los datos disponibles recibieron una menor cantidad de misiones en sus territorios, no solo no se alejaron demasiado del porcentaje de protestantes que sobresalía en Costa Rica en 1980,

inclusive, llegaron a tener porcentajes más elevados. Esta tendencia, como lo han evidenciado sistemáticamente los resultados históricos del Latinobarómetro (2014), no hizo más que dispararse en el transcurrir de las últimas tres décadas. En la actualidad el protestantismo costarricense se muestra significativamente inferior al que sobresale en el resto de los países del istmo (ver gráfico 3).

Gráfico 3. Centroamérica. Porcentaje de población protestante, 1996-2013



Fuente: Información extraída de Latinobarómetro (2014).

Una buena parte de la explicación de esta importante diferencia por supuesto tiene que ver con las razones que se han expuesto hasta ahora, es decir, con las consecuencias no deseadas de los procesos de modernización en Centroamérica y con sus singulares expresiones en cada uno de los países de la región. Sin embargo, cabe señalar que otra parte de la explicación está relacionada con la ruta que uno y otro país siguió después de la década de 1980, no ya dentro de un marco de pretensiones desarrollistas, sino dentro de un escenario conmocionado económica y socialmente por el agotamiento de este proyecto, por la crisis económica internacional que apresuró su caída y por el recrudecimiento de los conflictos armados que ocurrieron, con distintos grados de intensidad, en casi todos los países de la región (con las excepción de Costa Rica y Honduras) desde mediados de los años 60 (Torres-Rivas 2007).

Para El Salvador, Nicaragua, y en mayor grado para Guatemala, en donde el conflicto no solo tenía raíces más remotas en el tiempo sino también una mayor cantidad de condiciones agravantes, la guerra, el terrorismo de Estado, la ausencia de democracia real y la violencia generalizada constituyeron el contexto sobre el que se levantaron tanto el proyecto de modernización nacional impulsado, como la posterior reorientación neoliberal de la economía y de la sociedad que empezó a abrirse camino en la región después de la crisis económica

de finales de los 70 y principios de los 80. De manera tal que, en estos países, la exclusión social, los desplazamientos humanos forzados por razones económicas y la persistente pobreza debieron desenvolverse, además, en un medio político y cultural signado en casi todas sus dimensiones por la huella indeleble del desconsuelo, de la angustia existencial y del trauma psicosocial que surgió como consecuencia directa de la violencia bélica tanto en su manifestación física como en su carácter simbólico (Martín-Baró 1990, 9-12).

Bien documentado está (Stoll 1990; Schäfer 1992; Garrard-Burnett 1998), que este tipo de circunstancias vitales fueron en Centroamérica, como en otras partes del planeta de similares características sociales (véase, por ejemplo, el caso de los países del África subsahariana)³⁶, favorables a la proliferación pentecostal. Dentro de contextos de violencia generalizada, los pentecostalismos les ofrecen a las personas herramientas cognitivas para tornar comprensibles los conflictos – en el sentido de hacerlos aparecer aceptables, incluso como parte de un plan divino (por ejemplo en término escatológicos, de fin del mundo) –, y también mecanismos psicosociales para enfrentar proactivamente las adversidades provocadas por estos.

Esto lo hacen no ya a través de la invitación al involucramiento en la lucha armada o al desarrollo de una participación política abocada a revertir las causas estructurales de dichas desventuras, como sería lo propio de una práctica política inspirada en idearios de tipo revolucionario, sino mediante la inculcación de modos de conducta facultados para hacer abstracción de tales circunstancias y para actuar en el mundo a pesar de ellas (al estilo de «Todo lo puedo en Cristo que me fortalece»; «Si Dios está conmigo, quién contra mí»). A lo cual, también habría que añadir el cúmulo de beneficios que se desprende del carácter comunitario que hace parte esencial de la experiencia pentecostal; beneficios entre los que se pueden contar, de forma destacada, los apoyos afectivos, simbólicos y materiales que suelen sobresalir entre las personas integrantes de las congregaciones de esta expresión del protestantismo evangélico (Pineda Sancho 2015).

El éxito experimentado por el pentecostalismo en contextos marcados por la inseguridad, por el caos y por la incertidumbre socio-existencial deriva no solo de sus efectos «alienantes», como podría sostenerse desde un cierto marco comprensivo, sino sobre todo de las herramientas cognitivas, anímicas, éticas, comunitarias y sociales que, de forma implícita o explícita, pone a disposición de las personas inmersas en este tipo de contextos; en especial de las personas más afectadas por ellos. Es este el factor que distingue al movimiento tanto del resto de las expresiones protestantes y evangélicas de corte institucional con presencia en el istmo, como del cristianismo históricamente propagado en la región por la

³⁶ Al respecto, puede consultarse: Freston, Paul. 2004. *Evangelicals and politics in Africa, Asia and Latin America*. New York: Cambridge University Press.

Iglesia Católica. La experiencia pentecostal, dentro de la cual necesariamente hay que incluir elementos teológico-doctrinarios, simbólicos, comunitarios y rituales (cúlticos), ha probado ser particularmente fecunda para dar lugar a la aparición de subjetividades facultadas tanto para lidiar con las contradicciones y los conflictos propios del capitalismo periférico, como para enfrentarle con un espíritu tendencialmente afín a sus valores y presupuestos (Martin 1990, 205-232).

Regresando a la argumentación original, no deja de parecer sintomático el hecho de que el mayor despegue del pentecostalismo en Centroamérica se diera justo después del agotamiento del desarrollismo, del recrudecimiento de los conflictos armados y de la configuración de un nuevo proyecto modernizador, esta vez de corte globalizado³⁷. Así como tampoco parece insignificante –en términos explicativos –, que a partir de este período los ritmos de crecimiento del movimiento en territorio costarricense se ralentizaran respecto a los acaecidos en el resto de los países del istmo. Costa Rica, a diferencia de las repúblicas vecinas, no tuvo que padecer los estragos directos de la guerra, y enfrentó en condiciones estructurales y geopolíticas menos complicadas, en comparación al resto de Centroamérica, tanto la crisis económica de principios de los años 80, como los riesgos introducidos por la reestructuración neoliberal de la economía a la que esta crisis dio lugar en parte.

Ya desde antes del advenimiento de la crisis económica de los tempranos 80, cuando el proyecto de modernización nacional a nivel regional había empezado a mostrarse cada vez más incapaz para garantizar empleos formales y dignos a la totalidad de la fuerza de trabajo disponible en cada país, Costa Rica siempre tuvo mayores posibilidades estructurales para lidiar con la situación. Ello se debió en parte a factores de índole estrictamente económica, pero ante todo respondió a razones de naturaleza sociopolítica. Tanto su sistema de seguridad social, como la participación del Estado en la vida económica del país, le permitieron a Costa Rica atenuar las consecuencias regresivas del proyecto desarrollista; efectos entre los cuales llegaron a contarse: la aparición de un amplio excedente laboral, la pauperización del empleo y la informalidad como mecanismo de sobrevivencia de las masas poblacionales excluidas de los beneficios del modelo (Pérez Sainz y Mora Salas 2007, 36-43).

3. Auge neoliberal y nuevas formas de pentecostalismo

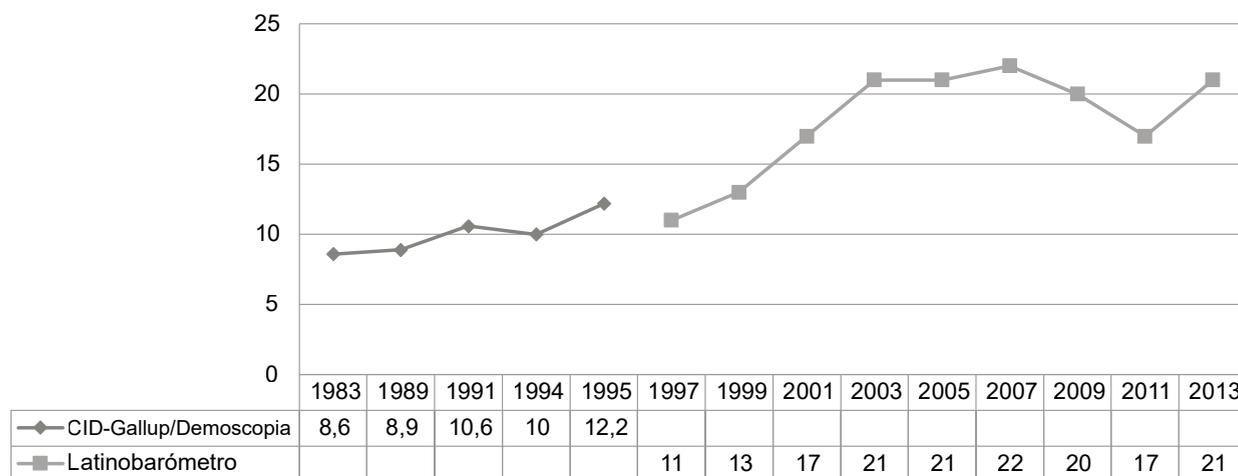
Llegado este punto, resulta conveniente abordar el caso de Costa Rica de forma particular, pues si bien la comparación de contextos ha resultado bastante útil para evidenciar las relaciones existentes entre ciertas condiciones sociales y el avance evangélico-pentecostal, así como para dimensionar de manera precisa la realidad costarricense, ella no anula la

37 De acuerdo con Pérez-Sainz y Mora Salas (2007), después de la crisis económica de principios de los años 80 y del agotamiento correlativo de los intentos de modernización nacional, emergió en Centroamérica un nuevo modelo de acumulación por la lógica de la globalización.

necesidad insoslayable de pensar el país en función de sus propias características. El hecho de que el movimiento evangélico-pentecostal (en sus múltiples expresiones) haya experimentado ritmos menos acelerados de crecimiento en Costa Rica que en el resto de los países centroamericanos a partir de 1980, no debe llevarnos a ignorar que incluso en este país tal década marcó el inicio de un acelerado y marcado aumento de la presencia evangélica dentro del espacio sociocultural.

Si se consideran los resultados de las encuestas que históricamente han tratado de monitorear la adscripción religiosa de la población costarricense, se observará que en cuestión de 16 años (1983-1999), el porcentaje de personas que se autodefinían como protestantes prácticamente se duplicó (**ver gráfico 4**). Mientras los esfuerzos evangélicos inaugurados por la CAM en 1891, y seguidos por la LAEC y otras organizaciones evangélicas durante los primeros 80 años del siglo XX, apenas y pudieron alcanzar a un 8,6 por ciento de la población hacia 1983, la etapa de expansión contemporánea ha logrado involucrar a cerca de un (+/-) 20 por ciento de las personas instaladas en territorio nacional. Esto da cuenta no solamente de una maduración del trabajo evangélico desarrollado por estas agrupaciones, sino también de la existencia de condiciones socioculturales más favorables para su desenvolvimiento. Actualmente las agrupaciones evangélicas son mucho más numerosas que hace 50 años y cuentan con mayor aceptación sociocultural en el país.

Gráfico 4. Costa Rica. Porcentaje de población protestante, 1983-2014



Fuente: Información extraída de Holland (2014); Latinobarómetro (2014).

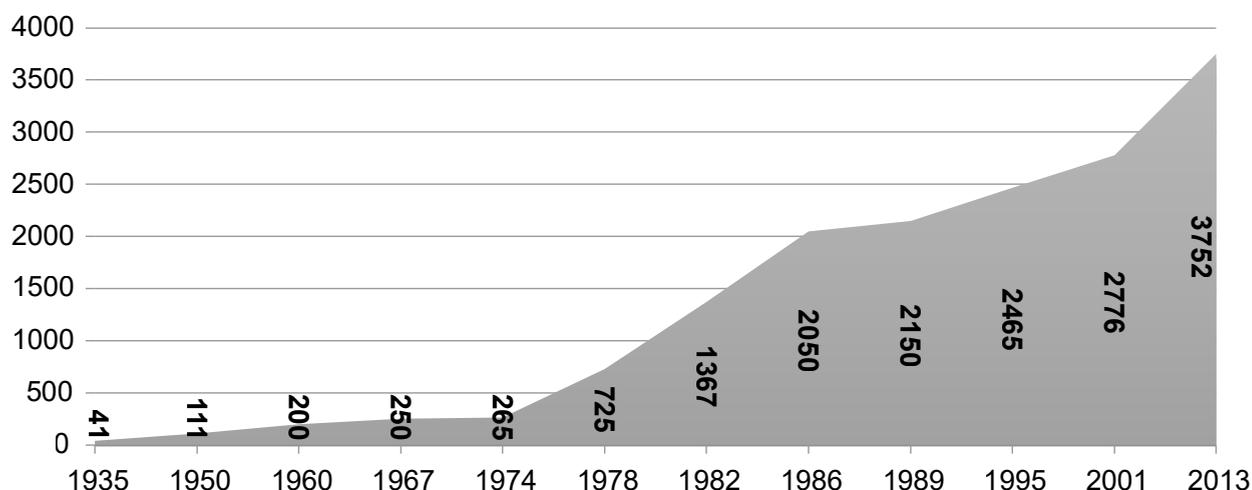
Aun cuando los resultados de las encuestas que se recogen en el **gráfico 4** son más que contundentes a la hora de mostrar que en Costa Rica, al igual que en el resto de los países del istmo, el mayor crecimiento evangélico se ha dado en los últimos 25 años, estos

son incapaces de revelar las sutilezas que se esconden detrás del fenómeno. En primera instancia, esta limitación responde a problemas de orden meramente metodológico: las encuestas no siempre han sido sistemáticas, ni tampoco han sido construidas mediante los mismos criterios de validez; lo cual naturalmente lleva a dudar de la eficacia empírica de sus resultados. En segundo término, cabe recordar que las encuestas de primera generación acusaban algunas limitaciones de orden ideológico-conceptual que podrían haberles llevado a subestimar la incidencia real del evangelicalismo (y de sus distintas expresiones) entre la población costarricense. En tercer y último término, conviene tener presente que buena parte de las limitaciones padecidas por estas encuestas responde justamente al objeto de su perspectiva: estas suelen estar interesadas en captar únicamente aquella manifestación del fenómeno relativa a las filiaciones religiosas individuales; con lo cual dejan de lado inevitablemente un sinfín de potenciales indicadores para medir el avance efectivo del movimiento evangélico dentro de la sociedad costarricense.

Una forma complementaria para mostrar y dimensionar la progresión del movimiento evangélico-pentecostal a lo largo de los últimos 70 años de la historia costarricense, la ofrecen, como ya se ha visto, los registros numéricos sobre la cantidad de congregaciones evangélicas que han existido durante todos estos años en el país. Aun cuando estos registros se encuentran igualmente expuestos a limitaciones de diversa índole, lo cierto es que aun así constituyen un indicador más certero para rastrear la evolución histórica del movimiento. Estas cifras derivan de información reportada por las organizaciones evangélicas afincadas en el país y de los incisivos trabajos investigativos realizados por el Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES); organización pionera en la elaboración de ese tipo de investigaciones.

Como se verá en lo sucesivo, lo que estas cifras ofrecen no se agota de manera exclusiva en la confirmación de las tendencias evidenciadas por los **gráficos 1, 2, 3 y 4**; antes, ellas brindan la posibilidad de enfocar con más precisión la perspectiva de este libro y de captar, a través de dicho movimiento, nuevos detalles del fenómeno. Al igual que los datos recogidos en los gráficos observados en las páginas precedentes, las cifras asociadas al crecimiento del número de congregaciones pertenecientes a las distintas denominaciones protestantes con asiento en Costa Rica, muestran una sostenida tendencia al alza a partir de la década de 1980. Tal como lo consigna el **gráfico 5**, entre 1978, año en el cual estalla la crisis económico-petrolera mundial y en el que los efectos del agotamiento del proyecto desarrollista eran ya evidentes en el país, y comienzos del presente milenio (2001), el número de congregaciones aumentó en casi un 280 por ciento. De acuerdo con estas cifras, durante este período la cantidad de congregaciones en el país en general tendió a crecer más aceleradamente que la propia población autoidentificada como protestante o evangélica.

Gráfico 5. Costa Rica. Número estimado de congregaciones evangélicas, 1935-2013



Fuente: Información extraída de Holland (2014).

Si se apela únicamente a los datos proporcionados por las encuestas, se evidencia que durante 1983 la población protestante y evangélica representaba cerca del 8 por ciento de la población costarricense, lo que en cifras absolutas se traduciría en cerca de 200 mil personas (la población total del país, según los resultados del censo 1984, era de 2.416.809), mientras que a finales de la década de los 1990 y principios del presente milenio, esta abarcaba al 16 por ciento de la población; lo cual, según los resultados del Censo 2000, que registraron 3.810.179 individuos en todo el país, de hecho se traduciría en casi 600 mil personas evangélicas o protestantes. Esto quiere decir que entre 1983 y el año 2000 la comunidad protestante-evangélica en Costa Rica creció aproximadamente en un 200 por ciento; algo que inevitablemente implicó una mayor difuminación territorial tanto de las personas creyentes, como de las agrupaciones y de las comunidades dedicadas a atender sus necesidades espirituales.

El crecimiento de las congregaciones puede entenderse, desde esta perspectiva, como el resultado del posicionamiento sociorreligioso de las agrupaciones evangélicas en el país y de su histórica actitud proselitista, o bien como producto directo de las demandas, necesidades y dinámicas propias de una comunidad evangélica cada vez más numerosa y territorialmente difuminada. Es muy probable que en el caso costarricense se hayan dado ambos factores de forma paralela, pues a la altura de 1980 los grupos evangélicos eran más que simples agentes sociales portadores de un mensaje religioso exógeno; estos se habían incorporado ya a las dinámicas autóctonas y empezaban a ser dirigidos cada vez más por

creyentes locales. La expansión espacial de los grupos evangélicos ya no dependía tanto del trabajo de misiones extranjeras, como de la iniciativa de poblaciones locales.

Por tanto, la aparente disparidad entre el ritmo de crecimiento de las congregaciones y el de la población protestante en Costa Rica, en buena medida podría explicarse a partir de la naturaleza igualmente diferenciada de las unidades comparadas. El aumento de creyentes implicó la construcción de nuevos sitios de culto; sitios que de hecho solían, y suelen aún hoy, presentar capacidades físicas variables, así como congregaciones de distinta composición numérica. En el mundo evangélico, y sobre todo en el pentecostal, es muy común observar sitios de culto de muy reducido tamaño. Usualmente se requiere de la presencia de muchos de ellos en un mismo espacio geográfico para dar cabida y atender a todas las categorías de creyentes ubicadas dentro de los límites físicos o simbólicos de un territorio particular (Pineda Sancho 2015). Esta peculiaridad es al mismo tiempo favorecida por el modo carismático, semiautónomo y no-centralizado a partir del que se desarrollan muchas de estas congregaciones y por las dinámicas intraeclesiales de competencia religiosa a las que esta forma de organización da lugar. Tal como se indicó más arriba, esta particularidad hace que sea complicado levantar un registro confiable y exhaustivo de todas las congregaciones efectivamente existentes dentro del territorio nacional; pues gran parte de ellas son «empresas» independientes no registradas ni ante la Federación Alianza Evangélica de Costa Rica (FAEC), ni ante las autoridades estatales competentes.

Lo cierto del caso, más allá de los problemas metodológicos anteriormente señalados, es que tanto el crecimiento experimentado por las congregaciones durante los últimos 35 años, como el aumento general de la población protestante ocurrido en el mismo período, son indicadores confiables del grado de penetración sociocultural que han logrado conseguir en el país las expresiones religiosas de orientación evangélica. Hoy día existe en el país una consolidada y cada vez más numerosa población protestante, así como una mayor presencia territorial de los sitios en los que esta heterogénea población vivencia su fe. Ninguno de los dos fenómenos es intrascendente, pues tanto el uno como el otro puntualizan la protagónica participación que el protestantismo de orientación evangélica, y sobre todo pentecostal, ha estado teniendo en la conformación general de los imaginarios y de las prácticas sociales prevalecientes en la Costa Rica de los últimos años. Este se ha erigido como un actor social de primer orden, ya no exclusivamente en el plano estrictamente religioso, como podría inferirse desde una perspectiva simplista, sino en ámbitos de tipo social, económico, político y cultural.

Este papel, conseguido a fuerza de perseverancia y deseo de subvertir el orden sociocultural de matriz católica, es, desde la perspectiva aquí defendida, el factor clave para entender, como se detallará más adelante, los motivos profundos detrás de la incursión evangélica en el campo político-electoral costarricense y el relativo éxito obtenido por los Partidos Políticos de dicho talante a lo largo de su trayectoria electoral. La incursión misma es susceptible de ser leída como el resultado de un proceso amplio de acumulación de

capitales (religiosos, sociales, culturales, etc.) por parte del movimiento evangélico, por un lado, y como una estrategia tendiente a garantizar su multiplicación, por el otro. La política electoral sería una nueva plataforma para la acumulación de capitales, y, por ende, para la extensión correlativa de la influencia evangélica-pentecostal en el conjunto de la sociedad costarricense; algo que por supuesto, estaría amparado también en imaginarios teológico-religiosos específicos.

De regreso a la contextualización de las condiciones sociales que han estado detrás de los fenómenos reseñados hasta ahora, cabe destacar, siquiera a modo de encuadre general, que la creciente instauración sociocultural experimentada por los sectores evangélico-pentecostales en los últimos 35 años ha corrido de forma paralela al despliegue del proyecto de sociedad neoliberal que empezó a gestarse en medio de la crisis económica que golpeó a Costa Rica a principios de la década de 1980. Los propulsores del nuevo proyecto, en un principio conformados casi de forma exclusiva por Estados y organismos internacionales, así como por grupos de interés local como la ANFE (Arias Ramírez y Muñoz López 2007, 7), no solamente propusieron medidas para superar los efectos provocados por la crisis económica, sino también una serie de medidas supuestamente aptas para superar las limitaciones consustanciales al modelo económico de corte desarrollista; movimiento a través del cual más bien perpetraron el agotamiento definitivo de este último proyecto modernizador.

Si bien gradual y heterodoxo (Arias Ramírez y Muñoz López 2007, 9-11), el cambio impulsado por el nuevo proyecto neoliberal tendió a desarticular tanto las bases económicas y productivas sobre las que se levantó históricamente el modelo desarrollista, como el corazón fundamentalmente redistributivo y reformista que lo caracterizó, inclusive a modo aspiracional, durante los años en los que este estuvo vigente. En una y otra dirección, el nuevo proyecto trastocó de manera particular el rol protagónico que ejerciera el Estado en el antiguo modelo y, de manera concomitante, reorientó su accionar, al situarle cada vez más en una posición de garante jurídico e ideológico de la economía de libre mercado y cada vez menos en una de agente económico directo (Vargas Solís 2005, 422).

En términos generales, las nuevas pretensiones modernizadoras de cariz neoliberal se inclinaron a abandonar casi de manera definitiva cualquier intento de industrialización de la estructura productiva y favorecieron más bien una integración plena, pero ciertamente desfavorable, a los cada vez más interconectados mercados mundiales; ello a través del fomento de exportaciones no tradicionales; de la tercerización y de la financiarización cada vez más evidente de la economía (Vargas Solís 2016).

Pese a que no se quiere describir de forma detallada las características del proyecto modernizador neoliberal, sí resulta pertinente señalar algunas de sus principales consecuencias sociales. A pesar de proponerse como un modelo más eficiente de gestión de la economía (menos distorsionado por efectos de la intervención estatal) y como un garante de su

crecimiento, la realidad de los últimos 33 años ha demostrado que el proyecto neoliberalizador ha sido sistemáticamente incapaz de lograr sus principales y más inmediatos objetivos (Vargas Solís 2016), e ineficaz para garantizar la configuración de mecanismos sólidos de inclusión social o de reducción de la pobreza entre la población costarricense (Mora Salas 2008, 182-185).

Su marcado énfasis monetarista en la gestión de la economía ciertamente ha logrado mantener estables algunos indicadores macroeconómicos (véase, por ejemplo, el caso de la inflación), pero al mismo tiempo ha resultado insuficiente tanto para alcanzar el elevado crecimiento económico que supuestamente derivaría de la desregulación estatal de los mercados, como para propiciar la creación de empleos formales suficientes para absorber, en condiciones dignas de empleo, a toda la fuerza de trabajo del país. Muy por el contrario, lo que ha primado en este último campo durante los años de vigencia del proyecto neoliberal ha sido la marcada incidencia del desempleo abierto, del subempleo, y especialmente de la informalidad laboral (Mora Salas 2008). Según resultados arrojados en la última década por la Encuesta Continua de Empleo (ECE) del Instituto Nacional de Estadística y Censos, cerca de la mitad de la fuerza de trabajo se ha mantenido, en los últimos años, bajo condiciones laborales anómalas: desempleo abierto, subempleo, o informalidad (INEC 2015, Vargas Solís 2017).

Simultáneamente, lo anterior permite explicar la persistente incidencia de la pobreza material entre la población costarricense; pobreza estancada regularmente en el umbral del 20 por ciento de los hogares. Tal como ha sido mostrado en reiteradas ocasiones, el actual proyecto neoliberal, que se presenta a sí mismo como la panacea del crecimiento económico, ha demostrado ser incapaz no solo de superar las tasas de crecimiento que fueron conseguidas por el modelo productivo nacional durante los años de vigencia del desarrollismo (Abarca Garro y Ramírez Varas 2016)³⁸, sino también de rebasar los niveles de reducción de la pobreza que fueron conseguidos por este último proyecto (Seligson, Martínez Franzoni y Trejos Solórzano 1997)³⁹. A pesar de que, a diferencia del desarrollismo, el proyecto neoliberal ha sabido mantener, aun en momentos de crisis económica internacional, una cierta estabilidad en su grado de incidencia, es patente que en sus ya 33 años de despliegue hegemónico no ha logrado superar los mejores rendimientos del modelo desarrollista en materia

38 De acuerdo con estos autores, durante el período de reformas estructurales y de apertura comercial que se configuró en el país después de la crisis de 1982, la economía nacional creció a tasas menores y con mayor volatilidad que durante la vigencia del modelo desarrollista (1950-1980). Mientras que con el desarrollismo el país creció a tasas mayores que el promedio histórico, bajo la égida aperturista las tasas de crecimiento más bien han tenido a ser sistemáticamente inferiores a este promedio (Abarca Garro y Ramírez Vargas 2016, 17-19).

39 De acuerdo con Seligson, Martínez Franzoni y Trejos Solórzano (1997, 9), mientras que en 1961 la pobreza afectaba al 50 por ciento de las familias costarricenses, para 1980, antes del estallido de la crisis, «el porcentaje de familias bajo la línea de pobreza se situaba entre el 20 y 35%».

de inclusión social y de erradicación de la pobreza. En promedio, la pobreza, medida en términos de ingresos monetarios, se ha mantenido acechando a cerca del 20 por ciento de los hogares costarricenses; cifra que en términos absolutos inevitablemente se traduce, por efectos meramente atribuibles al crecimiento vegetativo de la población nacional, en una cantidad cada vez mayor de hogares y de personas empobrecidas.

En donde sí ha logrado descollar el proyecto neoliberal, esta vez en un plano estrictamente perjudicial para la convivencia social en Costa Rica, es en su destacada facilidad para propiciar la concentración de la riqueza en cada vez menos personas (Mora Salas 2008, 95-97; Pérez Sáinz y Mora Salas 2009, 13). Medidos en términos de distribución del ingreso (coeficiente de Gini), los niveles de desigualdad han experimentado un claro incremento desde la década de 1990 hasta la actualidad (Programa de Estado de la Nación 2016); situación que desde luego está relacionada con los problemas del empleo que se han señalado, pero que responde en especial, según la perspectiva aquí defendida, a la propia conceptualización económica y política sobre la que se encuentra construido el proyecto.

Como ya han observado muy atinadamente diversos autores (Mora Salas 2008, 84; Vargas Solís 2016, 154), el proyecto neoliberal ha propiciado la aparición de un modelo productivo de carácter escindido en el que tienen cabida dos sectores económicos diferenciados y escasa o nulamente relacionados entre sí. Al lado de un sector de punta, controlado principalmente por grandes capitales trasnacionales, ha sobrevivido un sector tradicional de escaso dinamismo que apenas ha logrado agenciarse un lugar marginal dentro de la estructura productiva y dentro de las políticas públicas relativas al incentivo de la economía.

Lo anterior ha tenido repercusiones muy significativas tanto en la producción del empleo, que no logra ser lo suficientemente dinámica como para absorber formalmente a toda la oferta de mano de obra existente en el Costa Rica, como en la calidad de las remuneraciones. Aún con empleos formales, las personas ocupadas en el sector tradicional de la economía suelen enfrentar serias dificultades para procurarse siquiera la satisfacción de sus necesidades más urgentes e inmediatas; mientras que las personas vinculadas al sector más dinámico de la estructura económico-productiva, por su parte, no solo tienden a obtener buenos ingresos, sino que al mismo tiempo gozan de mayor movilidad y proyección a lo interno del sector al que pertenecen (Estado de la Nación 2016, 58). Esto aunado al hecho de que el último de los sectores mencionados en general propicia poca demanda de mano de obra, lo cual indudablemente ha redundado en la configuración de una sociedad cada vez más fragmentada y desigual; situación que no hace más que profundizarse con el pasar de los años.

Para colmo de males, las arremetidas ideológicas neoliberales en contra de las viejas políticas de distribución de la riqueza implementadas durante la época desarrollista han propiciado tanto la contención o la racionalización paulatina del denominado «gasto público», como la focalización cada vez más evidente de los programas sociales diseñados

para «atacar» la pobreza y la desigualdad. De esta forma, la articulación entre desarrollo económico y política social que sobresalió en Costa Rica (siquiera como intento y aspiración) hasta finales de la década 1970, se ha visto significativamente trastocada por la lógica neoliberal dominante en los últimos años. Tal como lo manifiesta Mora Salas (2008), bajo la égida de este proyecto, «los imperativos de acumulación privada, ahora de corte globalizado, ganaron espacio sobre las preocupaciones relacionadas con el fomento de esquemas sociales de amplio espectro» (p. 133); lo cual inevitablemente redundó, como resulta por sí mismo evidente, en una profundización de problemáticas sociales como el desempleo, el subempleo, la informalidad laboral, y por supuesto, la desigualdad y la exclusión sociales.

Habida cuenta de la especial proclividad que han demostrado tener las agrupaciones evangélico-pentecostales para desarrollarse en territorios y entre sectores sociales material y simbólicamente carenciados, no debe resultar sorprendente que estas hayan encontrado en el proyecto neoliberal, y en sus consecuencias no deseadas, nuevas condiciones para su reproducción; potenciadoras y en muchos sentidos superadoras de aquellas que, durante el auge del proyecto desarrollista, facilitaron su arraigo y entrada en vigencia. La angustia ontológica y la incertidumbre existencial que factores tales como el cambio sociocultural inducido (p. ej: vía modernización económica, burocrática, y política), la informalidad laboral, el desempleo, o la falta de acceso a vivienda digna, instalaron entre buena parte de la población costarricense antes de la década de 1980, no han hecho, desde la perspectiva de esta investigación, más que aumentar con el pasar de los años. Por supuesto, se trata de un aumento correlativo a la cantidad de años que llevan vigentes las condiciones anteriormente descritas, y en especial, a la transformación de su signo e intensidad. Hoy la miseria, la exclusión y el empobrecimiento no solo constituyen la realidad de una cantidad cada vez mayor de costarricenses (vista en términos absolutos), sino que se han convertido en una seria y constante amenaza para los «sectores medios» que nacieron bajo el amparo desarrollista y que, durante no pocos lustros, fueron el principal referente de los logros conseguidos por este proyecto (Mora Salas 2008).

De acuerdo con Mora Salas y Pérez Sáinz (2009), algunas de las transformaciones sociales, económicas y políticas provocadas por el proyecto modernizador de corte neoliberal han dado lugar a una cada vez más evidente fragmentación de los sectores medios; en esta fragmentación «el estrato superior de los sectores medios [ha estado] dando muestras crecientes de elitización, al tiempo que el estrato inferior [ha estado] sometido a un creciente proceso de pauperización» (p. 10). El origen de esta cada vez más acusada escisión lo ubican ambos autores en dos factores concomitantes,

Por un lado, es resultado de los procesos de polarización de estos sectores que impusieron los programas de ajuste estructural en la región. Ha habido sectores medios «ganadores», normalmente asociados al mercado, y sectores medios «perdedores», normalmente asociados al Estado. Pero, por otro lado, la fragmentación es fruto de la imposición de dinámicas de individualización, inducidas por el riesgo que resulta de la volatilidad de los mercados globales. Son, justamente, los sectores medios los más afectados por este fenómeno del riesgo ya que

las élites tienen recursos suficientes para afrontar la globalización y su incertidumbre; y los sectores populares han desarrollado, desde hace décadas, una cultura del riesgo por medio de sus estrategias de supervivencia. (Mora Salas y Pérez Sáinz 2009, 10)

Esta inseguridad de nuevo cuño, fomentada y alentada incluso como virtud ética por el propio discurso neoliberal (Laval y Dardot 2013, 350-355), propicia condiciones ideales para el crecimiento evangélico-pentecostal. En un mundo de riesgos vitales constantes, en el que los individuos son presentados como los únicos o principales responsables de su destino, la experiencia pentecostal ofrece tanto la posibilidad de encontrar certezas metafísicas en medio de la incertidumbre, como la de acceder a herramientas actitudinales efectivas para afrontar, de forma valiente y proactiva, el mundo social modelado por el neoliberalismo (Pineda Sancho 2015, 242-243). Desde hace varios lustros el pentecostalismo, antes conocido como una religión de «pobres», ha venido cimentándose también entre los sectores medios, tanto entre aquellas fracciones sometidas a la amenaza de la pauperización, como entre aquellas que, sin dejar de gozar de una posición social cómoda, se han visto obligadas a enfrentar nuevos retos vitales. Ante las transformaciones económico-productivas y la persistente crisis del empleo, muchas de estas personas se han encontrado ante la necesidad de abandonar sus antiguas actividades económicas y de localizar nuevas fuentes de ingresos; algo que muchas veces han resuelto, para mal o para bien, a través del autoempleo (Mora Salas y Pérez Sáinz 2009).

Dentro de este panorama, el pentecostalismo de más reciente data no solo se ha convertido en uno de los grandes motores o soportes de la «acción emprendedora», sino que también ha llegado a constituirse en un importante pilar de la subjetividad neoliberal contemporánea. Con su énfasis en la prosperidad material, que incluso ha llegado a convertirse en señal distintiva de bendición divina dentro del universo evangélico (Coto Murillo y Salgado Ramírez 2008), este nuevo pentecostalismo de clases medias, pero de patentes aspiraciones burguesas, ha contribuido a conformar habitus afines a los valores privilegiados y vehiculizados por la globalización de corte neoliberal (Algranti 2014; García-Ruiz y Michel 2014). Específicamente, Joaquín Algranti sostiene que existe una fuerte «afinidad electiva» entre la ética neopentecostal y el espíritu del neoliberalismo. Esta afinidad se expresa, por un lado, en la preferencia que ambos sistemas guardan por el individuo, en las legitimaciones que ambos hacen de las relaciones sociales existentes y en la mezcla que tanto el uno como el otro hacen de racionalidades económicas y religiosas; y por el otro, en la acción que el neopentecostalismo realiza sobre las consecuencias sociales del neoliberalismo: erosión del capital social; desempleo, la pobreza y la marginalidad (Algranti 2014, 536-537). La prosperidad material es presentada, desde esta peculiar expresión religiosa, como un estado al alcance de todos los creyentes, al cual se puede acceder por medio de la fe genuina, de la confianza en Dios (el Rey de reyes), de la asistencia al culto, de las muestras de obediencia a las autoridades eclesiales, y por supuesto, de la donación sistemática del diezmo (Masilla 2007).

Se trata, sin duda alguna, de un enfoque teológico que ofrece una vía o expectativa de salida tanto para «escapar» de las contradicciones propias del capitalismo tardío de tipo periférico (p. ej: entre expectativas de consumo y posibilidades reales de cumplirlas), para mitigar una parte de la angustia existencial generada por el riesgo vital y la incertidumbre inherentes a tales contradicciones. De acuerdo con las argumentaciones de Mansilla (2007), aplicadas en primera instancia para el caso chileno pero extensibles, sin mayor dificultad, a la realidad costarricense, el neopentecostalismo es implícitamente consciente de las dificultades que actualmente enfrentan las personas para encontrar empleo o resolver sus aspiraciones materiales a través del trabajo asalariado; de ahí que proponga una visión de mundo orientada a posicionar la fe y la diligencia espiritual como alternativa para obtener todo aquello que se «anhela en el corazón». Según el autor, el discurso neopentecostal:

(...) realza un concepto de la fe, que señala que las palabras gobernadas por la ley espiritual se convierten en fuerzas que trabajan a favor del creyente. Palabras ociosas operan en contra. El mundo espiritual está controlado por la Palabra de Dios. El mundo natural tiene que estar controlado por el hombre que habla las palabras de Dios. De esta manera, la palabra cumple una función mágica; está dotada de poderes misteriosos, que ejercen una influencia física y sobrenatural a mediano y largo plazo. Pueden cambiar la naturaleza de las cosas y compeler la voluntad de los demonios. Este impacto verbal se logra no sólo en lo económico y material, sino también en la salud (Mansilla 2007, 96-97)

Imbuirse en esta forma de entender el mundo y su funcionamiento no solamente representa para el creyente la posibilidad de encontrar certidumbres cognitivas o de carácter teórico, sino que al mismo tiempo le ofrece e inculca una serie de disposiciones actitudinales de índole práctica (*habitus*), y no siempre reflexivas, aptas para enfrentar las hostilidades del mundo contemporáneo. Suele tratarse esta, por tanto, de una suerte de profecía autocumplida, pues tiende a ser la propia actitud desarrollada por el creyente ante el mundo la que le permite alcanzar, cuando menos de modo parcial, muchas de las promesas que circulan en las congregaciones, en los cultos y en los poco sistemáticos discursos teológicos producidos por el neopentecostalismo.

Como medida precautoria, por supuesto no racionalizada en tales términos, el neopentecostalismo se ha asegurado de posicionar en el origen de la no-prosperidad o de la insuficiente prosperidad, a la falta de fe y compromiso eclesial, a la comisión de acciones consideradas pecaminosas y a la influencia maligna de Satanás y de su séquito de demonios sobre la vida de las personas creyentes; movimiento a través del cual, el discurso acaba atribuyéndole el problema al individuo y librando de responsabilidades a las estructuras y relaciones socioeconómicas que en efecto constituyen la condición para la reproducción de la vida material de las persona concretas (Coto Murillo y Salgado Ramírez 2008). A la larga, esta forma de pentecostalismo fomenta valores afines a los propios del neoliberalismo y

ofrece nuevas justificaciones teológicas (teodiceas ⁴⁰) para fenómenos como la pobreza y la desigualdad actuales.

Pese a que empíricamente es difícil, cuando no imposible, encontrar experiencias eclesiales que se autoidentifiquen de forma plena con las tendencias anteriormente descritas o que las reproduzcan en toda su extensión (se alude más bien a un «tipo ideal» de congregación, en el sentido weberiano), lo cierto es que énfasis como los expuestos son cada vez más habituales tanto en las nuevas como en las viejas iglesias de ascendencia pentecostal que operan en Costa Rica. Si bien diferenciables aun desde el punto de vista de su trayectoria histórica, así como de su orientación teológica, litúrgica y eclesiológica (Schäfer 1992), las viejas congregaciones de tradición pentecostal clásica desde hace algunos años han incorporado, de modo consciente o inconsciente, dentro de sí aspectos característicos de los nuevos pentecostalismos de aspiraciones burguesas; aspectos entre los cuales destaca la asimilación sistemática, mas no siempre lineal ni total, de la denominada «teología de la prosperidad».

De una u otra forma, el atractivo y patente éxito de la oferta de prosperidad, aún en aquellas modalidades en las que esta no se centra únicamente en la consecución de riquezas materiales, ha logrado seducir, desde hace ya algún tiempo, a una cantidad cada vez mayor de congregaciones y de líderes pentecostales de «primera generación». Esta influencia además se ha dejado sentir entre algunos sectores del llamado protestantismo histórico y, de manera aún más «sorprendente», entre algunas corrientes a lo interno de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana (Schäfer 1992, 58).

En la actualidad, la llamada «pentecostalización» del campo religioso se mantiene animada especialmente por el influjo cada vez más potente de los bienes de salvación y de las doctrinas teológicas que son producidos dentro de las congregaciones neopentecostales; hecho que se ha visto reforzado por la notoriedad mediática que estas han adquirido en los últimos años a través del uso sistemático de industrias culturales como la radio, la televisión y la producción editorial (Algranti 2013)⁴¹, y por supuesto, gracias a la construcción de

⁴⁰ Las teodiceas son, en sentido amplio, defensas, más o menos elaboradas, «de la justicia o bondad de Dios frente a las dudas u objeciones que surgen del fenómeno del mal [y del sufrimiento humano] en el mundo» (Audi 2004, 932). Estas cumplen la función de justificar y de hacer asimilables todas aquellas situaciones de la vida humana que comprometen, o podrían comprometer de no ser racionalizados y explicadas en términos metafísicos, la reproducción temporal del orden social. Hablamos de fenómenos como la enfermedad y la muerte, pero también de realidades como la desigualdad social y el sufrimiento provocado por las formas de organización económica, social y cultural; de ahí que un autor como Bourdieu (2006, 53), siguiendo a Max Weber, indique que la cuestión del origen del mal «es fundamentalmente una interrogación social sobre las causas y las razones de las injusticias o de los privilegios sociales» y que en última instancia las teodiceas son siempre sociodiceas.

⁴¹ Costa Rica en particular cuenta con una industria cultural evangélica bastante desarrollada. En el país existen varias radioemisoras de tal orientación religiosa (Faro del Caribe 97.1 FM; Life FM 89.5 FM; Estéreo Visión 98,3 FM; Shock FM 106.3 FM; Unción FM 106.7 FM) e incluso fue

templos de gran magnitud física y a la creación, en estos, de experiencias cúllicas de gran sofisticación comunicacional (Kay 2011, 95). Cabe recordar que, en su afán de mostrarse prósperos, poderosos y bendecidos, los creyentes neopentecostales han recurrido a todo tipo de «técnicas de ostentación», entre las que destacan justamente, la creación de mega-templos y la puesta en escena de una performatividad cúllica minuciosamente elaborada desde el punto de vista técnico y comunicativo (Mansilla 2008, Kay 2011). Aunque para el caso costarricense no se tienen registros de la cantidad total de mega-templos existentes en el país, sí hay información que da cuenta de su creciente presencia en el Área Metropolitana de San José (capital de la república). De acuerdo con datos suministrados por el Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), en el 2013 existían en esta zona un total de 11 mega-templos evangélicos con asistencias superiores a las 2000 personas (Holland 2012, 62).

De acuerdo con la línea teórica y al rastreo histórico que se ha trazado hasta el momento, es posible afirmar que el proceso de neopentecostalización del campo religioso es un eslabón fundamental para entender tanto la vigencia general del pentecostalismo en la actualidad, como para dar cuenta de las motivaciones socio-teológicas que llevaron a ciertos sectores identificados con esta expresión religiosa a incursionar en el campo político-electoral costarricense. La hipótesis de fondo sugiere que fueron justamente las novedades teológicas introducidas por el neopentecostalismo las que precipitaron, en gran parte, la transición del «apoliticismo» pentecostal de «primera generación» hacia la beligerancia política abierta que caracteriza a sus versiones más contemporáneas; hecho que ha estado intrínsecamente relacionado con la progresión de este movimiento dentro del campo religioso y con su creciente asentamiento en la cultura del país.

Desde este punto de vista, la incursión pentecostal en el campo político-electoral costarricense habría sido acelerada tanto por el cambio de mentalidad sufrida por el movimiento a principios de los años 80, como por los capitales religiosos, culturales, económicos y simbólicos que ya a esas alturas del siglo habían logrado acumular desde su campo primigenio y natural de acción (el campo religioso). De hecho, es en última instancia a este factor al que se le puede atribuir el cambio de mentalidad aludido, pues como bien se sabe, la acumulación de capitales dentro de cualquier campo de la vida social (campo religioso, político, artístico, etc.) tiende a alterar las disposiciones y las acciones de los actores sociales directamente implicados en el proceso.

cuna de uno de los canales evangélicos de televisión más importantes (sino el más importante) del continente americano: Enlace TV. Además de ser reconocido por su amplísima difusión continental y extracontinental, Enlace TV destaca también por ser uno de los principales vehículos del mensaje carismático-neopentecostal y de la Teología de la Prosperidad en el mundo entero (Capcha Torres 2012).

Sobre este último punto conviene recordar que si bien a principios de la década de 1980 el proyecto neoliberal no se había configurado plenamente en Costa Rica⁴², el neopentecostalismo de matriz estadounidense sí tenía ya algunos años de ejercer algún tipo de influencia sobre los escenarios religiosos latinoamericanos y sobre el costarricense en particular. Al igual que las formas de evangelicalismo que ingresaron al país durante la mayor parte del siglo XX, el neopentecostalismo criollo nació a partir del influjo religioso norteamericano y creció en gran medida bajo su amparo. De manera tal que no fue un producto enteramente autóctono, ni hubo que esperar a que el neoliberalismo local hiciera su aparición formal para verlo emerger. El neoliberalismo, lejos de ser el creador del neopentecostalismo en Costa Rica, ha sido el sustrato idóneo para su desarrollo.

Por esa razón no resulta anacrónico afirmar, como se ha estado haciendo aquí, que la creación de los Partidos Políticos de orientación pentecostal en el país en buena medida estuvo motivada tanto por el volumen de capitales (religiosos, culturales, etc.) ya manejado por sectores importantes de la comunidad evangélica a la altura del último lustro de la década de 1970, como por la influencia que para ese momento de la historia nacional y centroamericana estaban teniendo las corrientes neopentecostales sobre el campo religioso.

Cabe mencionar que corrientes que hoy se consideran típicas de la experiencia neopentecostal, tales como la denominada teología de la prosperidad, surgieron dentro del mundo evangélico (pentecostal y no-pentecostal) estadounidense desde la temprana década de 1950 (Kay 2011, 64-67; Bowler 2013, 42)⁴³. Para la segunda mitad de la década de 1970 el neopentecostalismo no solo aparecía como una fuerza vanguardista dentro del protestantismo estadounidense, sino que había empezado a ejercer, de manera concomitante, una importante influencia sobre la conformación general de dicho universo religioso; influencia

42 La hegemonía del proyecto histórico neoliberal en Costa Rica en sentido estricto empezó a delinearse con claridad a partir de 1982; sin embargo, el proyecto, en tanto propuesta, hizo su aparición formal en el país en la década de 1940 y estuvo cerca del poder desde la década de 1960. Para la campaña electoral de 1978 su ideario figuró en las propuestas de gobierno de la Coalición Unidad (a la larga triunfante en la contienda) y se trasladó en parte a la administración de Rodrigo Carazo. Si no logró tener repercusiones importantes durante el cuatrienio 1978-1982, fue debido a que no todas las fuerzas que conformaron la Coalición Unidad comulgaban con el ideario neoliberal; a la larga, el gobierno de Carazo Odio «mostró las contradicciones ideológicas de un partido salido de la unión entre antiguos calderonistas, liberales, socialcristianos y socialdemócratas» (Díaz-Arias 2019, 38).

43 El origen de Teología de la Prosperidad es, en sentido estricto, temporalmente anterior a la configuración formal del neopentecostalismo. Bowler (2013) ubica sus raíces: a) en el movimiento secular de Nuevo Pensamiento, que a finales del siglo XIX estadounidense empezó a hacer énfasis en el poder curativo de la mente; b) la influencia que este último movimiento ejerció, a principios del siglo XX, sobre algunos sectores del naciente pentecostalismo norteamericano; y c) en la relevancia que adquirieron tales ideas entre los evangelistas de la sanación (como el pentecostal Oral Roberts) durante la década de 1950. Durante todo ese tiempo las ideas de la prosperidad fueron discutidas y parcialmente acogidas entre las congregaciones pentecostales clásicas. Por lo tanto, la versión que hoy conocemos de tal teología fue confeccionada, fundamentalmente, por las agrupaciones neopentecostales que se conformaron en Estados Unidos durante las décadas de 1950 y 1960 (Kay 2011, 67).

de la cual no lograron sustraerse ni las viejas misiones evangélicas norteamericanas asentadas en Centroamérica, ni las que lo harían entre finales de los años 70 y principios de los años 80.

Como complemento, durante más o menos en el mismo período, surgieron dentro del mundo evangélico estadounidense agrupaciones de carácter transdenominacional que, valiéndose de argumentaciones teológico-religiosas, empezaron a promover, decididamente, el involucramiento político de las personas creyentes; ya no desde una perspectiva transformadora o reformadora de las estructuras socioeconómicas imperantes en la nación más poderosa del orbe (en favor, por ejemplo, del bien común o del bienestar de las poblaciones vulnerables), sino más bien desde una visión moralizante de la vida social y de los problemas sociales. Entre ellas se instaló la idea de llevar adelante un proceso de restauración global de la sociedad norteamericana, y de las sociedades occidentales en general, a partir de la extensión generalizada de los principios bíblicos y de la voluntad de Dios.

Estas corrientes, que fueron alimentadas por diversas fracciones evangélicas, pentecostales y sobre todo fundamentalistas a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX, así como por imaginarios teológicos derivados de cada una de estas vertientes religiosas (Stoll 1990, 42-67), en última instancia propusieron, con diversos grados de intensidad, la necesidad de llevar adelante una suerte de (re)conquista de las instituciones sociopolíticas y de la vida cultural de las naciones occidentales, proyecto que en gran medida encontraba su sustento en una lectura pesimista de la vida moderna y en el convencimiento de que esta vida debía ser reconvertida por los creyentes evangélicos a partir de su particular interpretación de las escrituras bíblicas y de los planes divinos para la humanidad.

De esta forma, aquello que en un principio fue un movimiento minoritario y marginal dentro del universo evangélico estadounidense, muy rápidamente escaló hasta llegar a convertirse en un fenómeno de gran impacto cualitativo a nivel político y religioso (Stoll 1990; Marsden 2006). En efecto, para finales de la década de 1970 la peculiar amalgama de corrientes evangélicas y no evangélicas (en esta también estuvo involucrada la Iglesia Católica estadounidense), que a la larga sería conocida con el nombre de *New Christian Right* (NCR)⁴⁴, emergió como un actor de primer orden dentro de la escena sociopolítica

⁴⁴ La Nueva Derecha Cristiana surgió a fines de la década de 1970. Sus principales organizaciones han incluido la Moral Majority (1979), la Religious Roundtable (1979), la Christian Coalition (1987) y el Family Research Council (1983). La NCR ha apoyado la agenda política del conservadurismo estadounidense (Diamond 1995), incluidos los recortes en el gasto social del gobierno y el anticomunismo militante de años 80, pero ante todo ha enfatizado el elemento moral de la agenda de la derecha. Para la Nueva Derecha Cristiana, la mayoría de los problemas de Estados Unidos provienen del dominio de una cultura humanista secular, promovida por las élites en el gobierno, por los medios de comunicación, las universidades y otras instituciones culturales. De acuerdo con los actores que confluyen en el movimiento, tal cultura niega las fuentes trascendentes de moralidad y elimina la religión de la vida pública. Además de atacar esta cultura secular y pedir la reafirmación de los valores religiosos en

norteamericana y llegó a jugar, en contubernio directo con el ala más conservadora del Partido Republicano, un importante papel en la carrera presidencial de Ronald Reagan y en el proyecto sociedad propulsado por este a lo largo sus 8 años al frente del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica (Diamond 1995; Marsden 2006). Los distintos actores que conformaron la denominada «Derecha Cristiana o Religiosa» contribuyeron a recrudecer el conservadurismo político-cultural propio de los gobiernos republicanos de la segunda mitad del siglo XX y al mismo tiempo apoyaron las duras políticas económicas de corte neoliberal que fueron implementadas por estos durante toda la década de los años 80 y el primer lustro de la década de 1990.

Aunado a lo anterior, cabe destacar que dichas agrupaciones también tendieron a legitimar la cruda política exterior inaugurada por el primer mandato de Ronald Reagan en contra del avance comunista y de la influencia soviética en el mundo, política que, como se sabe, tuvo particulares impactos sobre los países del istmo Centroamericano, los cuales de una u otra forma fueron convertidos en el laboratorio de pruebas de las iniciativas de ella derivadas. En medio de este peculiar contexto, el frente de la «Derecha Cristiana» se convirtió en un bastión anticomunista de primer orden, en un defensor acérrimo de la «excepcionalidad estadounidense», y por supuesto, en un legitimador ideológico-religioso de dichas causas (Stoll 1990). En este, como en otros casos que se han visto a lo largo del libro, quedaron irremediablemente coaligados los intereses religiosos de un sector nada despreciable del evangelicalismo norteamericano, que veía en el comunismo la obra de Satanás, y los avances geopolíticos del gobierno de los Estados Unidos, avances que eran concebidos por buena parte de la población de ese país como parte de un plan de origen divino o providencial.

David Stoll destaca que, aun cuando resulta imposible afirmar que todas las misiones evangélicas en los Estados Unidos de la época se sumaron de forma militante a la tendencia descrita, una cantidad significativa de ellas sí acabó asumiendo, siquiera de modo parcial e inconsciente, algunos de sus elementos medulares. De acuerdo con Stoll (1990), pese a que la llamada «Derecha Religiosa» no era, a finales de los 70 y principios de los años 80, la fuerza dominante dentro del mundo evangélico, a lo interno de este último ya existía un viejo y persistente chovinismo de corte nacionalista (incluso imperialista) que de una u otra forma le compelió a coincidir con los intereses geopolíticos de los gobiernos norteamericanos, al punto tal de que «when revolution broke up close to home in Central America, few

la política, la Nueva Derecha Cristiana ha apoyado medidas específicas para: prohibir el aborto; prevenir la difusión de los derechos de los homosexuales; permitir actividades religiosas en escuelas y otros lugares públicos; asegurar que los planes de estudio de las escuelas públicas elogien el capitalismo, la familia convencional y las virtudes de Estados Unidos; apoyar la expansión de las escuelas privadas; y reforzar la familia tradicional (Himmelstein 1998, 181-182).

evangelical leaders were willing to object enlisting missionary work in U.S. foreign policy» (p. 67).

Con mayor o menor intensidad, diversos postulados de la «Derecha Religiosa» estadounidense lograron colarse en muchas de las misiones estadounidenses en Centroamérica y en varias de las congregaciones evangélicas y pentecostales susceptibles a su influjo, aunque ya de por sí buena parte de ellas llevaba décadas de profesar en un férreo anticomunismo. No es casualidad, por tanto, que los primeros esfuerzos por extender «los preceptos evangélicos» al conjunto de las sociedades centroamericanas a través no ya de los tradicionales métodos estrictamente evangelísticos, sino de los aparatos estatales y gubernamentales, se hayan suscitado justo en el primer lustro de la década de 1980.

En un país como Costa Rica, que se había mantenido relativamente al margen de la creciente violencia bélica en el istmo, pero no había logrado retraerse por completo del clima generalizado de incertidumbre y polarización ideológica que acechaba a la región, se formó, como se observará en el siguiente capítulo, un Partido Político de corte evangélico en el temprano 1981. Mientras que Guatemala, que en ese entonces tenía cerca de 20 años de estar experimentado cruentos conflictos armados, vio emerger por primera vez en su historia la figura de un gobernante de explícita filiación evangélica. En el año 1982, después de un golpe de Estado acometido por miembros del ejército guatemalteco, el general y pastor pentecostal Efraín Ríos Montt asumió de forma dictatorial la conducción del gobierno de ese país por un período de 17 meses, período durante el cual llevó adelante, además de una implacable lucha contra el «avance comunista» en Guatemala, una peligrosa mezcla entre política y religión que en gran medida recogió o expresó los idearios defendidos por la «Derecha Religiosa» norteamericana (Stoll 1990, 180-217; Garrard-Burnett 2010).

La década de 1980, como se puede inferir de lo argumentado en las líneas precedentes, marcó un punto de inflexión en el crecimiento cuantitativo del movimiento evangélico en Costa Rica y en el carácter que le era propio. En esta década confluyeron detonantes domésticos de corte extra-religioso y factores de índole geopolítica que propiciaron el surgimiento de un tipo de pentecostalismo comprometido ya no únicamente con la propagación clásica del evangelio, sino también con una transformación generalizada de la vida social a través del potencial control de las instituciones y de las agendas de discusión pública. Para ese entonces, contaban las agrupaciones pentecostales criollas con el ejemplo explícito del evangelicalismo norteamericano de tendencia más conservadora y con una serie de condiciones internas de reciente adquisición que poco a poco les llevó a tener un mayor protagonismo dentro de la sociedad costarricense. Gracias a esto, una buena parte del movimiento abandonó su tradicional «apoliticismo» para involucrarse de lleno en el campo de acción más típicamente político de las sociedades contemporáneas, es decir, en el que tiene que ver no solo con la administración del Estado sino también con las luchas por su control.

Capítulo 4

Origen y trayectoria de los Partidos Evangélicos en Costa Rica

Los tres capítulos precedentes presentaron los elementos histórico-contextuales que sirven para explicar las razones que estuvieron detrás de la incursión evangélica en la política electoral costarricense. Al hacerlo no solo mostraron el protagónico papel que ha tenido lo religioso dentro de la vida política del país, sino que ofrecieron una imagen pormenorizada del proceso de integración sociocultural que vivieron las organizaciones evangélicas a lo largo del siglo XX. Enseguida, brindaron una explicación general sobre las condiciones sociopolíticas que favorecieron la extensión del movimiento evangélico en el istmo centroamericano y dieron cuenta, asimismo, del extraordinario crecimiento que este experimentó en Costa Rica entre las décadas de 1950 y 1990. Todo esto ha constituido una especie de preámbulo necesario para dimensionar con mayor amplitud de perspectiva el significado que la participación electoral evangélica ha tenido en un país como Costa Rica y la trascendencia que esta participación ha tenido dentro de la trayectoria misma del movimiento evangélico criollo.

El presente capítulo se da a la tarea no ya de profundizar en los elementos que causaron el surgimiento y el despliegue del fenómeno, sino de reconstruir el derrotero de los partidos de orientación evangélica en Costa Rica. A partir de este momento, la atención se concentrará en desentrañar los tempranos orígenes de este recorrido, en presentar a las organizaciones que han formado parte de este y a sus respectivos proyectos políticos, y en realizar un balance de los logros y fracasos conocidos por estas organizaciones desde su aparición, a principios de la década de 1980, hasta las elecciones nacionales del 2014, último año abarcado por el libro.

1. Contexto inmediato de aparición

En el capítulo III del presente libro, se ofrecieron los pormenores del extraordinario crecimiento experimentado por el movimiento evangélico costarricense y centroamericano durante la segunda mitad del siglo XX y se procuró dar cuenta, paralelamente, de los factores socioculturales que lo propiciaron o condicionaron. A través de este ejercicio se demostró que los procesos de modernización acaecidos en toda la región a partir de la Segunda Guerra Mundial, así como las graves conflictividades bélicas que tuvieron lugar en Guatemala, Nicaragua y El Salvador entre los años 60 y principios de la década de 1990, generaron condiciones particularmente propicias para la expansión (cuantitativa y territorial) de las congregaciones evangélicas. También se mostró que dicha evolución tuvo como consecuencia directa el incremento de la influencia de estas congregaciones en el ámbito sociocultural de cada nación del istmo. Al desarrollarse especialmente en contextos donde la miseria, el empobrecimiento, la desigualdad y la inseguridad existencial empezaban a arraigarse de manera más acuciante, las agrupaciones evangélicas (sobre todo pentecostales) lograron constituirse en actores de primer orden dentro de la vida cotidiana de amplios sectores de las sociedades latinoamericanas. Ellas desarrollaron la particular capacidad de responder reactivamente a las problemáticas sociales derivadas de las transformaciones de

la economía y de la desidia (o incapacidad) estatal, y al mismo tiempo se convirtieron en fuerzas generadoras de valores y prácticas potencialmente favorables, quizás no a la reconfiguración plena de las estructuras sociales causantes de tales problemáticas sociales, pero sí a la aparición de individuos (habitus, ethos, etc.) facultados para adaptarse, de forma resiliente, a las circunstancias adversas.

Para el inicio de los años 80, el movimiento evangélico centroamericano no solo se encontraba ya a punto de abandonar el «gueto» religioso y cultural en el que estuvo «confinado» durante la mayor parte de su para entonces corta historia en el istmo, sino que de hecho se hallaba a las puertas de un nuevo y trepidante crecimiento que le llevaría a incursionar en nuevos ámbitos de la vida social. Como también fue discutido, la década de 1980 lejos de propiciar una aminoración de la tendencia descrita más arriba, presentó novedosas condiciones para su extensión. En el plano económico, esta década estuvo marcada por una crisis que deterioró dramáticamente las condiciones de vida de amplios sectores de la población y de manera paralela estuvo atravesada, en el plano de las relaciones sociopolíticas, por nuevos o renovados conflictos de carácter bélico que se mantuvieron vigentes durante la mayor parte de los años 80 y aún durante los primeros años de la década siguiente (Torres-Rivas 2007, 99-129). Ambos escenarios constituyeron un importante preámbulo para la expansión pentecostal.

En Costa Rica, en donde, como se ha visto, el crecimiento cuantitativo del movimiento de todos modos tendió a ser históricamente menos acelerado que en el resto de los países centroamericanos, las consecuencias sociales de la crisis económica se vieron inmediatamente reflejadas en la creación de nuevas congregaciones evangélicas. Según reportes del PROLADES (2014), entre 1978, cuando la crisis apenas empezaba a asomarse, y 1986, cuando esta se encontraba prácticamente apaciguada (no del todo superada), se crearon en el territorio nacional más de 1320 congregaciones (**ver gráfico 5, capítulo III**); es decir, casi el doble de las que fueron establecidas entre los primeros años del movimiento, a finales del siglo XIX, y el período inmediatamente anterior al estallido de la crisis económica que marcó el agotamiento del modelo desarrollista en el país. Con lo cual queda nuevamente en evidencia la relación existente entre las inseguridades ontológicas personales y colectivas que estarían asociadas a determinadas condiciones socioeconómicas de existencia y el incremento o la disminución, según sea el caso particular de cada uno de los países, en la demanda de los bienes de salvación que suelen ser producidos en el seno de las congregaciones pentecostales.

Fue justamente en medio de estas condiciones tan desfavorables para la población costarricense, pero a la vez oportunas para las congregaciones evangélico-pentecostales, cuando un sector dentro del movimiento tomó la audaz y, para entonces sorpresiva, decisión de llevar sus esfuerzos evangelísticos más allá de las fronteras en las que históricamente se había movido, para incursionar, incluso en contradicción con algunas de las más arraigadas creencias teológicas dentro del mundo evangélico, en el terreno de la lucha

política-electoral. A principios del año 1981, un grupo de creyentes pentecostales liderados por el pastor de la Iglesia de Dios, Víctor Hugo González Montero, tomó la vanguardista determinación de crear una agrupación política capaz de representar de forma directa los intereses corporativos del movimiento evangélico y de llevar hasta la arena electoral algunas de las preocupaciones morales, políticas y sociales que para ese momento venían abriéndose paso entre una porción nada despreciable, pero de cierto aún minoritaria, de la población evangélica nacional. Registrada el 3 de agosto de 1981 ante el Tribunal Supremo de Elecciones de Costa Rica con el nombre de Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC), esta agrupación, de evidente corte confesional, se convirtió en el primer partido político de orientación evangélica de toda la región latinoamericana (Bastian 1999; Freston 2016; Pérez Guadalupe 2017)⁴⁵.

Lo interesante alrededor del surgimiento de este Partido, más allá de su temprana aparición en el contexto latinoamericano, que ya de por sí resulta un hito de suma relevancia para el movimiento evangélico incluso a nivel mundial, reside, aunque pueda parecer tautológico, en el hecho mismo de su creación. Tal como se ha indicado en reiteradas ocasiones a lo largo del libro, la participación directa de los evangélicos pentecostales en la política electoral no solamente era hasta ese momento una idea poco extendida entre los simpatizantes del movimiento a nivel internacional, sino que durante muchas décadas fue desaconsejada tanto por la gran mayoría de sus líderes, como por algunas de las doctrinas teológicas más influyentes dentro de la corriente. El énfasis premilenarista que imperó de forma prácticamente incontestable en casi todas las denominaciones y congregaciones evangélico-pentecostales, tanto en Estados Unidos como en América Latina, entre la última parte del siglo XIX y la mayor parte del siglo XX, hizo que el involucramiento en la política electoral apareciera como un asunto lejano a sus preocupaciones e intereses, y también como una actividad potencialmente amenazante para sus objetivos espirituales de salvación en el más allá.

Cabe recordar que el premilenarismo cristiano es una doctrina de corte escatológico que postula, por un lado, la futura instauración en la Tierra de un reino de mil años presidido por Cristo, en el cual prevalecerían la paz, la bondad y la más absoluta rectitud moral, y por el otro, la idea según la cual la conformación de dicho reino estaría precedida tanto por una serie de catastróficos eventos mundiales (tribulacionismo) como por la dramática segunda venida de Cristo (pretribulacionismo), quien, según las versiones más extendidas dentro del mundo pentecostal clásico, descendería a las nubes para rescatar (arrebatación) a su

⁴⁵ Si bien antes de la fundación del Alianza Nacional Cristiana costarricense hubo al menos una organización evangélica latinoamericana con fines políticos (Movimiento Frente Evangélico de Perú, 1980), lo cierto es que el PANC fue el primer movimiento evangélico de la región en organizarse y presentarse como partido político. Para conocer el listado de partidos y movimientos políticos creados en la región hasta el día de hoy, pueden consultarse el **anexo 1**.

pueblo de las grandes tribulaciones que tendrían lugar justo antes de la conformación del anhelado milenio (Schäfer 1992, 34). Para los creyentes pentecostales de las décadas de 1950, 1960 y 1970 estas creencias no solamente eran suscritas con absoluta convicción, sino que, de hecho, eran vividas con gran sentido de urgencia: la gran mayoría de congregaciones creían en el inminente retorno de Cristo y se encontraban preparándose moralmente para el extraordinario suceso. Como bien se lo pregunta el sociólogo peruano José Pérez Guadalupe, en un libro de reciente publicación, dentro de dicho marco mental y emocional:

¿Por qué deberían preocuparse [los evangélicos imbuidos en esta creencia] por mejorar el mundo o hacerlo un lugar más justo y habitable? Esa fue la razón por la cual los evangélicos no participaban de las cosas ‘mundanas’ (y menos en política), no solo porque habían sido anatematizadas por sus pastores, sino porque no tenía ningún sentido dedicarse a ellas si Cristo vendría en cualquier momento. Es más, cuanto peor estuvieran las cosas en el ‘mundo’, mayor razón había para que Dios apurara su venida y restaurara su Reino, tal como lo había prometido. Según esta lógica, hacer algo para mejorar el mundo era absolutamente contraproducente porque retrasaría la venida del Salvador; por eso, rechazaban cualquier labor o participación para mejorar la sociedad (Pérez Guadalupe 2017, 191).

Por su supuesto, no quiere decir esto que los sectores evangélicos y pentecostales que durante décadas estuvieron imbuidos en este tipo de pensamiento hayan sido siempre indiferentes a las cuestiones de índole política, pues como se ha demostrado, allí en donde tuvieron la oportunidad, participaron como potenciales votantes en los procesos electorales e incluso procuraron organizarse desde la sociedad civil para defender sus intereses frente al Estado (Saravia Cruz 2001). Lo que sí se puede afirmar, sin embargo, es que estos fueron profundamente reacios a asumir una práctica política-electoral que pudiese alejarlos de sus objetivos evangelísticos primordiales. Finalmente, como bien lo apunta Pérez Guadalupe, para la mayor parte de los pastores y creyentes pentecostales «el mundo» era un espacio moralmente corrompido, cuya única solución era la divina intervención de Cristo; ninguna fuerza o empresa humana podía cambiar el estado de cosas imperante y cualquier esfuerzo que fuese más allá de la predicación del fin de los tiempos o de los planes de salvación prometidos por Dios en las escrituras bíblicas, habría estado irremediablemente condenado al fracaso.

A luz de los motivos anteriormente expuestos, no resulta para nada sorprendente que la irrupción de agrupaciones de orientación evangélica en los escenarios político-electorales latinoamericanos haya despertado el interés comprensivo de cientistas sociales en todo el subcontinente o que esta haya suscitado preocupaciones entre personas activistas por los Derechos Humanos. Después de todo, el recalcitrante conservadurismo enarbolado por estos «políticos de Cristo» ha tenido efectos reales tanto sobre sectores poblacionales históricamente privados de sus derechos (mujeres y personas sexualmente diversas), como sobre los ordenamientos democráticos de casi todos los países de la región. Lógicamente, la gran pregunta que surgió entre los primeros analistas del fenómeno, y que desde siempre ha acompañado a cualquier investigación sobre la temática, incluida la presente, tiene que

ver con las razones que propiciaron que al menos una porción del movimiento evangélico a nivel continental renunciara o hiciera parcialmente a un lado su tradicional apatía hacia el involucramiento político para entrar de lleno al ámbito más politizado de las sociedades latinoamericanas, en efecto, aquel que tiene que ver con la lucha por la administración del Estado.

En el actual libro, se ha hecho particular énfasis sobre todo en aquellos factores contextuales que propiciaron el crecimiento evangélico en Costa Rica y se ha concebido la incursión política del movimiento como el resultado esperable de su creciente influencia dentro de la sociedad. Según esta hipótesis, el afianzamiento sociocultural de las creencias, de las prácticas y de los valores promovidos por las congregaciones evangélicas entre la población costarricense habría estado detrás tanto de la politización primigenia de una parte del movimiento, como del retraimiento parcial del ideario premilenarista que tanto inhibió a dicho sector de participar en asuntos «mundanos» durante las primeras décadas de su desarrollo.

El premilenarismo estricto gradualmente empezó a constituirse en un odioso obstáculo tanto para la extensión del evangelio, labor que siempre fue prioritaria para el movimiento (**véase el capítulo II**), como para la lucha que desde sus inicios este libró contra la Iglesia Católica, pues incluso cuando el catolicismo empezaba a ceder terreno en el plano de las afiliaciones religiosas, este continuaba gozando de prerrogativas políticas que le concedían una enorme ventaja sobre sus más cercanos competidores. Enfrentados a este escenario, algunos sectores dentro del evangelicalismo criollo comenzaron a ver a la política electoral como una plataforma adecuada para la evangelización de la sociedad y como una actividad favorable a la defensa de sus intereses. Después de todo, las imbricaciones entre política y autoridad religiosa habían tenido cabida a lo largo de la mayor parte de historia del cristianismo y habían sido inherentes a su despliegue en América; como bien se vio en el capítulo I.

En términos estrictamente teológicos y sociorreligiosos, sin embargo, cabe destacar, a modo de complemento de las tesis hasta ahora postuladas, que este apaciguamiento del premilenarismo estricto vino al mismo tiempo aparejado no de un abandono por parte de las congregaciones evangélico-pentecostales de las creencias escatológicas en términos generales, sino más bien de una paulatina transición, no del todo resuelta hasta el día de hoy, hacia formas menos fatalistas de entender los tiempos corrientes y el papel de las personas creyentes en la historia. Tanto en Costa Rica como en otros países de América Latina, y por supuesto en Estados Unidos, las corrientes carismáticas y neopentecostales que empezaron a visibilizarse con mayor notoriedad hacia el último lustro de los años 70, introdujeron nuevas formas de comprender el proceso que supuestamente llevaría a la humanidad salva hasta el milenio de paz y justicia prometido por Dios en las escrituras bíblicas (Apocalipsis 20).

En lugar de postular, como lo hicieran los primeros pentecostales y los fundamentalistas, que este reino milenarista estaría precedido de forma irremediable por el arrebatamiento de

la Iglesia de Cristo y por intensos años de terribles tribulaciones (destinadas para aquellos inconversos que tuvieron la desdicha de permanecer en el plano terrenal), más bien dichas corrientes asumieron una visión de carácter posmilenarista según la cual los mil años esperados solamente podrían derivar de una serie de acciones concretas sobre el mundo. Pese a que en general tienden a creer, como los premilenaristas, que la época anterior a la instauración del reino será turbulenta y especialmente difícil para el pueblo cristiano, también suelen asumir, esta vez a diferencia de la corriente premilenarista, que los cristianos podrán hacer frente a las aflicciones y que estarán en capacidad de crear, a través de sus propias acciones sobre el mundo, las condiciones para el advenimiento del milenio.

Como bien lo apunta Schäfer (1992, 182-183), mientras que en la escatología premilenarista y pretribulacionista el reino milenar de Cristo sobre la Tierra estaría, en sentido estricto, fuera del ámbito de la historia humana, para la posmilenarista este sería en cambio la última y más feliz fase del desarrollo de la especie en el planeta. Si bien, llegar hasta ella no resultaría para nada sencillo, las personas creyentes deberían asumir la tarea con valentía; confiadas en que la guía de Dios las llevará hasta el anhelado destino.

De acuerdo con Schäfer (1992), para la época en la que empezó a generalizarse la participación política de ciertas facciones del movimiento evangélico en América Central, era posible encontrar aún congregaciones fuertemente apegadas al premilenarismo y muchas otras que se encontraban en pleno proceso de transición hacia el posmilenarismo. Lo que prevalecía en el ambiente era una mezcla o hibridación entre ambas escatologías que dio como resultado una transformación paralela de los imaginarios sobre el arrebatación y sobre el papel reservado para la «Iglesia de Cristo» en los últimos tiempos. Para Schäfer (1992), dentro de este nuevo marco:

(...) la iglesia adquiere una función histórica en el tiempo de la gran tribulación; la iglesia es iglesia perseguida, pero confesante y enemiga combatiente del anticristo. La tribulación, sin embargo, según esta concepción, sigue ubicada en el fin de los tiempos y antes de un arrebatación de la iglesia. Así pues, la batalla misma tiene un carácter claramente apocalíptico. No obstante, una victoria de la iglesia solamente se puede concebir como algo pasajero; por ejemplo, como una «restauración del templo de David» en la forma de una iglesia socialmente poderosa, algunos años antes de que se realice su arrebatación glorioso y –luego– su vuelta a la tierra con Cristo en la segunda venida (p. 185).

Más allá de las evidentes mezclas entre idearios premilenaristas y posmilenaristas que se dieron durante la época y que han seguido presentes (con gradaciones y matices) en las congregaciones evangélico-pentecostales hasta hoy, lo que interesa puntualizar es que ellas, de una u otra forma, contribuyeron a legitimar un mayor involucramiento sociopolítico por parte de las poblaciones creyentes de todo el istmo. Dentro de tal contexto, muchas personas a lo interno del mundo evangélico, pentecostal y neopentecostal, empezaron a sentirse llamadas a combatir de forma militante el influjo de las fuerzas demoníacas que tenían su correlato en la figura del anticristo y a tomar acciones orientadas a detener el avance de

aquellas prácticas e ideologías sociopolíticas que a su juicio conducían al debilitamiento del «pueblo de Cristo» y al avance del mal en el mundo. La prédica sobre el fin de los tiempos y sobre el necesario arrepentimiento de los inconversos comenzó a acompañarse de acciones en ámbitos sociales no primariamente religiosos, y en especial, de una mayor participación política.

Desde el plano contextual, resulta evidente que esta transformación teológica se configuró en parte como resultado del sostenido crecimiento cualitativo de las congregaciones evangélicas al interior de las sociedades centroamericanas y en gran medida como producto de la dramática tensión económica y sociopolítica que se vivió en el istmo entre la última parte de la década de 1970 y todo el decenio siguiente. Ahora con suficiente influencia sociocultural, muchas personas dentro movimiento empezaron a sentirse llamadas a ejercer un papel mucho más protagónico en la configuración de los destinos compartidos por las poblaciones de toda la región y a poner su supuesta entereza espiritual, y desde luego moral, al servicio de la neutralización de los caóticos acontecimientos que tenían lugar entonces en casi todos los países del istmo. Tanto David Stoll (1990), como Heinrich Schäfer (1992) demuestran que buena parte de esta nueva militancia tendió a volcarse, por lo menos entre las agrupaciones evangélicas más conservadoras y apegadas a la influencia norteamericana, en una férrea oposición al avance de la amenaza comunista por la región.

En este punto, es conveniente recordar que todos los conflictos armados que sucedieron en Centroamérica entre los años 60 y los primeros años de la década de 1990 estuvieron atravesados tanto por disputas objetivas de clase, como por idearios inspirados en el comunismo o en el anticomunismo, según fuera el caso (Torres-Rivas 2007). Mientras los sectores insurgentes levantaban como bandera la posibilidad de construir sociedades más justas e igualitarias, los sectores oligarcas y contrainsurgentes que ostentaban el poder político, económico y militar procuraban defender su privilegiada posición social haciendo uso sistemático de la violencia de Estado y utilizando todo tipo de argucias ideológicas para deslegitimar las demandas de inclusión social defendidas por los primeros. Dentro de este panorama, a todas luces dicotómico, signado en cada uno de sus extremos por el clima de guerra fría imperante en la época, no solo fueron instrumentalizados muchos discursos religiosos por parte de los frentes contrainsurgentes del istmo, sino que de hecho fue posible encontrar agrupaciones evangélicas directamente implicadas en el combate al comunismo y a todo lo que este podía significar para sus respectivos imaginarios religiosos, a saber: el avance del ateísmo, de los valores anticristianos y en general del mal en el mundo.

Aunque, como bien lo muestra Stoll (1990, 135-179), ni la confrontación directa contra el comunismo, ni el compromiso pleno con las políticas del gobierno estadounidense sobre la región fueron siempre las actitudes prevalecientes dentro del complejo universo evangélico que ya a principios de los años 80 sobresalía en Centroamérica, lo cierto es que estas formas sí lograron instalarse en algunas de las misiones norteamericanas de más reciente conformación y en las corrientes neopentecostales que para entonces estaban echando

raíces en todos los países del istmo. Después de todo, es preciso señalar que ambas crecieron en gran medida bajo el influjo de las ideas «dominionistas»⁴⁶ que estuvieron detrás del desarrollo de la llamada «Derecha Religiosa» en los Estados Unidos (Diamond 1990; Stoll 1990; Barron 1992; Schäfer 1992), movimiento que se propuso entre sus metas prioritarias la conquista del poder político en su país de origen y la defensa de la hegemonía estadounidense dentro del orden mundial (Stoll 1990, 60-66; Diamond 1995, 237-241), esto último como una medida dirigida a garantizar la supervivencia del cristianismo y su potencial extensión a todas las naciones del orbe.

Para muchas de las agrupaciones evangélicas identificadas con los intereses y con las posiciones ideológicas estadounidenses durante los años 80, la lucha anticomunista, que ya de por sí era parte de los imaginarios evangélicos desde la primera mitad del siglo XX (contexto de Guerra Fría), constituyó sin duda alguna un factor importante de movilización política, y, por tanto, también un nuevo detonante de la transición hacia el posmilenarismo que experimentó el movimiento en aquel decenio. En lugar de preocuparse de forma general por los conflictos armados y por las causas estructurales que les provocaron en primera instancia, muchos de estos grupos más bien se inclinaron a reducir sus preocupaciones al potencial avance del comunismo sobre la región. Ello los llevó en muchas ocasiones, no siempre de forma plena o libre de contrariedades, a apoyar las acciones contrainsurgentes perpetradas por los gobiernos militares de Guatemala y El Salvador, así como a acuerpar, siquiera de modo simbólico, los movimientos contrarrevolucionarios que surgieron en Nicaragua apenas dos años después del triunfo de la insurrección que tumbó a la dictadura dinástica de los Somoza y catapultó hasta el poder al Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN).

Como es de conocimiento común, pese a que Costa Rica no vivió directamente un conflicto armado durante el período, dicha circunstancia no la sustrajo del generalizado clima de polarización e incertidumbre que prevalecía en el istmo. Su vecindad territorial con Nicaragua y los históricos lazos político-culturales que le unían (y le unen) a dicha nación, hicieron que el país se involucrara primero en el proceso revolucionario que provocó la caída del régimen somocista, en 1979, y posteriormente en los movimientos contrarrevolucionarios que desde 1981 empezaron a conformarse con el fin de combatir el sandinismo y el potencial avance del comunismo en la región. Mientras en el primer caso la participación

46 «Dominionismo» es un término utilizado para describir una corriente teológica dentro del evangelicalismo que le atribuye un lugar especial a las personas cristianas dentro de la historia. De acuerdo con esta, los cristianos se encuentran llamados a transformar la sociedad desde una perspectiva exclusivamente cristiana y dependiente de la guía de personas conversas. Pese a que casi todos los evangélicos socialmente activos suelen estar de acuerdo en que la sociedad debe ajustarse tanto como sea posible a una cosmovisión bíblica, los dominacionistas van más allá al instar a los evangélicos a asumir de manera solitaria, con poca o ninguna asociación con otros grupos, la tarea de transformar las instituciones sociales o de tomar el control de ellas (Barron 1992, 14).

del gobierno costarricense fue más bien favorable a los grupos insurrectos (Martínez-Acosta 2017, 184-185), en el segundo, ella más bien tendió a someterse a la beligerante política exterior diseñada por el gobierno de Ronald Reagan a partir de su llegada al poder en enero de 1981 (Sanahuja Perales 1996, 268-282).

Después de un intento fallido por llevar adelante una política de neutralidad perpetua con relación a los conflictos armados centroamericanos, el gobierno de Luis Alberto Monge Álvarez (1982-1986), acabó sucumbiendo, por supuesto no sin resistencias, ante el poderío geopolítico de los Estados Unidos. En medio de la mayor crisis económica que experimentó Costa Rica desde la gran depresión de los años 30, el gobierno estadounidense se presentó ante la administración Monge como la única instancia dispuesta y capaz de ofrecer las inyecciones de dinero necesarias para estabilizar, al menos a corto plazo, la maltrecha economía del país. Aceptar esta ayuda económica, que en un principio estaría condicionada únicamente al distanciamiento político y diplomático por parte del país respecto del gobierno sandinista, pronto se tradujo en un colaboracionismo militar de facto.

La administración Monge, la cual contaba entre sus filas con algunos reconocidos antisandinistas (p.ej: Fernando Volio Jiménez, ministro de Relaciones Exteriores) (Gudmunson 1985, 52), más temprano que tarde empezaría a tolerar las actividades de los grupos contrarrevolucionarios que operaban en la frontera norte del país. Finalmente, tanto las presiones política estadounidenses, como las que provenían de los sectores anticomunistas del propio gobierno y de los grupos empresariales ligados a la agroexportación, al capital financiero y a las cámaras de comercio exterior, dieron al traste con la neutralidad pretendida (Sanahuja Perales 1996, 273).

A raíz de lo expuesto, es constatable el grado de implicación directa que tuvo Costa Rica en los conflictos centroamericanos, puntualmente, en el conflicto nicaragüense. Dentro de este clima de tensión, el cual se entremezcló con la terrible crisis económica que experimentó el país durante el primer lustro de los años 80, era previsible que algunos sectores de la sociedad asumieran o bien una actitud de repudio al sandinismo y de apoyo a las políticas estadounidenses o simplemente una actitud reafirmadora de la mítica «excepcionalidad costarricense», la cual habría concebido a Costa Rica como una especie de oasis democrático en medio de un desierto atravesado por el conflicto y el desamparo.

De cualquier forma, ambas posturas compelieron a muchas agrupaciones evangélicas en el país a asumir un mayor involucramiento político, ya sea como una medida tendiente a evitar el posible avance del comunismo en territorio costarricense o como una especie de misión dirigida a revertir el deterioro socioeconómico y político en el que se encontraba sumida la nación a principios del decenio aludido. Si bien, en el momento en el que se organiza e inscribe de forma oficial el Partido Alianza Nacional Cristiana la política exterior del gobierno no se había decantado manifiestamente hacia el rechazo del gobierno sandinista, ya en esa época existía en el país un arraigado sentimiento anticomunista que

encontró condiciones favorables para difundirse tanto en el temor que provocó la crisis centroamericana a principios de los ochenta, como en el moderado apoyo brindado por la administración de Rodrigo Carazo Odio (1978-1982) a la causa revolucionaria nicaragüense entre 1978 y 1979. De hecho, la prensa costarricense estuvo a la vanguardia del cambio de postura. Incluso antes de que acabara el gobierno de Rodrigo Carazo e iniciara el de Carlos Alberto Monge, en febrero de 1982, diarios como La Nación o el Eco Católico empezaron a elaborar discursos marcadamente antisandistas y anticomunistas. Estos medios, entre otros existentes en la época, pasaron de apoyar la causa antisomosista a adversar de modo ferviente la hegemonía sandinista sobre el proceso postrevolucionario (Astorga Sánchez 2017).

2. Los Partidos de orientación evangélica en Costa Rica: particularidades y continuidades

2.1. Partido Alianza Nacional Cristiana

No obstante el contexto de su surgimiento, es menester indicar que, al menos en sus primeros años de desarrollo, la propuesta ideológico-programática del Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC) no se levantó sobre un ataque directo al comunismo en el plano político, ni tampoco sobre un ideario neoliberal en el ámbito económico. De acuerdo con la escasa información primaria y secundaria disponible (Ameringer 1992, 215; Freston 2016, 209-211), dicho Partido más bien centró sus primeras reivindicaciones en la defensa de los derechos del movimiento evangélico costarricense, el cual para ese entonces no tenía representación alguna en la Asamblea Legislativa, y en el deseo de llevar adelante una (re)moralización (por supuesto en clave pentecostal) de la política y de la sociedad costarricenses.

En sintonía con las ideologías dominionistas que se abrieron paso entre muchos sectores evangélicos estadounidenses en el transcurso de los años 70 y 80, pero ciertamente desde una perspectiva muy propia de la cultura costarricense, los dirigentes del PANC concibieron su participación política-electoral como una suerte de misión abocada a «dotar de valores» el quehacer político y a derrotar, desde dicha clave, a la corrupción que supuestamente se hallaba enquistada entre los gobiernos de turno y entre el aparato estatal. Antes que en propuestas sólidas y claramente diferenciables de las que eran promovidas por las distintas agrupaciones políticas existentes en el escenario nacional, puede afirmarse que el PANC desde muy temprano procuró basar su potencial aporte político en los fundamentos cristianos que lo impulsaban y en la particular afiliación religiosa de sus respectivos miembros.

Como bien lo retratan los principios ideológicos contenidos en el estatuto orgánico original del Partido, tanto la identidad política de la agrupación, como su particular forma de posicionarse por aquel entonces ante la realidad sociopolítica del país tendieron a apegarse, sin mayores disrupciones, a la vieja tradición reformista que fue inaugurada por el calderocmunismo y por un sector de la Iglesia católica en la década 1940 y que fuera posteriormente

consolidada por el Partido Liberación Nacional (PLN) a partir de la segunda mitad del siglo. En vez de articular y de asumir una retórica novedosa, beligerante y de combate abierto a las opciones políticas presentes en el panorama electoral costarricense, el PANC optó por acomodarse, con menor o mayor grado de consciencia, a los arreglos institucionales que en ese momento del siglo eran ya parte consustancial de la idiosincrasia política del país.

Durante sus tempranos años de existencia no puso sobre la mesa un proyecto económico o de desarrollo alejado del reformismo de orientación socialdemócrata que había sido dominante en Costa Rica desde los años 50, y tampoco mostró intención alguna de cuestionar el carácter central del sistema político prevaleciente. En este último aspecto, la dirigencia del PANC asumió en cambio un compromiso pleno con la democracia procedimental, y por extensión, con el mito de la «Costa Rica democrática» que tanta influencia ha tenido en las prácticas y en los imaginarios reproducidos por la mayor parte de las agrupaciones políticas del país (Álvarez Garro 2010). Tanto el reformismo económico, como el apego a la democracia en tanto valor fundamental del «ser costarricense» fueron recogidos en los principios ideológicos fundacionales de la agrupación (PANC 1981):

El programa del Partido bajo el compromiso de respetar el orden constitucional de la República se asume así:

1. Tendrá como fin primordial el fortalecimiento de la democracia costarricense, se dará acogida a todo elector que desee participar en nuestro partido en el bien del país.
2. Serán respetados todos los credos e ideologías garantizadas por las leyes del país.
3. Promoveremos mediante la acción comunal dirigida por el gobierno el desarrollo económico, social y político de nuestra nación.
4. Se destinarán fondos públicos a la inversión en los campos más necesitados con miras a la creación de divisas que fortalezcan nuestra economía.
5. Se concederá igualdad de oportunidades a todos los miembros del Partido que deseen superación política.
6. Incrementaremos todo tipo de educación académica y tecnológica orientada a un desarrollo dinámico de Costa Rica.
7. La ideología de nuestro partido será de respeto absoluto a las tradiciones nacionales orientadas en un sentir cristiano, respetando la dignidad y la moralidad humana.
8. Se dará un amplio apoyo a los sectores agrarios, comerciales, industriales, ganaderos y promoveremos su fortalecimiento con miras al progreso nacional.
9. La organización de la administración pública y la agilidad de los servicios que el Estado presta en todas sus dependencias merecerán alta prioridad de nuestra parte, buscando la eficiencia y excelencia que tanto reclama el ciudadano costarricense.
10. No será perseguida ninguna persona por sus creencias o ideología, aunque no estén acordes con las nuestras.
11. Serán industrializados los recursos marítimos y mineros como complemento de nuestra economía.

Como bien se observa, eran principios tan elementales que incluso hoy podrían ser suscritos por partidos distinta orientación ideológica. Muchos de estos meramente derivaban de «acuerdos políticos tácitos», difíciles de trasgredir en la sociedad costarricense (respeto a la Constitución, fortalecimiento de la democracia, respeto a todas las ideologías), y la mayor parte de ellos no pasaban de ser escuetos enunciados sin mayor contenido programático (señalaban metas e intenciones básicas, sin puntualizar cuál sería la forma de alcanzarlas). Aún en el plano que presuntamente les distinguía del resto de las opciones electorales, el referido a la moralidad cristiana, la declaración de principios resultaba omisa, pues como se constata en el punto 7 del estatuto, esta solo estipulaba un laxo apego a la tradición cristiana sobresaliente en el país y el respeto a la dignidad humana, lo cual no dejaba entrever siquiera el origen denominacional de la agrupación, mucho menos los principios teológicos que incitaron su participación político en primera instancia.

Detrás de este vago programa, pudo haberse escondido, desde el punto de vista aquí defendido, el interés de depurar la propuesta de todos aquellos sesgos que le hubiesen impedido al partido llegar hasta el gran electorado. De hecho, fue una estrategia retórica utilizada por la agrupación durante las justas electorales en las que compitió a la largo de su existencia. También ha sido reiteradamente esgrimida, como se verá más adelante, por los partidos de inspiración evangélica-pentecostal que se mantienen vigentes en el escenario político costarricense.

De cualquier forma, lo cierto es que, durante sus inicios, el PANC no mostró los típicos rasgos de las agrupaciones evangélicas dominionistas de origen estadounidense, o cuando menos no en aspectos tales como la retórica belicista utilizada por estas últimas a la hora de promover su particular proyecto de sociedad o en el compromiso que mantenían con el pensamiento económico neoconservador que se abrió paso en los Estados Unidos desde la década de 1960. Aún con toda la influencia que el dominionismo de origen norteamericano pudo haber tenido en la configuración del proceso que desembocó en la politización del movimiento evangélico costarricense a principios de los años 80 (influencia que merece toda una investigación), es claro que este no determinó las características que dicho proceso asumiría. Tal como lo evidencia la experiencia del PANC, el proyecto político de los sectores evangélicos costarricenses que decidieron incursionar en el campo electoral no reprodujo abiertamente los idearios estadounidenses, sino que se inclinó a responder, con mayor o menor tino, a la realidad del país y a los rasgos de la cultura política sobresaliente en este. De ahí el que su retórica no haya sido, al menos en primera instancia, de confrontación directa ni con el modelo de desarrollo dominante en Costa Rica desde la segunda mitad del siglo XX, ni tampoco con el comunismo que tanto atemorizaba a la llamada «Derecha Cristiana» en los Estados Unidos (Diamond 1995) o a las agrupaciones neopentecostales en países como Guatemala (Stoll 1990; Schäfer 1992).

Pese a lo argumentado, es importante señalar que la orientación ideológica del PANC, al menos en el ámbito socioeconómico, no se mantuvo incólume durante sus 25 años de

existencia. Con el transcurso del tiempo, y de forma más bien tardía, su ambiguo «centrismo ideológico» empezó a moverse hacia la derecha del espectro político. Así, mientras de cara a los comicios de 1994 su candidato a la presidencia, Rafael Ángel Matamoros, entonces pastor de la congregación pentecostal Luz y Vida, hablaba en buenos términos de redistribución de la riqueza, de democracia económica y de intervencionismo estatal en la fijación del precio de la canasta básica (Molina 1993), su candidato presidencial en las elecciones de 1998, el abogado Alejandro Madrigal, más bien promovió como solución a los problemas del país, la plena privatización de las compañías autónomas de patrimonio estatal (ICE, INS, RECOPE, FANAL), así como de los centros educativos y de salud estatales (La Nación 2002). Con apenas cuatro años de diferencia entre una y otra campaña, el PANC dio un giro ideológico de tintes casi radicales: pasó de suscribir un difuso centrismo económico a una militancia neoliberal que no abandonaría hasta el momento de su desaparición.

Cabe recordar, a propósito de este último punto, que el fenecimiento del PANC, en 2007, sucedió apenas unos cuantos meses después que su dirigencia diese la adhesión política al candidato del Movimiento Libertario, Otto Guevara Guth, en las elecciones presidenciales del año 2006. De acuerdo con lo declarado en ese momento por Guevara Guth, dicho acercamiento se dio sobre la base de las patentes coincidencias ideológicas, morales y programáticas que entonces tenían las dos agrupaciones políticas (Sáenz Valverde 2005).

Fue quizás gracias a este giro que los Partidos Políticos de orientación evangélica-pentecostal, de manera conjunta, son usualmente asociados, por algún sector de la intelectualidad costarricense, con posicionamientos políticos y económicos cercanos al neoliberalismo. De esta forma, aquello que respondió a la evolución político-ideológica del Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC) ha sido sistemáticamente extrapolado a los partidos Renovación Costarricense (PRC) y Restauración Nacional (PRN), cuando la evidencia disponible más bien demuestra que estas dos agrupaciones han permanecido mucho más cercanas al «centrismo ideológico» que caracterizó al PANC durante sus primeros años de vida, que al giro derechista que este diera de cara a los comicios celebrados en febrero de 1998.

El PANC fue oficialmente desinscrito por el Tribunal Supremo de Elecciones el día 22 de febrero del año 2007. Después de haber participado en seis procesos electorales consecutivos y de haber fracasado en cada uno de ellos de forma estrepitosa, los dirigentes de la agrupación perdieron las energías necesarias para mantener el proyecto activo. A esas alturas del milenio existían ya dos competidores políticos de similar talante que en una menor cantidad de tiempo probaron tener mayores capacidades de despertar las simpatías de la población evangélica y para el PANC ese fue un golpe muy difícil de sobrellevar; sencillamente no había cabida en el escenario político nacional para tres Partidos Políticos de orientación evangélica y el menos exitoso de ellos debió hacerse a un lado.

El hecho de que el PANC desapareciera sin haber alcanzado réditos electorales de ningún tipo imposibilita saber cómo habría sido su comportamiento político en instancias oficiales

de poder. Solamente la práctica política en ambientes institucionales como el de la Asamblea Legislativa hubiese permitido constatar si la cambiante retórica asumida por la agrupación a lo largo de su existencia respondía a genuinas convicciones ideológicas o si se posicionó convenientemente ante las coyunturas que acompañaron su participación política.

2.2. Partido Renovación Costarricense

Cuando ya todo parecía indicar que el intento de movilización corporativo-electoral de la población evangélica costarricense había resultado ser un mero error de cálculo o de apreciación sociológica, una nueva agrupación de orientación evangélica irrumpió en el panorama político convencida de que dicha tarea podía concretada con éxito, y en un plazo temporal razonable. El 23 de mayo de 1996 fue inscrito ante el Tribunal Supremo de Elecciones el Partido Renovación Costarricense (PRC); agrupación que se propuso triunfar allí en donde el PANC se encontraba fracasando de forma estrepitosa y superar sus limitaciones.

Pese a que el PRC hizo propias muchas de las características identitarias del PANC, en varios sentidos las exacerbó; ello fue así en el plano de las reivindicaciones religiosas, en donde los miembros del PRC procuraron ser mucho más explícitos que los dirigentes del PANC respecto de su orientación confesional, y también en el plano político-económico. En este último aspecto, el Partido Renovación Costarricense suscribió parte del «centrismo ideológico» que distinguió al PANC durante sus primeros años de existencia y le imprimió un mayor énfasis reformista. En aspectos donde Alianza Nacional Cristiana apenas manifestaba una débil, por no decir ambigua, proclividad a defender el papel del Estado en la creación del bienestar de las poblaciones, el PRC no tuvo problema alguno en presentar dicho rol como una de las piedras angulares de su particular proyecto político. Aun cuando dicha intención no se reflejó vehementemente en el estatuto orgánico del Partido, en el cual prevalecieron, como se repasará líneas adelante, referencias a valores cristianos y manifestaciones de apego irrestricto a la institucionalidad democrática del país, tanto las declaraciones dadas por sus distintos candidatos a la presidencia, como los planes de gobierno producidos por la agrupación hasta el año 2014 (planes que no siempre tuvo durante el período, cabe decir), dejaron plena patencia de ella.

Desde la primera campaña en la que el partido tuvo participación (1998), su entonces candidato a la presidencia, el doctor y catedrático universitario Sherman Thomas Jackson, puso de manifiesto, en una entrevista concedida al periódico evangélico Maranata (s.f.), que la agrupación lucharía por crear un país mucho más equitativo, representativo, fraterno y pluralista. Mientras que tres años después, esta vez de cara a las elecciones que se celebrarían en febrero del 2002, Justo Orozco Álvarez, candidato a la presidencia y líder fundador del partido, fue incluso más allá e hizo explícita su creencia en un Estado fuerte y capaz de intervenir en los distintos ámbitos de la vida social (la economía incluida) del país. En esta ocasión el candidato se mostró contundentemente en contra la posible venta de activos

estatales e identificó la lucha contra la corrupción como una de las principales aspiraciones y motivaciones albergadas por la agrupación política (Venegas 2001); tema que valga decir también fue parte de las preocupaciones del PANC.

Incluso, cuando estas ideas nunca fueron revertidas en documentos ideológico-programáticos de mayor formalidad y sofisticación, la realidad del caso es que a diferencia de lo acontecido en las tiendas del PANC, el Partido Renovación Costarricense se mantuvo plegado, al menos hasta la campaña 2014, a su original vocación «reformista». Sin duda alguna, lo anterior se relaciona con el carácter personalista que Justo Orozco Álvarez, líder absoluto del partido, instauró desde muy temprano en la agrupación y con la relativa coherencia ideológica que este último ha mantenido en su calidad de dirigente. Si bien la falta de reflexión seria ha provocado que el Partido incurra, de forma sistemática, en contradicciones y laxitudes programáticas, en última instancia, este ha logrado permanecer fiel a su particular ideario reformista.

Casi 15 años después de su irrupción en el escenario político-electoral costarricense, la agrupación demostró ininterrumpidamente dicho apego a través de sus distintas declaraciones mediáticas y mediante sus planes de gobierno. Es así como, en el escueto plan presentado para competir en las elecciones 2010 (el documento no alcanzó siquiera las 10 páginas de extensión), el PRC presentaba, todavía de forma más explícita que en su acta constitutiva, a la dignidad humana y al bien común como los dos elementos medulares de su propuesta política (PRC 2010, párr. 1), al tiempo que lamentaba, con gran pesar, el incremento de la brecha social y de la pobreza en el país. En el documento estas situaciones fueron atribuidas al declive del Estado de Bienestar y al concomitante ascenso del «modelo de desarrollo» de orientación neoliberal, al cual se acusaba de deteriorar las condiciones de existencia de la población costarricense; además, de desintegrar el «sistema político tradicional» y de impedir la participación de la sociedad civil en la vida democrática del país. De ahí que, en él, los dirigentes del Partido se propusieran como acción prioritaria de cara a un eventual gobierno:

(...) convocar prioritariamente a un proceso conciliatorio y de concertación a todas las clases (políticas, económicas y sociales) de nuestra fragmentada sociedad civil, así como a la organización, participación y movilización; en aras de lograr una identidad autónoma y soberana en la toma de decisiones.

Desde su primer día, nuestro gobierno electo, será «el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo». El gobierno de asambleas populares y autonomía de los gobiernos locales. El gobierno del poder popular. El gobierno de las grandes mayorías. De la seguridad social. De las luchas populares por la justa distribución de la riqueza que nos conduzca hacia una sociedad verdaderamente inclusiva, igualitaria, pluralista y participativa (PRC 2010, párr. 5-6).

Además de la evidente preferencia por un Estado garante de condiciones para el bienestar del pueblo y la distribución de la riqueza (condición para la realización de la primera

meta), es a la vez notable una predilección por formas de ejercicio democrático mucho más participativas que las históricamente dominantes en el país. Entre las medidas propuestas para alcanzar estos objetivos, el plan de gobierno proponía: la ejecución de una suerte de reforma agraria que brindara terrenos y titulación a las personas que efectivamente trabajan la tierra, la renovación urbana a través de la erradicación de tugurios, el fortalecimiento de las capacidades de inspección del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social «a fin de que la patronal cumpla con todas las obligaciones y derechos de los trabajadores», «la generación de empleos específicos para madres solteras, jóvenes y personas con discapacidad», la creación de «empleos en los territorios más empobrecidos del país», la autosuficiencia alimentaria y el otorgamiento de subsidios a la producción nacional de granos básicos, la integración del grueso de la población al sistema educativo como una forma de propiciar la movilidad social, y por último, el apoyo irrestricto a la Caja Costarricense de Seguro Social (CCSS) (PRC 2010).

Sin embargo, resulta claro que este documento de tan corta extensión ofreció muy pocas luces respecto de la forma en la que el partido pretendía llevar a cabo sus intenciones y propuestas. En sentido estricto este no pasó de ser una hoja de ruta general sin mayor contenido programático, en la cual se abarcaron algunos aspectos relevantes de la realidad nacional, empero de una manera poco exhaustiva y sistemática; hecho que constituye un buen indicador de la desprolijidad formal que ha caracterizado a la oferta política del Partido Renovación Costarricense a lo largo de su trayectoria electoral, y en general, a la de todas las agrupaciones que han estado emparentadas o ligadas con este partido. De cualquier forma, lo importante de destacar a estas alturas del análisis, en aras de resaltar las inclinaciones reformistas presentes en la propuesta del PRC, es que la agrupación ha dejado constancia de tal propensión en sus escasos y poco elaborados escritos oficiales, en diversas declaraciones ofrecidas a la prensa y usualmente también en su accionar dentro de la Asamblea Legislativa, en donde como se analizará más adelante, ha procurado defender, con fluctuantes grados de ímpetu y coherencia, una agenda coincidente con sus manifestaciones ideológicas.

En cuanto al ideario cristiano como motor del proyecto y el accionar político de las organizaciones acá analizadas, bien cabe destacar que de nuevo en este caso el PRC ha tendido a ir mucho más allá de lo que jamás se animó a llegar su antecesor. Ya desde su acta constitutiva, la agrupación fundada por Orozco afirmaba fundamentar sus «principios doctrinarios en los postulados universales del cristianismo», y entre ellos destacaba el amor a DIOS [las mayúsculas fueron utilizadas por quienes redactaron el estatuto] y al prójimo, así como el respeto a la dignidad de la persona humana (PRC 1996, 3). En reformas posteriores a este estatuto, asimismo, los miembros del Partido introdujeron el temor a Dios como uno de los principios fundamentales del ordenamiento moral de la agrupación, y lo ubicaron al lado de valores como la justicia, que es concebida según sus documentos como un atributo de Dios, y de la honradez, que es identificada como la guía por antonomasia para actuar dentro del mundo de la política (PRC 1996, 6).

A pesar de que las alusiones religiosas presentes en el estatuto orgánico no terminan de revelar el origen denominacional de la agrupación política, pues son presentadas como si derivasen del cristianismo en tanto gran tradición religiosa, en otras fuentes documentales la identidad evangélica del partido salta a la vista con mayor determinación. El ejemplo más ilustrativo al respecto se encuentra en el informe de gestión legislativa elaborado por Justo Orozco Álvarez con el fin de dar cuenta de sus primeros tres años de trabajo como diputado (1998-2001). En este documento, Orozco confiesa que la agrupación política que lidera se basa «absolutamente en las enseñanzas de las Sagradas Escrituras» y simultáneamente señala, sin mayor disimulo, que la exaltación del nombre de Cristo y la extensión del Reino fueron sus dos principales objetivos políticos dentro de la Asamblea Legislativa (PRC 2001, 31), intenciones que afirma haber plasmado tanto en el interior de dicho espacio, como en sus múltiples visitas oficiales a las distintas localidades del país.

Aun cuando más adelante habrá oportunidad de ahondar en esta particularidad del PRC, es suficiente por el momento volver a resaltar que la agrupación liderada por Orozco Álvarez no solo heredó el ideario evangélico que fue en su momento introducido al campo político-electoral costarricense por el PANC, sino que lo profesó con mucha más fuerza. Lo particular del caso es que a diferencia del PANC, que durante toda su trayectoria fue dirigido de forma patrimonial por el pastor pentecostal Víctor Hugo González Montero (Freston 2016), el PRC ha estado liderado desde sus inicios por un miembro laico de la comunidad evangélica (Justo Orozco), mientras que solo una de sus cuatro candidaturas a la presidencia hasta el año 2014 fue ocupada por una persona con cargo pastoral en alguna congregación del país.

Inclusive cuando ambos partidos contaron o han contado con pastores dentro de sus filas, no deja de ser destacado que la figura más importante dentro del segundo de ellos haya sido encarnada por un laico, pues ello inmediatamente relativiza, siquiera de modo parcial, el peso del carisma y del poder pastoral tanto en la estructura de las agrupaciones políticas evangélicas costarricenses, como en el devenir de las dinámicas electorales que estas protagonizaran. Sin mayor carisma personal, ni particular poder eclesial dentro del mundo evangélico criollo, Orozco fue capaz, entre los años 1998 y 2014, de resultar electo diputado en dos ocasiones, de ser dos veces candidato a la presidencia de la República y de dominar, casi de manera incontestable, el acontecer interno del PRC. Según lo observado, su poder se basó en un estilo personalista de hacer las cosas dentro de la agrupación, y sobre todo en un modo corporativista de ejercer la política, pues como quedará en evidencia más adelante, Orozco no tuvo mayores reparos en utilizar las posiciones que llegó a ocupar dentro del Estado, y en particular dentro de la Asamblea Legislativa, para beneficiar de forma directa, incluso a nivel económico, a diversas organizaciones evangélicas de tipo eclesial o de carácter asistencialista.

A diferencia del PANC, que como se observó líneas atrás, durante sus 20 años de trayectoria electoral fue incapaz de obtener siquiera una curul legislativa, Renovación Costarricense

lo consiguió desde su primera participación en las elecciones de 1998. De ahí en adelante, su paso por el Congreso de la República, aunque casi siempre unipersonal (salvo en el período 2014-2018, en donde logró alcanzar dos curules), solamente se vería interrumpido en el período 2006-2010; lo cual a todas luces le concedió la prerrogativa histórica de ser la primera experiencia de éxito dentro del recorrido general de las agrupaciones evangélicas en Costa Rica, y por tanto, también la facultad de marcar un antes y un después en los esfuerzos dirigidos a posicionar las demandas evangélicas en la agenda de discusiones políticas virtualmente compartida por el conjunto de la ciudadanía costarricense. Desde la irrupción del PRC, en la escena política y de su inmediata llegada a la Asamblea Legislativa, lo *evangélico* se convirtió en un elemento recurrente dentro de la vida pública del país y en un factor a ser considerado de manera obligatoria por los restantes actores políticos de la nación.

Uno de los aspectos más destacables del temprano éxito del PRC, así como de la correlativa irrupción de la agenda evangélica dentro del Congreso de la República, se encuentra relacionado indiscutiblemente con el contexto sociopolítico en que se abrieron paso los dos fenómenos mencionados. Estos se configuraron en medio de una coyuntura político-electoral que hoy día se sabe llegaría a marcar el inicio del socavamiento del bipartidismo que estuvo vigente de forma patente en el país desde el año 1983 (Sánchez Campos 2002), y la transformación del campo político-electoral costarricense asociado a este (Raventós Vorst y Ramírez Moreira 2006). Las elecciones nacionales celebradas en 1998, como ha sido documentado (Sánchez Campos 2002; Raventós Vorst y Ramírez Moreira 2006; Furlong 2008), introdujeron un marcado incremento en los porcentajes de abstencionismo que tendrían lugar en los resultados electorales, desde entonces hasta el día de hoy, así como una importante merma en la fuerza de las identificaciones político-partidarias dominantes en el país.

Dentro de este panorama, agrupaciones políticas emergentes como el Partido Integración Nacional (PIN), el Movimiento Libertario (ML), Fuerza Democrática (FD), y por supuesto, el evangélico Partido Renovación Costarricense fueron capaces de aprovechar, a partir estrategias fundamentalmente orientadas por la crítica al accionar de los Partidos Políticos hegemónicos en el país, los sentimientos de descontento, desconfianza y desilusión que en esos momentos se habían instalado entre importantes porciones o sectores del electorado costarricense; al punto de lograr conseguir, a través de ello, representación dentro de la Asamblea Legislativa. De hecho, este fue el Congreso con más diputados y diputadas pertenecientes a agrupaciones políticas minoritarias desde 1974; tendencia que a partir de entonces no haría más que aumentar de forma exponencial elección tras elección.

Lo llamativo es que mientras agrupaciones como Integración Nacional y Fuerza Democrática, que de hecho había incursionado en la Asamblea Legislativa 4 años antes, perdieron su lugar en el Congreso en las elecciones celebradas en el 2002, hasta prácticamente desaparecer del mapa político en los comicios subsiguientes, el Partido Renovación Costarricense ha podido posicionarse como un invitado recurrente en la Asamblea Legislativa. Cabe destacar,

a modo de dato contextual, que este asentamiento por parte del PRC en el Congreso de la República corrió de forma paralela al declive y extinción electoral de las agrupaciones socialistas y comunistas revolucionarias que al menos entre 1970 y 1990 tuvieron representación ininterrumpida en Cuesta de Moras (Furlong 2008, 188). Pese a que desentrañar la posible relación entre ambos fenómenos plantea una tarea que por mucho trasciende los objetivos de la presente investigación, resulta oportuno dejarla aquí señalada siquiera como indicador de las nuevas sensibilidades políticas que se han venido abriendo paso entre la ciudadanía costarricense al menos desde el inicio de la década de 1990.

2.3. Partido Restauración Nacional

En el año 2005, cuando el éxito político del PRC parecía estar en vías de consolidación y la extinción del PANC se encontraba prácticamente consumada, apareció en la escena política-electoral un nuevo Partido Político de orientación evangélica que desde entonces hasta la actualidad lograría tener presencia en el Congreso de la República. Pese a que en principio fue inscrito ante el Tribunal Supremo de Elecciones como un partido provincial (San José), escala de participación en la que se mantuvo ocho años hasta ser reinscrito en el año 2013 a escala nacional, esto no le impidió disputar con efectividad el voto evangélico, el cual para el 2005 parecía haber sido absorbido por el PRC, ni posicionarse aceleradamente como un agente destacado dentro del campo electoral costarricense; campo que en adelante contaría con la presencia de dos agrupaciones de inspiración religiosa con probadas capacidades de movilización política.

Bautizada con el nombre de Partido Restauración Nacional, esta nueva agrupación se distanció gradualmente de sus predecesores Alianza Nacional Cristiana y Renovación Costarricense no tanto por razones de tipo ideológico o programático, en donde mantuvo una manifiesta línea de continuidad respecto a lo propuesto por las dos primeras agrupaciones, sino como producto de disputas por el liderazgo y por el tipo de gestión imperante al interior de estas. Tal como sucede en muchas congregaciones dentro del mundo evangélico (Lavive 1968, 124-127; Cantón-Delgado 1998, 113-115), las agrupaciones políticas provenientes de dicho universo han privilegiado los liderazgos carismático-autoritarios y con ello han propiciado la aparición de disputas en sus respectivas dinámicas internas. Dicha particularidad permite explicar, al menos en parte, por qué se han creado tantos partidos políticos de orientación evangélica en Costa Rica.

De la misma forma en la que el PANC, a través de la figura Víctor González Montero, y el PRC, a través de Justo Orozco Álvarez, surgieron y se desarrollaron a partir de un estilo de liderazgo patrimonial, el Partido Restauración Nacional surgió constitutivamente orientado por la impronta hegemónica del pastor pentecostal Carlos Avendaño Calvo. Si bien en el momento de la creación de esta agrupación Avendaño era oficialmente diputado en ejercicio del PRC, partido del que también fue presidente, en la práctica este se encontraba operando de forma independiente. Una serie de desavenencias entre este y Orozco Álvarez,

relacionadas en primera instancia con el cuestionado manejo de la deuda política en las elecciones 2002 (La Nación 2003) y en un segundo momento con un supuesto incumplimiento de palabra por parte del diputado Avendaño Calvo, quien según Orozco Álvarez se había comprometido a dejar la curul a mitad de período con el fin de cedérsela a una compañera de partido (Venegas 2004a), desembocaron en un agrio conflicto a lo interno de la agrupación política y a la larga provocaron que Avendaño se alejara definitivamente de esta.

Es importante anotar que si bien este alejamiento estuvo precedido de un proceso disciplinario interno a través del cual se expulsó, en marzo del 2004, al entonces diputado de la agrupación política (Venegas 2004a), este al final no fue su principal causante, pues apenas unos meses después de lo acontecido, en septiembre del mismo año, el Tribunal Supremo de Elecciones declaró nulo el procedimiento y reivindicó el derecho de Avendaño a permanecer en el partido (Venegas 2004c). Si este último tomó la decisión de separarse de la agrupación no fue por motivos de índole legal, los cuales le favorecerían; sino por la constatación del limitado margen de liderazgo que tenía dentro del partido (Murillo 2004). Para ese momento, a Avendaño le resultaba bastante claro que el Partido Renovación Costarricense era controlado, casi en todos sus extremos, por Justo Orozco y que mientras este último se mantuviera al frente del partido difícilmente habría espacio para ambos (Venegas 2004c; 2004d).

Cerradas así las opciones de participación política electoral a través de la plataforma montada por el PRC, Avendaño Calvo irremediablemente tuvo que pensar en la constitución de un nuevo Partido; intención que plasmaría apenas unos cuantos meses después de su retiro definitivo de la agrupación fundada por Orozco Álvarez. En un plazo de apenas ocho meses (octubre 2004 a julio 2005), Avendaño Calvo fue capaz de concebir un nuevo proyecto político-electoral y de completar todos los trámites legales necesarios para inscribirlo, a escala provincial, en el tiempo justo para competir en las elecciones legislativas que se celebrarían en febrero del año 2006. Lo más sorprendente del caso es que a pesar del poco tiempo que tuvo para ensamblar un proyecto político convincente y una campaña política adecuada, Restauración Nacional tuvo el peso suficiente para colocar, ya desde su primera participación electoral, un representante dentro de la Asamblea Legislativa.

A pesar de que resulta difícil determinar qué condicionantes estuvieron de detrás del temprano éxito que experimentó el PRN en estas primeras elecciones, existen indicios que permiten creer que una parte importante de este se sustentó en los capitales religiosos que la agrupación movilizó desde sus inicios. Tanto Carlos Avendaño Calvo, líder fundador del Partido, como el candidato a la primera diputación por la provincia de San José en las elecciones 2006, Guyón Massey Mora, eran, para el momento del surgimiento de la organización, líderes con una destacada trayectoria dentro del movimiento evangélico-pentecostal costarricense. El primero con una experiencia ministerial de casi 30 años y el segundo con un recorrido de casi 45 años; ambos en espacios tan diversos como el pastorado de

congregaciones, la participación en fundaciones de bien social y la incursión en medios de comunicación como la radio y la televisión.

Precisamente, el pastor Massey Mora fue uno de los cofundadores del canal Enlace TV (Murillo s.f.); uno de los canales evangélicos más importantes a nivel mundial. Desde el inicio de sus transmisiones, en 1988, Massey Mora ha sido parte del equipo de pastores allegados al canal. Además, Massey tenía entonces en su haber puestos tan importantes como la presidencia de la Federación Alianza Evangélica Costarricense, órgano que aglutina a la mayor parte de las denominaciones evangélicas del país en cuestión y que afirma defender sus derechos e intereses, y la presidencia de la Fraternidad de Pastores de Costa Rica (Murillo s.f.), mientras que en el caso de Avendaño Calvo esta incluía el pastorado general de la Iglesia Vida de Cartago (afiliada a las Asambleas de Dios) y la fundación de ministerios evangélicos de corte filantrópico y educativo en distintas partes del territorio costarricense.

En términos ideológicos y programáticos, sin embargo, el partido fundado por Carlos Avendaño Calvo mantuvo una marcada línea de continuidad con el proyecto-país promovido por el PANC y por el PRC. Más allá de las disputas por el liderazgo que llevaron a Avendaño a cortar su participación en la segunda de las agrupaciones, él se mantuvo apegado tanto al «centrismo ideológico» que caracterizó a los primeros dos partidos (al segundo más que al primero), como a la identidad evangélica que ambos trataron de posicionar como la base por antonomasia de sus respectivas propuestas.

En lo concerniente al plano sociopolítico, el Partido Restauración Nacional se fundó orientado, al menos de acuerdo con su estatuto orgánico fundacional, por el afán de contribuir a la construcción de una sociedad con un «mayor desarrollo humano [y] que garantice el bienestar y el progreso de sus habitantes» (PRN 2005a, 5). Ello dentro del marco de un ordenamiento económico de libre mercado en el cual se fomente la integración de «la economía nacional a los procesos económicos globales del planeta», y al mismo tiempo exista un margen para propiciar una adecuada distribución de la riqueza. En sus orígenes, los fundadores de la agrupación afirmaron creer en la acción de un Estado capaz de garantizar el equilibrio entre generación y distribución de la riqueza; lo cual los ubicaba mucho más cerca de los posicionamientos socialdemócratas que arraigaron en Costa Rica entre los años 40 del siglo pasado y la década de 1970, que del ideario neoliberal que se ha impuesto desde el decenio de 1980 hasta la actualidad.

Lejos de debilitarse con el tiempo, estos principios fueron ratificados en documentos posteriores y muy especialmente en el documento de lineamientos programáticos elaborado por la agrupación de cara a las elecciones 2014; primeros comicios en los que competiría a escala nacional y por la presidencia de la República. En dicho documento, los miembros del partido expresaron la intención de desarrollar «un aparato productivo eficiente y sólido que permita satisfacer las demandas y necesidades materiales de la población» y que en

todo momento esté al servicio, por tanto, del ser humano (PRN 2013, 3). En dicho texto hicieron patente, al mismo tiempo, el deseo de impulsar una política social basada en la búsqueda prioritaria del desarrollo humano de la nación y enfocada en contrarrestar, para tales propósitos, los efectos no solidarios de un mercado al que calificaron de anárquico. Para alcanzar dichos fines se propusieron: atacar la pobreza existente a través de una acción estatal profunda y comprometida; apoyar el desarrollo de «políticas de asistencia social para coadyuvar a paliar la situación de desventaja social de los estratos más bajos del tejido social» (PRN 2013, 6); hacer de la educación universal, costeadada por el Estado y formadora de individuos críticos, la punta de lanza del desarrollo nacional; y, finalmente, impulsar una política tributaria de supuesto corte progresivo, fundamentada tanto en la racionalización del gasto público, como en el mejoramiento de los mecanismos de recaudación existentes.

Tal como le sucediera al PANC y al PRC, el problema con estos lineamientos programáticos es que nunca pasaron de ser un listado de buenas intenciones. En general sobresale en estos un escaso, prácticamente nulo, desarrollo de las propuestas planteadas; lo cual resulta cierto tanto desde el punto de vista ideológico, como desde el enfoque práctico, pues en ningún caso se hacen explícitos los mecanismos a través de los cuales la agrupación, ante un eventual gobierno, conseguiría sus objetivos. De hecho, esta falta de claridad política ha provocado que en el ámbito legislativo, en donde el Partido está presente desde el año 2006, los representantes de la agrupación incurran repetidamente en flagrantes contradicciones (p.ej: en materia fiscal) y que sean atraídos con cierta facilidad a suscribir (o replicar) las posiciones de los partidos políticos hegemónicos⁴⁷; a los cuales han apoyado con frecuencia, no en función de un proyecto político integral, sino en lo relativo a temas puntuales o reivindicaciones de tipo corporativista, especialmente afines a la agenda moral que impulsan o afines a los intereses de la comunidad evangélica, a la cual afirman representar en primera instancia.

Como resumen de su visión político-ideológica, al menos en temas sociales y económicos, la agrupación afirmaba, de cara a las elecciones 2014, creer en un Estado regulador de la vida social bajo una óptica solidaria. Sin embargo, se apuraba al aclarar, que este Estado solidario no remitía *a priori* a un aparato estatal grande o pequeño, sino a una funcionalidad abocada a garantizar «la estructuración de la cooperación social» (PRN 2013, 2). Nuevamente, en este caso los redactores de la propuesta fueron omisos a la hora de indicar en qué podría consistir exactamente dicha funcionalidad y cuáles consecuencias prácticas

⁴⁷ Carlos Avendaño, fundador del PRN, fue mucho más proclive a asumir este tipo de posturas que Justo Orozco del PCR. Al analizar las posiciones tomadas por ambos personajes en torno a proyectos gubernamentales que en su momento generaron polémicas de gran calado sociopolítico, como las grandes propuestas de reforma fiscal de los últimos años, el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, o el llamado «Combo del ICE», usualmente se observa a un Avendaño plegado a los intereses de la bancada oficialista y a un Orozco más bien contrario a estos. Al primero incluso se le puede encontrar en muchas de las comisiones legislativas que tuvieron a cargo dictaminar los proyectos aludidos (ver anexo 2).

tendría para la economía, para las finanzas estatales, para la institucionalidad estatal existente, o para el modelo de desarrollo dominante, lo cual bien puede ser interpretado ya sea como el producto de un endeble posicionamiento político o como un intento deliberado de presentarse, a través de la ambigüedad, como una opción política moderada y capaz, por lo tanto, de alcanzar a un amplio espectro del electorado.

En el plano religioso, es posible encontrar también este tipo de ambigüedades, pese a que el PRN en su documentación oficial reivindica, de forma expresa, una identificación con principios evangélicos y manifiesta hacer de estos su principal fundamento ideológico, trata simultáneamente de presentarse como una agrupación con capacidad de filtrar dicha identificación a través de parámetros ético-seculares de supuesto alcance universal. Ya desde el estatuto orgánico, los miembros fundadores de la agrupación dejan asentada esta tensa dualidad cuando establecen que el objetivo esencial del proyecto perseguirá:

(...) la defensa de la dignidad inherente a la persona humana, cualidad establecida en los principios éticos cristianos fundamentales, definidos por Dios en la Biblia, lo cual implica el fortalecimiento de la igualdad, libertad, solidaridad y justicia social, sobre la base de la democracia, como forma básica de convivencia social y política (PRN 2005a, 2).

Gracias a esto, los creadores del partido no solamente le asignaron a los principios cristianos un rol subordinado a un fin más amplio (la defensa de la dignidad humana), sino que de hecho los ubicaron al lado de horizontes aspiracionales propios de sociedades modernas de orientación democrática. Aun cuando se hace referencia a Dios y a la Biblia como fuentes de autoridad de alcance vinculante, puede afirmarse que dichas fuentes aportan, al menos en este pasaje, no un conjunto de preceptos teológico-morales específicos, propios de alguna expresión cristiana en particular, sino aquello que podría ser funcional a la construcción de proyecto-sociedad favorable a la dignidad humana y al bien común.

Antes que etiquetarse como evangélico, o defensor de la visión de mundo evangélica, el partido fundado por Avendaño se ha presentado como un abanderado de un cristianismo social que bien podría ser suscrito tanto por personas evangélicas pertenecientes a distintas denominaciones, como por católicos y católicas identificadas con la doctrina social de la Iglesia y con sus expresiones políticas en la vida democrática de las sociedades occidentales. De acuerdo con la agrupación, el cristianismo «no sólo es una doctrina de carácter espiritual, sino que, en su pleno sentido, es una experiencia social de gran impacto político» (PRN 2005a, 2), pues permite desarrollar un fuerte sentido de solidaridad con las necesidades del prójimo y un accionar mucho más honesto y comprometido por parte de la clase político-burocrática. Según este acercamiento, los principios cristianos, entendidos de modo genérico, sin mayores distinciones denominacionales, constituirían:

(...) la plataforma ética medular para enfrentar con éxito la gestión pública en todas sus áreas, pues representan una sólida base moral para combatir la corrupción en el manejo de los recursos públicos y para desarrollar y defender políticas y acciones encaminadas a favorecer al prójimo en una perspectiva de justicia social cristiana (PRN 2005a, 3).

Por un lado, se resalta la calidad de la moralidad cristiana, y de las personas que la vivencian, y por el otro se enfatiza el principio de entrega al prójimo que es promovido por la figura de Jesús en los evangelios y que tan medular resulta, al menos en teoría, para la tradición cristiana como un todo. Ambos elementos les darían un valor adicional a los políticos cristianos del PRN, pues estos tendrían el remedio «a la corrupción, a la desidia, al nihilismo político y al egoísmo» que se habría apoderado del quehacer político costarricense durante los últimos decenios. De acuerdo con la Carta Ideológica del partido, la vivencia del «cristianismo social es la luz que puede restaurar a la política y la nación, en una sólida perspectiva de valores y convicciones cristianas» (PRN 2005b, 10).

Al igual que los restantes componentes que integran la propuesta ideológica del PRN, el cristianismo social que constituye la piedra angular del proyecto político de la agrupación padece de un muy limitado desarrollo conceptual. Esto provoca que en efecto su definición resulte ambigua, pero a su vez le permite atraer dentro de sí, al menos de forma potencial, un mayor espectro de sensibilidades políticas, religiosas y culturales; pues bajo tal simulación el partido logra encubrir tanto el ideario evangélico-pentecostal que de hecho se encuentra en su base ideológica, como el corte teológico-moral que caracteriza su participación política. Al resaltar la dimensión ética del cristianismo, y al ponerla al lado de principios seculares compatibles, los miembros del partido no hacen más que sentar las bases para la construcción de un partido que vaya más allá de la representación corporativista de la población evangélica nacional, y que al mismo tiempo les permita mantener un vínculo con esta.

Dicha estrategia tiene además la ventaja de protegerlos, por supuesto no siempre con éxito, de las críticas que recibe la agrupación por su orientación religiosa. Cada vez que algún grupo o sector les reprocha tal posicionamiento, los miembros del partido suelen responder que, si bien el PRN tiene una fundamentación cristiana, este no es, sin embargo, un partido «cristiano-religiosista» (PRN 2014, 2), con lo cual quieren decir que su proyecto no se sustenta en la intención de mezclar política y religión en el plano institucional, sino en la idea de utilizar a la ética cristiana como fuente de inspiración política. La línea que en la práctica separa un propósito del otro, empero, es más bien porosa y en muchos casos es producto de una simple sutileza retórica que puede mantenerse hasta cierto punto delimitada en el nivel de la lucha por el control del Estado, pero que se desvanece tan pronto como los miembros del partido empiezan a conseguir representación dentro de la institucionalidad estatal y de las instancias de decisión política, pues una vez allí la genérica ética cristiana a la que hacen alusión en sus textos ideológicos cede terreno ante preceptos morales más cercanos a una comprensión específica del cristianismo y de los textos bíblicos.

Estas contradicciones no solamente se revelan al momento de contrastar lo dicho con lo actuado, sino que de hecho se hallan también en los documentos ideológico-programáticos que la agrupación produjo desde su fundación hasta el 2014. Mientras en el estatuto orgánico del partido y en los lineamientos programáticos («plan de gobierno») de las elecciones

2014 se resalta particularmente la difusa y secularizada ética socialcristiana aquí comentada, en la carta ideológica se encuentra, en cambio, referencias más explícitas al ideario teológico-religioso que se ubica detrás tanto de la moralidad defendida por la agrupación, como del proyecto-sociedad impulsado por esta. En este documento se dice, sin reservas ni cuidados retóricos, que el cristianismo que alimenta la praxis política del partido tiene por base fundamental cinco doctrinas particulares (Restauración Nacional 2005b, 2-3):

1. La doctrina de la revelación; que postula a la Biblia como fuente única, infalible e incorruptible del plan de Dios para el mundo y para la humanidad.
2. La doctrina de la trinidad; que afirma la existencia de un solo y único Dios creador de lo existente, pero que tiene la capacidad de manifestarse, sin embargo, a través de *tres personas* con funciones diferenciadas dentro del plan divino: Dios el Padre, Dios el Hijo, Jesucristo, y Dios el Espíritu Santo.
3. La doctrina de la justificación; que postula a la fe en Jesucristo, y a la renuncia al pecado, como los únicos caminos certeros hacia la salvación del alma humana.
4. La doctrina de la obediencia; que expresa la necesidad de someterse a los mandatos divinos como única forma de honrar la salvación concedida por Jesucristo y de mantenerse dentro del camino querido por Dios.
5. La doctrina de la mediación; que reivindica, una vez más, a Jesucristo como único camino hacia la salvación del alma.

Al traer a colación estos principios, los miembros del PRN no solo hacen patente su identificación con la tradición protestante, sino que en el mismo movimiento hacen evidente su preferencia por las vertientes evangélicas y fundamentalistas que hacen parte de esta. Esto último se expresa con especial énfasis en el estatuto ontológico-epistemológico que se le concede a la Biblia en tanto fuente infalible para identificar el plan divino y en el rol asignado a la obediencia en la vida de las personas creyentes. Cabe recalcar que teóricos como De Sousa Santos (2014, 33) incluye dentro del término «fundamentalismo» a aquellas corrientes teológicas que conciben a la revelación «como el principio estructurante de la organización social en todas sus dimensiones». Para estas corrientes, tal principio suele estar ligado a una interpretación literal de los libros sagrados (La Biblia, El Corán), y, por lo tanto, a una visión que les atribuye a estos un carácter extraterreno, inmutable, inequívoco e imperecedero.

Con este giro la agrupación pasa de reivindicar principios cristianos de carácter más o menos universal o universalizable, potencialmente comunes a toda la ciudadanía costarricense, a hacer depender el proyecto de un apego estricto no ya a una ética cristiana abocada al bien común, sino más bien al conjunto de preceptos morales que figuran en las escrituras bíblicas y que no tendrían por qué ser necesariamente compartidos, ni mucho menos acatados, por todas las personas que habitan el territorio costarricense.

Así, aunque los integrantes del partido afirmen, en la misma Carta Ideológica, creer «en un Estado plenamente autónomo de la Iglesia como organización formal» (PRN 2005b, 9), no

es del todo cierto que el proyecto-sociedad que pretenden impulsar a través de la política-electoral tenga una vocación efectivamente laica. No obstante ser un proyecto que no se construye desde la plataforma de una iglesia unificada, al estilo de la Iglesia Católica (fenómeno que no existe, ni siquiera por analogía, dentro del mundo evangélico), en última instancia resulta evidente que este sí persigue operar una (re)cristianización de las instituciones y de la cultura en clave evangélica, pues tal como lo admiten quienes redactaron la ya comentada carta ideológica del partido:

(...) tampoco es lo más apropiado que la conducción del Estado ocurra con total independencia frente a los principios de Dios, pues si no existe la piedra de toque moral, los detentadores del poder del Estado, harán de éste un fin en sí mismo y no un medio para honrar a Dios y servir a los semejantes (PRN 2005b, 9).

El Estado, desde esta perspectiva, no sería un fin en sí, ni siquiera un medio para alcanzar una meta eminentemente secular, sino un instrumento para servir a los semejantes y para honrar a Dios; a ese mismo Dios al que solamente se puede rendir honor cuando se siguen, de manera estricta, los preceptos morales establecidos en la Biblia. Lo que no resulta del todo claro en la propuesta, sin embargo, es hasta dónde estarían dispuestas las personas que conforman el partido a fomentar estas máximas aspiracionales en el plano práctico, pues ello tampoco se desarrolla en detalle a lo largo de la documentación ideológica y programática creada por la agrupación hasta el año 2014. Más allá del apego irrestricto a los contenidos bíblicos que se les exige a las personas integrantes del partido, el PRN rara vez ha hecho explícitas las políticas públicas o líneas de acción (p.ej: en materia educativa) que podrían o tendrían que derivar de tal observancia bíblica.

Restauración Nacional, al igual que sus predecesores PANC y PRC, es entonces un partido de vocación confesional que no se construye desde una plataforma eclesial o denominacional homogénea, sino desde una identificación general con el movimiento evangélico nacional e internacional. Este se ha mostrado especialmente afín al dominionismo teológico-político que existe en el interior de la llamada «Derecha Religiosa» norteamericana y en las corrientes posmilenaristas y neopentecostales que sobresalen dentro del universo evangélico global.

3. Desempeño electoral de los partidos evangélicos

Como pudo notarse en la sección anterior, la trayectoria electoral de los Partidos Políticos de orientación evangélica en Costa Rica conoció, hasta el año 2014, dos momentos claramente diferenciados. El primero de ellos se extendió desde la formación del PANC, en 1981, hasta la aparición del PRC en 1996, mientras que el segundo de ellos se prologó desde esta última fecha hasta el año 2014. Ambos pueden diferenciarse tanto desde el punto de vista de los actores presentes en ellos, como desde el punto de mira de los resultados político-electorales que fueron conseguidos por estos. En la primera etapa, el PANC tuvo que enfrentarse en solitario a la difícil tarea de abrirle un espacio al mundo evangélico

dentro de la política electoral costarricense, esfuerzo que, como se detallará, generó pocos resultados, mientras que en la segunda dos nuevas agrupaciones tuvieron la oportunidad de recoger, con resultados electorales palpables, los frutos del desgastante trabajo realizado por el PANC en medio de una época dominada por el bipartidismo a nivel político electoral y atravesada por prejuicios sociales persistentes en torno a la población evangélica.

Lo consignado en el **cuadro 1**, permite ver lo dicho de forma transparente. En tres elecciones (1986, 1990 y 1994) el Partido Alianza Nacional Cristiana fracasó en sus intentos de llegar al menos hasta la Asamblea Legislativa y, por si fuera poco, lo hizo de una forma realmente estrepitosa. En ninguna de las tres participaciones logró conseguir más del 1,7 por ciento del total de votos válidos a nivel legislativo y en ningún caso superó el umbral del 0,5 por ciento a nivel presidencial. De hecho, al observar la progresión temporal de sus resultados, es posible constatar una tendencia más bien decreciente en su rendimiento: en cada elección su fuerza electoral tendió a disminuir con relación a la anterior.

Cuadro 1. Rendimiento electoral de los partidos políticos evangélicos en Costa Rica, 1986-2014

Elección	Partido Alianza Nacional Cristiana (1981-2007)			Partido Renovación Costarricense (1995-hoy)			Partido Restauración Nacional (2005-hoy)		
	Presidencial	Legislativa	Curules	Presidencial	Legislativa	Curules	Presidencial	Legislativa	Curules
1986	0,5	1,7	0	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
1990	0,3	1,7	0	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
1994	0,3	1,4	0	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
1998	0,3	0,7	0	1,4	2,0	1	N/A	N/A	N/A
2002	0,1	0,4	0	1,1	3,6	1	N/A	N/A	N/A
2006	N/A	N/A	N/A	1,0	3,5	0	N/A	2,04	1
2010	N/A	N/A	N/A	0,7	3,8	1	N/A	1,5	1
2014	N/A	N/A	N/A	0,8	4,1	2	1,3	4,1	1

Fuente: Elaboración propia con base en datos oficiales del Tribunal Supremo de Elecciones.

En aras dimensionar estos fracasos en su justa medida resulta necesario describir, así sea de forma breve, el contexto político-electoral en el que tuvieron lugar. Para esto, es menester volver a recalcar la novedad que en su momento significó la irrupción de un partido de orientación religiosa y de tradición no católica dentro del campo político-electoral costarricense, y también es preciso señalar que durante estos años la hegemonía de los partidos PLN y PUSC en verdad era apabullante. Al tomar como ejemplo a las elecciones presidenciales, se descubre que en cada una de estas elecciones participaron en promedio cinco agrupaciones políticas alternativas; en ninguna de las tres ocasiones lograron quitarle, de

manera conjunta, más del 2,7 por ciento de los votos a los llamados partidos tradicionales: en 1986 consiguieron el 1,9 por ciento del total de votos; en 1990 obtuvieron el 1,3 por ciento; mientras que en 1994 alcanzaron un 2,7 por ciento.

A pesar de que a nivel legislativo el panorama le resultó más favorable a estas agrupaciones alternativas, el PANC no tuvo las capacidades para aprovechar tal ventana de oportunidad. En este plano, no solamente hubo una mayor cantidad de partidos inscritos, lo cual ya de por sí tornaba más difícil la obtención de curules⁴⁸, sino que muchos de ellos aventajaban al PANC en términos de trayectoria y capital político. Este último fue el caso de los partidos o de las coaliciones de la izquierda política que mantuvieron una presencia regular dentro de la Asamblea Legislativa durante los 70 y los 80, y en menor medida de los partidos regionales y de interés específico que, como el Partido Unión Agrícola Cartaginés, el Unión Generala, o el Agrario Nacional, lograron acceder durante estas mismas décadas, e incluso en las primeras dos elecciones de la década siguiente, al Congreso de la República. Puesto a competir con estas agrupaciones, que de todas maneras apenas fueron capaces de obtener conjuntamente unas cuantas diputaciones en cada uno de los comicios comentados, el PANC no tuvo oportunidad alguna. Ni su trayectoria, ni su estructura organizacional, mucho menos su propuesta ideológico-programática, le permitieron tener resonancia entre el electorado; ni siquiera entre el sector al que pretendía representar en primera instancia.

Para el momento en el que el Partido Renovación Costarricense ingresa al escenario electoral del país, en 1996, el PANC era ya un partido en decadencia; su llegada, sin embargo, le sumó un factor más a dicho estancamiento e inauguró, por otra parte, una nueva etapa en la trayectoria política de las agrupaciones de orientación evangélica. Mientras el PRC fue capaz de conseguir representación en la Asamblea Legislativa desde su primera participación electoral, en 1998, el Partido Alianza Nacional Cristiana, en cambio, experimentó una disminución de su fuerza electoral en esa y en las siguientes elecciones. Como se aprecia en el **cuadro 2**, a nivel legislativo esta fuerza cayó por debajo del 1 por ciento en ambas elecciones y a nivel presidencial no llegó a alcanzar siquiera el 0,5 por ciento.

48 En las elecciones de 1986 dieciséis partidos distintos presentaron candidaturas para la Asamblea Legislativa (solamente llegaron 5); en 1990 lo hicieron dieciocho (de nuevo llegaron 5); y en 1994 lo hicieron quince (una vez más llegaron 5). En ningún de los casos, los partidos políticos minoritarios que alcanzaron representación dentro del Congreso (3 en cada período), fueron capaces de obtener, conjuntamente, más de 4 diputaciones (Furlong, 2008).

Cuadro 2. Costa Rica. Rendimiento electoral del PANC y del PRC, 1998-2002

Elección	Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC)			Partido Renovación Costarricense (PRC)		
	Presidencial	Legislativa	Curules	Presidencial	Legislativa	Curules
1998	0,3	0,7	0	1,4	2,0	1
2002	0,1	0,4	0	1,1	3,6	1

Fuente: Elaboración propia con base en datos oficiales del Tribunal Supremo de Elecciones.

Desde su primera participación electoral, en los comicios de 1998, el Partido Renovación Costarricense logró superar incluso al mejor de los desempeños del PANC en las tres elecciones que acumuló desde su origen, en 1981, hasta 1994. Lo cual se reflejó en las fuerzas electorales que obtuvo a nivel presidencial y legislativo, así como en la pronta obtención de un espacio en la Asamblea Legislativa; lo cual, como se ha mencionado, fue sin duda alguna un punto de inflexión en la historia de la participación evangélica dentro del campo político-electoral costarricense.

En las elecciones de 1998 el Partido Renovación Costarricense fue ampliamente superado, a nivel presidencial y legislativo, por los tradicionales PUSC y PLN, pero ello no le impidió posicionarse como la cuarta agrupación más votada en el plano presidencial (entre trece agrupaciones inscritas) o como la quinta más votada en el plano legislativo (entre veintitrés agrupaciones inscritas, de las cuales solo 7 obtuvieron representación en el Congreso). A nivel legislativo, el PRC quedó detrás del PUSC, del PLN, del Partido Fuerza Democrática, entonces único representante de la izquierda electoral en el Congreso de la República, y del Movimiento Libertario, agrupación que a partir de ese momento se convertiría en un actor político recurrente dentro de la Asamblea Legislativa en representación de una agenda política de derechas.

Sin afán de menospreciar los propios méritos del partido fundado por Justo Orozco Álvarez, es preciso señalar que el PRC, a diferencia del PANC, se benefició de una coyuntura política propicia para la emergencia de nuevos actores políticos en el país. Analizados en retrospectiva, hoy se sabe que los comicios de 1998 marcaron el principio del fin de la apabullante hegemonía del bipartidismo en la política nacional y simultáneamente provocaron una intensa dinámica de desalineamiento y realineamiento partidario entre la ciudadanía. En estos, el abstencionismo creció de forma abrupta (más de 10 puntos por encima de la elección anterior) y la quiebra del voto también se hizo notar de forma inédita. El PLN y el PUSC experimentaron una disminución en su fuerza electoral tanto a nivel presidencial como legislativo y, en contraste, el bloque de partidos alternativos tuvo un aumento en este porcentaje. No en vano llegó a ser este el período con más curules ocupadas por agrupaciones políticas minoritarias desde 1974; un total de 5 partidos minoritarios obtuvieron

7 sitios dentro de la Asamblea Legislativa: tres le correspondieron a Fuerza Democrática, uno al Movimiento Libertario, uno al Partido Integración Nacional, otro al Acción Laborista Agrícola, y otro fue obtenido, contra todo pronóstico, por el evangélico Partido Renovación Costarricense.

Aún con todo lo favorable que resultó la coyuntura, ella por sí misma no explica el relativo éxito alcanzado por el PRC. Después de todo solamente llegaron a la Asamblea Legislativa cinco partidos políticos minoritarios y otros 21 se quedaron por fuera de dicho espacio, entre ellos, claro está, el Partido Alianza Nacional Cristiana. Como hipótesis explicativa del relativo éxito conseguido por el PRC, en contraste con el paupérrimo desempeño del PANC, es posible proponer la existencia de una diferencia político-organizativa fundamental entre uno y otro partido. Mientras el PANC fracasó en su intento de presentarse como una opción política convincente para la población evangélica del país, en parte por su falta de resolución a la hora de (de)mostrar este carácter identitario, el PRC sí logró articular, dentro de su proyecto, a al menos una parte de ese complejo, para nada homogéneo, sector de la sociedad costarricense. Tomando en cuenta que las fuentes disponibles no permiten corroborar o descartar esta hipótesis, sí hay indicios que sugieren, como se apuntó brevemente líneas atrás, que el partido fundado por Orozco desde sus inicios trató de movilizar, organizar y favorecer de una forma más sistemática al sector evangélico costarricense.

Esto se muestra, al menos de forma indirecta, a través de las ayudas y transferencias económicas que Orozco, ya desde su primera diputación, se apresuró en otorgarle, vía partidas específicas con cargo al presupuesto nacional, a diversas asociaciones evangélicas tipo iglesia o de bien social. Tal como figura en un informe de labores redactado por el propio Orozco, y su equipo asesor, estas ayudas económicas beneficiaron a casi 75 organizaciones evangélicas en un lapso de tres años (1999-2001). Entre la lista de asociaciones beneficiadas, es posible localizar organizaciones de gran calado e influencia dentro de la comunidad evangélica, como la Federación Alianza Evangélica Costarricense (1999 y 2000), o pequeñas congregaciones comunitarias distribuidas alrededor del país (PRC 2001, 18-30).

Lo más interesante del caso, al menos en términos analíticos, es que en ese mismo documento Orozco admite, con total intencionalidad y orgullo, haber desarrollado durante su gestión legislativa «un Ministerio de servicio [en el que hacía] exposiciones bíblicas y [ofrecía] conferencias en muchas Iglesias Cristianas Evangélicas, de diferentes denominaciones, a través de todo el territorio nacional» (PRC 2001, 31). Admisión con la que no hace más que reconocer su identidad evangélica, su interés por aprovecharse de ella para capitalizar en el plano político, y también sus posibilidades de ingreso en el mundo evangélico costarricense; prerrogativa que pudo derivar de las ayudas ya mencionadas y de las promesas que realizó Orozco durante la campaña electoral.

Aun cuando a nivel presidencial el desempeño histórico del partido nunca estuvo cerca de ser notable, su rendimiento a nivel legislativo sí tendió a crecer entre elección y elección.

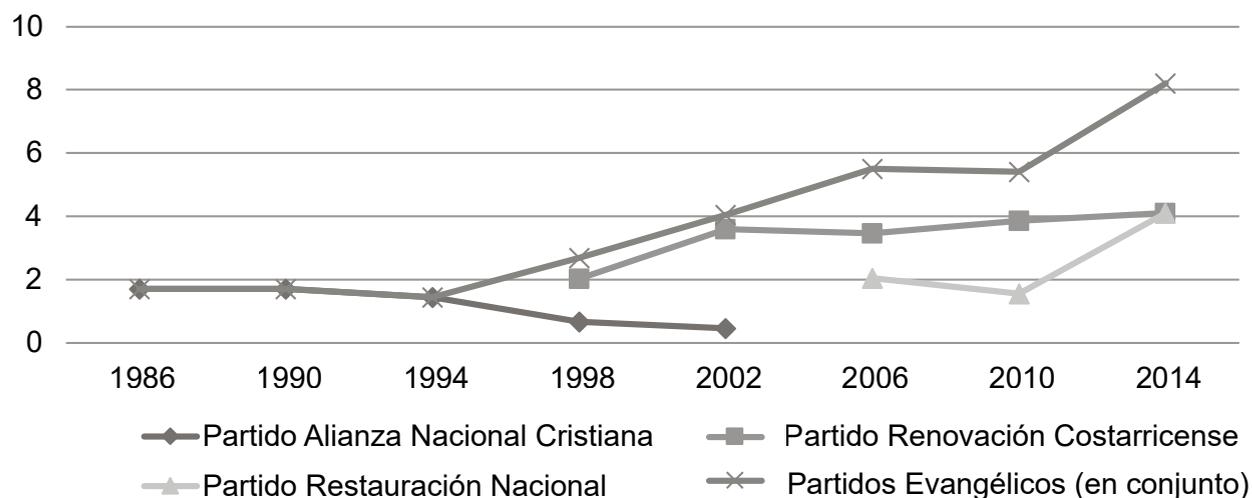
Salvo en los comicios del 2006, en los que perdió su asiento en el Congreso, la agrupación pudo mantenerse de modo recurrente en la Asamblea Legislativa. En el 2014, incluso tuvo la capacidad de traspasar el umbral de la representación unipersonal en la que se había estancado desde su aparición en 1998 y consiguió dos diputaciones.

Mientras el PRC de Justo Orozco desplazaba al PANC y parecía abrirse camino como el único partido evangélico en el país, una nueva agrupación de similares tendencias hizo su aparición en el escenario político. El PRC pasó de disputar el voto evangélico contra el PANC, el cual fenecería de hecho en el 2006, a disputarlo contra el Partido Restauración Nacional; agrupación fundada en el 2005 por un exmiembro y diputado en ejercicio del PRC, el señor Carlos Avendaño Calvo. En los comicios del 2006, del 2010, y del 2014 el voto evangélico sería codiciado y buscado, una vez más, por dos agrupaciones.

A diferencia del momento en el que el PANC y el PRC coincidieron a nivel electoral (1998 y 2002), el período de confluencia entre el PRC y el PRN sí le ofreció condiciones de crecimiento a ambas agrupaciones. Pese a que la irrupción política-electoral del PRN, en los comicios del 2006, contribuyó a que el PRC perdiera el asiento legislativo que tenía asegurado desde 1998, a la larga no fue tan determinante como para desarticular a este último de forma definitiva. El PRN reemplazó al PRC en el período 2006-2010, pero en los siguientes dos cuatrienios ambos partidos llegaron a la Asamblea. Esto provocó que a pesar los roces que durante mucho tiempo tuvieron los líderes de ambos partidos, en la práctica las agrupaciones llegaron a conformar un bloque evangélico de facto, con lo cual, en lugar de decaer, la presencia evangélica en el Congreso más bien se fortaleció de forma parcial.

Si se observa la progresión del voto obtenido por los partidos de orientación evangélica en el plano legislativo desde la primera participación del PRC, en 1998, se notará de inmediato que este tendió a crecer en el tiempo (**ver gráfico 6**). Con excepción de una mínima disminución en el 2010, este conoció una curva ascendente entre 1998 y 2014; siendo sobre todo notorio su crecimiento en el último de los años, cuando el PRN pasó a competir a escala nacional y no ya únicamente a escala provincial, como lo había hecho en los dos anteriores comicios. De hecho, cuando el PRC pierde su curul en el Congreso, durante las elecciones del 2006, no fue por una caída abrupta en la fuerza electoral obtenida por la agrupación a nivel nacional, sino porque esta no logró ser suficiente en San José; provincia que en los comicios de 1998 y 2002 le había permitido al partido llegar hasta la Asamblea Legislativa.

Gráfico 6. Costa Rica. Porcentaje de voto obtenido por los partidos evangélicos (elecciones legislativas), 1986-2014



Fuente: Elaboración propia con base en datos oficiales del Tribunal Supremo de Elecciones.

De hecho, las elecciones del 2014 constituyen la mejor muestra de esta progresión. Nuevamente con un «bloque» de dos partidos que competían a escala nacional, las agrupaciones evangélicas quedaron cerca de obtener, de forma conjunta, el 10 por ciento del total de votos válidos en el plano legislativo y, además, lograron llevar por primera vez al Congreso a tres representantes netamente evangélicos. Por primera vez tuvieron la capacidad, asimismo, de obtener una representación fuera de San José, provincia que constituyó hasta entonces su bastión político, y de colocarse como una opción política a nivel nacional.

3.1. Desempeño a nivel provincial

Hasta los comicios del 2014, la gran mayoría de los diputados (todos hombres) que los partidos Renovación Costarricense y Restauración Nacional lograron colocar en la Asamblea Legislativa fueron elegidos en representación de la provincia de San José. En total, siete de las ocho curules conseguidas por estos partidos, de nuevo si se consideran como parte de un mismo movimiento, durante el período 1998-2014 se concentraron en esta provincia. Esto en parte se explica por el hecho de que el PRN solamente compitió en la provincia de San José durante dos elecciones (2006 y 2010), y por las ventajas y facilidades que la provincia número uno del país, al menos en términos político-administrativos, le ofrecía entonces, y aún hoy, a los partidos en el plano electoral. Si las agrupaciones evangélicas obtuvieron más curules en San José que en otras provincias no fue precisamente porque

allí se concentraran sus mayores fuerzas electorales, sino porque esta provincia siempre ha tenido más asientos en el Congreso que las otras⁴⁹; mientras en San José ha sido históricamente posible obtener curules con fuerzas electorales bajas, de más o menos el 4 o 5 por ciento del total de votos válidos⁵⁰ (o de cerca del 2,5 por ciento de ellos, si se parte de los subcocientes), en provincias como Limón solo ha sido posible hacerlo con fuerzas electorales equivalentes al 25 o al 20 por ciento del total de votos válidos (o de 12 a 10 por ciento si se parte de los subcocientes)⁵¹.

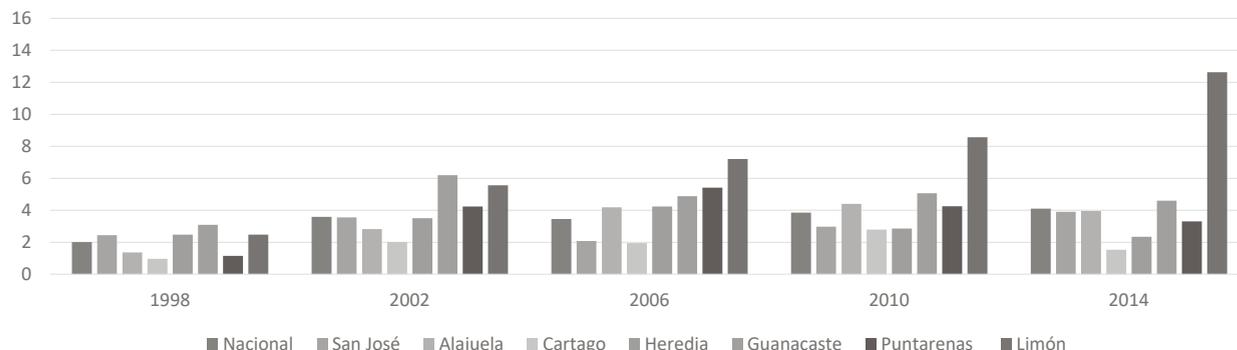
Al tomar como medida de comparación a las fuerzas electorales que a nivel legislativo y nacional obtuvo el Partido Renovación Costarricense en el período 1998-2014, se observa muy rápidamente que, salvo en las primeras elecciones, el partido nunca alcanzó porcentajes de votación en San José que superaran su promedio nacional. En los comicios de 1998 obtuvo desempeños por encima del promedio nacional, incluso superiores al de la provincia de San José, en Guanacaste (3,1%), Limón (2,5%) y Heredia (2,5%), en el 2002 en Guanacaste (6,2%), Limón (5,6%) y Puntarenas (4,2%), en el 2006 en Limón (7,2%), Puntarenas (5,4%), Guanacaste (4,9%), Heredia (4,2%) y Alajuela (4,2%), en el 2010 en Limón (8,6%), Guanacaste (5,1%), Alajuela (4,4%) y Puntarenas (4,3%), mientras que en los comicios del 2014 ello resultó así en los casos de Limón (12,6%), en donde finalmente consiguió diputación, y de Guanacaste (4,6%).

49 En Costa Rica, el número de curules por adjudicar en una de las provincias se define, según el artículo 106 de la Constitución Política de 1949, en relación proporcional a la cantidad de sus habitantes. En 1998, por ejemplo, a San José le correspondieron 21 plazas, mientras que en el 2014 le correspondieron 19.

50 Costa Rica utiliza un mecanismo proporcional para la distribución de diputaciones. De acuerdo con este, las plazas se adjudican, en primer término, en favor de los partidos que obtienen cociente (cifra que se consigue al dividir la totalidad de votos válidos entre el número de cargos en disputa). “Si después de aplicado este procedimiento quedan plazas sin distribuir, se procede atendiendo a los residuos mayores de estos partidos y se incluye, asimismo, a los partidos que no alcanzaron cociente, pero sí obtuvieron cifra de subcociente” (mitad de la cifra cociente). Esta última funciona como umbral electoral que limita la participación en la distribución de plazas de aquellos partidos que no alcancen tal votación. Alcanzar la cifra de subcociente “le garantiza a un partido su consideración en la distribución de plazas, mas no le asegura de modo la adjudicación escaños” (TSE 2002).

51 Se están tomando como puntos de referencia para calcular estos porcentajes los cocientes y los subcocientes de elección correspondientes a los comicios de 1998 y 2014.

Gráfico 7. Costa Rica. Porcentaje de voto obtenido por el Partido Renovación Costarricense (elecciones legislativas), 1998-2014



Fuente: Elaboración propia con base en datos oficiales del Tribunal Supremo de Elecciones.

De entrada, llama la atención que las fuerzas electorales de provincias como Limón y Guanacaste siempre fueron mayores a las del promedio nacional en las cinco elecciones analizadas y que en una provincia como Cartago más bien se presentó el fenómeno contrario en todas las ocasiones. De hecho, lo que se desprende de los datos anteriormente vistos, como se aprecia en el **gráfico 7**, es que los principales apoyos electorales conseguidos por el Partido Renovación Costarricense se concentraron en las llamadas provincias costeras del país y, en menor medida, en Heredia y en Alajuela. Dentro del comportamiento electoral de todas las provincias destaca, sin embargo, el caso de Limón, pues en esta provincia no solamente se presentó una evolución siempre progresiva del porcentaje de votos válidos favorable al PRC, también se presentaron las fuerzas electorales más elevadas del país durante tres elecciones consecutivas, desde el en sí mismo destacable 7,2 por ciento del total de votos válidos en 1998, hasta el histórico 12,6 por ciento obtenido por el partido en las elecciones del 2014.

3.2. Desempeño a nivel cantonal y distrital

Ahora bien, si se quisiera dimensionar con mayor amplitud la distribución territorial de los principales apoyos electorales recibidos por los partidos evangélicos, y en particular por el PRC y por el PRN, a lo largo y ancho del país, una buena forma de hacerlo es partir, a modo de ilustración, de los resultados cantonales y distritales de las elecciones 2014; comicios en los que ambas agrupaciones participaron a escala nacional y en los que obtuvieron, de forma conjunta, los mejores rendimientos de su historia política.

Si se toman como referencia los desempeños individuales del PRC, se observará que esta agrupación consiguió superar el promedio de su rendimiento a nivel nacional en 17 de los 81 cantones del país. Lo hizo en cuatro cantones de San José (San José; Desamparados; Goicoechea; Alajuelita), en cinco de Alajuela (Alajuela; Atenas; San Carlos; Los Chiles; Guatuso); en dos de Guanacaste (Carrillo y La Cruz); y finalmente en seis de Limón (Limón; Pococí; Siquirres; Talamanca; Matina; Guácimo). La relevancia de estos resultados territoriales no reside tanto en su magnitud cuantitativa, como en sus implicaciones cualitativas: estos ofrecen indicios, siquiera parciales, sobre el perfil de las poblaciones que se han visto atraídas por la oferta política de agrupaciones como Renovación Costarricense.

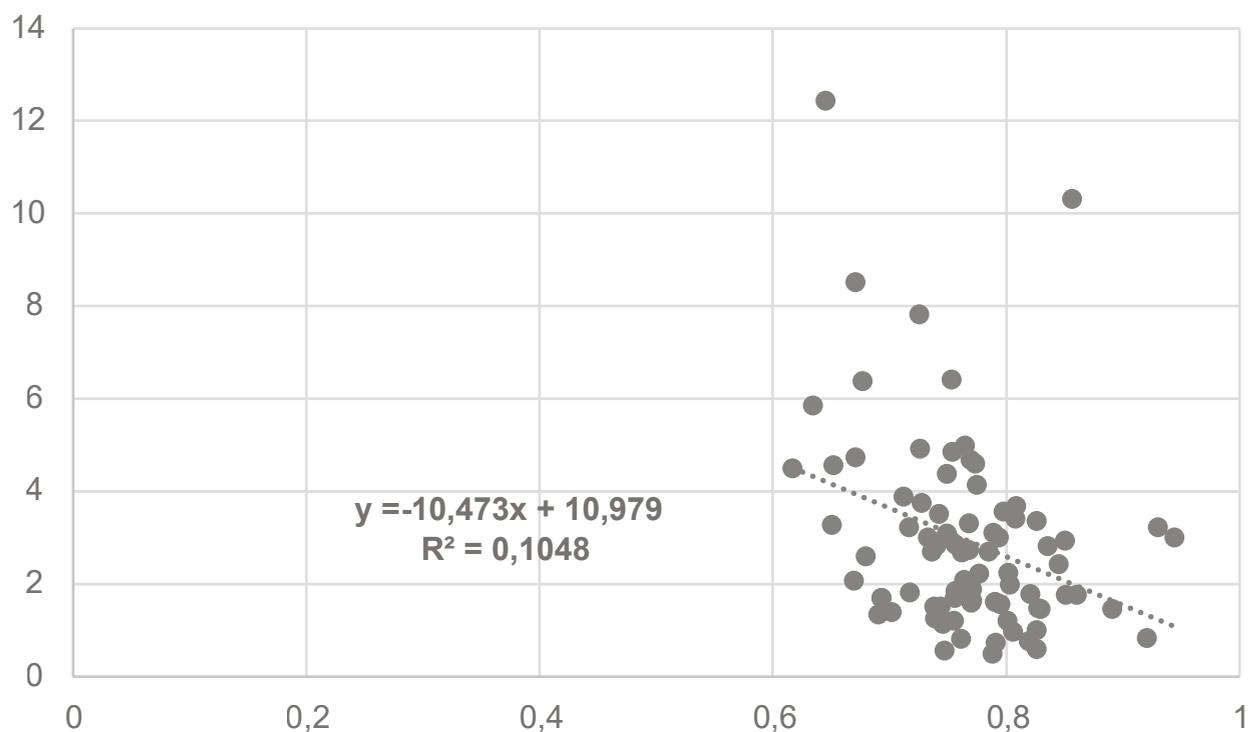
Al identificar y ordenar a los 17 cantones de acuerdo con el lugar que ocuparon en el ranking cantonal de Desarrollo Humano 2014 (listado que se levanta, claro está, a partir del Índice de Desarrollo Humano de cada uno de los cantones⁵²), es posible constatar que la mayoría de ellos, en total 13, se encuentran entre los puestos 41 y 81 de la lista (9 entre los últimos 21 puestos), mientras que solamente 4 de ellos figuran en los primeros 40 lugares (uno solo en los primeros 20). Si bien no significativos desde un punto de vista estadístico, estos datos ofrecen pistas acerca de los territorios en los que se han concentrado los principales núcleos de apoyo electoral de un partido como Renovación Costarricense. El desglose realizado a partir del ranking IDH (**ver anexo 3**), pone de manifiesto que estos posibles núcleos no se distribuyen de forma equitativa, sino que tienden a concentrarse en algunos de los cantones con menor desarrollo humano del país; entre los cuales destacan, con porcentajes elevados, los tres últimos lugares del ranking 2014: Matina, Talamanca y los Chiles. Algo muy similar a lo que ocurre con la distribución de las congregaciones evangélicas en el territorio costarricense, las cuales suelen concentrarse, con mayor intensidad, en los cantones y distritos del país con más necesidades básicas insatisfechas y con menores niveles de desarrollo social⁵³.

52 El Índice de Desarrollo Humano (IDH) considera tres dimensiones: salud, educación e ingresos. Para calcular el Índice de Desarrollo Humano cantonal (IDHc), la Escuela de Estadística de la UCR y el PNUD generaron una aproximación que retoma los tres componentes básicos del IDH y que utiliza las siguientes variables: “vivir una vida larga y saludable (Esperanza de Vida al Nacer), tener educación (Tasa de Alfabetización de Personas Adultas y la Tasa Neta de Matriculación en Primaria y Secundaria) y gozar de un nivel de vida digno (Índice de Bienestar Material que emplea el consumo eléctrico residencial por cliente como variable «proxy» del ingreso per cápita cantonal)” (PNUD 2011, 16).

53 Al correlacionar el IDS distrital 2013 con el Índice Distrital de Presencia Cristiana no católica (IDPC) (número de congregaciones cristianas no católicas por cada 100 electores a nivel distrital), obtenemos un Coeficiente de correlación de Pearson de -0,44 y un Coeficiente de determinación de 0,20. Esto quiere decir que existe una correlación negativa moderada entre el IDS de los distritos y el IDPC: como tendencia los distritos con mayores niveles de desarrollo acusan una menor presencia de congregaciones cristianas no católicas en sus respectivos territorios. El IDPC fue calculado a partir de la Base de Datos de Iglesias Evangélicas Locales en Costa Rica (PROLADES s.f.): http://www.prolades.com/costarica/search_cr/buscador.php

Pese a que la riqueza de los anteriores datos no reside en su potencia estadística, desde dicha vertiente también se hallan indicios que abonan importantes elementos a la interpretación acá planteada, pues al correlacionar el IDH de los todos los cantones del país con el porcentaje de votos válidos obtenido por el PRC en cada uno de ellos, se obtiene como resultado un Coeficiente de correlación de Pearson que confirma una relación negativa entre ambas variables, lo que quiere decir que los votos del PRC tienden a ser menores en la medida en que crece el IDH de los cantones. Si bien se trata de una correlación débil, de apenas -0,32, esta ratifica la relevancia de la vertiente interpretativa aquí planteada e invita a no perderla de vista en futuros análisis.

Gráfico 8. Costa Rica. Correlación entre fuerza electoral legislativa del PRC y el IDH cantonal, elecciones 2014



Fuente: Elaboración propia con base en datos oficiales del Tribunal Supremo de Elecciones.

Observada desde la escala distrital, la tendencia parece confirmarse. Al considerar, en esta ocasión, a los distritos en los que el PRC obtuvo fuerzas electorales al menos 3,5 puntos porcentuales por encima de la fuerza que consiguió a nivel nacional, se muestra que el partido logró superar este umbral en 48 distritos de todo el país: 26 en la provincia de Limón, 9 en la provincia de Guanacaste, 6 en Alajuela, 4 en San José, 2 en Puntarenas y solamente 1 en la provincia de Heredia. Si se ubican y agrupan estos 48 distritos de acuerdo

a su respectivo Índice de Desarrollo Social (MIDEPLAN 2013⁵⁴), se descubre que 31 de ellos contaban con un desarrollo relativo bajo (21) o muy bajo (10), mientras que solo 17 de ellos tenían un desarrollo social medio (14) o alto (3) (**ver anexo 4**). Acá de nuevo se constata que los distritos no se distribuyen de forma equitativa, más bien tienden a concentrarse en los niveles bajos o muy bajos de desarrollo social; lo cual queda en evidencia de una forma muy contundente cuando se considera que apenas 3 de los 48 distritos considerados se hallaban entre los distritos con mayor desarrollo social del país: Atenas, Concepción de Atenas y Santa Eulalia de Atenas.

En distritos como Pacuarito de Siquirres, Sixaola de Talamanca, Matina, Batán de Matina, Carrandí de Matina, Mercedes de Guácimo, Pocora de Guácimo, Río Jiménez de Guácimo, y Duacari de Guácimo, todos de la provincia de Limón, el partido obtuvo fuerzas electorales cuatro o cinco veces superiores a su porcentaje de votación general. En todos los casos se trató de distritos que, al menos en el 2013, presentaban índices de desarrollo social bajos o muy bajos; sin excepción alguna (**ver anexo 4**). Si bien insuficientes en tanto prueba estadística, estos datos deben llamar, una vez más, a prestarle atención al empobrecimiento y a la desigualdad en tanto factores implicados en el crecimiento del movimiento político de orientación evangélica⁵⁵, tal y como sucede en el plano religioso, a nivel de congregaciones o de iglesias. Pese a que habría que evitar la reproducción temeraria de una falacia ecológica al respecto de estas relaciones, pues es evidente que no todas las personas votantes de los distritos señalados tienen las mismas probabilidades de apoyar a agrupaciones políticas como el PRC o el PRN, bien vale la pena explorarlas en tanto condicionantes del voto evangélico. Se trata de un indicio al que habría que seguirle el rastro en futuras elecciones⁵⁶, y también de una pista que invita a realizar investigaciones de tipo cualitativo en algunos

54 El Índice de Desarrollo Social distrital se construye a partir de 4 dimensiones y de 11 índices socioeconómicos: 1) educación (infraestructura educativa, programas educativos especiales, escuelas unidocentes y reprobación escolar); 2) participación electoral; 3) salud (bajo peso en niños(as), calidad de agua potable residencial, nacimientos en madres adolescentes solteras); 4) economía (viviendas con acceso a internet, consumo residencial de electricidad) (MIDEPLAN 2013).

55 Sin embargo, de nuevo en este caso la estadística inferencial arroja importantes indicios. El estadístico Araya Alpízar (2017, 81-82), al correlacionar los votos presidenciales obtenidos en cada distrito por los partidos que participaron en las elecciones 2014 con el IDS distrital 2013, encontró que solamente los votos obtenidos por el PRC tuvieron una correlación negativa con el mencionado índice. Aunque de nuevo en este caso se trató de una correlación débil (de 0,21), resulta más que destacable que únicamente los votos de Renovación Costarricense, entre un total de 13 partidos, presentó este comportamiento. Ni siquiera los izquierdistas Frente Amplio (FA) y Partido de los Trabajadores (PT), que por su proyecto e ideología política deberían tener más arraigo entre los sectores empobrecidos de la sociedad costarricense, estuvieron cerca del resultado conseguido por la agrupación evangélica.

56 Pese a que fueron deliberadamente excluidas del corte temporal de la investigación, las elecciones presidenciales del 2018 representan una confirmación de la tendencia aquí descrita y le aportan un sustento importante a la hipótesis comentada. Al respecto pueden consultarse: Rodríguez; Herrero-Acosta; y Chacón (2019) y Pineda Sancho (2019).

de los distritos aquí enlistados; investigaciones que retraten las dinámicas sociopolíticas, económicas, religiosas y culturales de las poblaciones que en ellos habitan y que rastreen, por otra parte, el carácter de las estrategias utilizadas por los partidos evangélicos en estos territorios para atraer votos.

De la imposibilidad de establecer una relación inequívoca entre voto evangélico y condiciones de existencia (en un sentido negativo, claro está), de hecho, hablan los resultados legislativos del Partido Restauración Nacional a nivel territorial. En sus primeras elecciones como partido de escala nacional, el PRN apenas igualó o superó el promedio de su rendimiento nacional en 13 cantones del país: San José; Desamparados; Goicoechea; Alajuelita; Vázquez de Coronado; Tibás; Moravia; Curridabat; Pérez Zeledón; Palmares; Valverde Vega; Guatuso; Cañas. En la lista no solamente se observa una marcada representación de cantones pertenecientes a San José, provincia en la que el PRN ya había competido en dos elecciones (2006 y 2010), por lo cual era de esperar que tuviera mejor rendimiento en esta particularmente, sino que es posible observar que tales cantones se distribuyen de una forma más equitativa en el ranking de Desarrollo Humano Cantonal. En total, seis cantones de la lista figuran entre los primeros 40 lugares del ranking y siete de ellos aparecen entre los últimos 41 lugares; aunque bien cabe indicar que mientras solamente uno de 13 cantones se encuentra entre los primeros 20 puestos del ranking, cuatro de ellos lo hacen entre los últimos 20 (**ver anexo 5**), de tal manera que, incluso en este caso, se notan las dificultades que tienen los partidos de orientación evangélica para obtener apoyo significativo en territorios con elevados niveles de desarrollo humano.

En el plano distrital se encuentran resultados muy similares a los anteriormente descritos (**ver anexo 6**). En contraste con los 48 distritos en los que el PRC logró superar por más de 3,5 puntos su fuerza a nivel nacional, el PRN apenas logró hacerlo en 17; en la mayoría de los casos (8) se trató de distritos pertenecientes a la provincia de San José, en donde, como ya se señaló, el PRN tenía mayores probabilidades de obtener algún apoyo de importancia. En este caso los 17 distritos se distribuyeron, en función de su respectivo Índice de Desarrollo Social, de la siguiente manera: dos de ellos figuraron entre los distritos con mayor desarrollo relativo del país, siete estuvieron entre los distritos de desarrollo medio, seis más entre los de desarrollo bajo, y dos entre los de nivel muy bajo. En esta oportunidad los distritos más bien tendieron a concentrarse sobre todo en los niveles intermedios de desarrollo.

3.3. Más allá del éxito cuantitativo: presencia dentro del Directorio Legislativo

Por lo visto hasta el momento, resulta bastante claro que la notoriedad pública que en los últimos lustros han adquirido las agrupaciones políticas de orientación evangélica en Costa Rica no ha respondido precisamente a la magnitud sus respectivos desempeños electorales. Si bien constantes y moderadamente crecientes, estos se mantuvieron hasta el 2014 en porcentajes bajos y conocieron, asimismo, disímiles expresiones en el territorio nacional;

en algunos cantones y distritos el desempeño fue promisorio, en otros, fue deficiente. De ahí el que hayan logrado mantenerse en la Asamblea Legislativa desde 1998, pero usualmente con representaciones unipersonales y, por tanto, minoritarias desde el punto de vista cuantitativo.

Sin embargo, el anterior señalamiento no debería llevarnos a subestimar lo realizado por estas agrupaciones en el escenario político costarricense. Si bien minoritarias, estas han tenido el gran mérito de la constancia, logro que no es sencillo de conseguir en entornos político-electorales fragmentarios y multipartidistas. Así mismo, han demostrado tener una gran capacidad de negociación política; capacidad que hasta el 2014 les posicionó no tanto como fuerzas de oposición en el Congreso de la República, sino como aliadas estratégicas de los partidos en el gobierno. En particular, de los partidos Unidad Social Cristiana, que estuvo al frente del Estado en 1998-2002 y 2002-2006, y Liberación Nacional, que estuvo en dicha posición en los períodos 2006-2010 y 2010-2014. Cabe recordar, una vez más, que para el momento en el que los partidos evangélicos hacen su irrupción en el Congreso, en 1998, el campo electoral costarricense empezaba a experimentar un proceso de transformación que se extendería hasta la actualidad.

Desde 1998 el bipartidismo empieza a socavarse, la quiebra del voto se dispara, el abstencionismo crece abruptamente y, finalmente, la composición de los Congresos comienza a reconfigurarse: nuevas agrupaciones logran ingresar y mantenerse en él, los partidos hegemónicos pierden asientos legislativos y al mismo tiempo comienzan a alejarse de la posibilidad de tener mayorías simples para aprobar proyectos de forma expedita y sin necesidad de llevar adelante negociaciones extenuantes. A lo largo del período de estudio contemplado por el presente estudio, los partidos oficialistas obtuvieron mayorías simples (29 escaños) en los cuatrienios 1982-86 (Partido Liberación Nacional: 33 diputaciones), 1986-90 (PLN: 29 diputaciones) y 1990-94 (Partido Unidad Social Cristiana: 29 diputaciones) y dejaron de conseguirlas en los cuatrienios 1994-98 (PLN: 28 diputaciones), 1998-02 (PUSC: 27 diputaciones), 2002-06 (PUSC: 19 diputaciones), 2006-10 (PLN: 25 diputaciones), 2010-14 (PLN: 25 diputaciones).

Ante este contexto de transformaciones, las dinámicas legislativas también se ven forzadas a mutar: al no contar con mayorías simples, y mucho menos calificadas, los partidos en el gobierno deben extender sus capacidades de negociación política; acción que ya no solamente se dirige a las bancadas políticas con mayor peso cuantitativo dentro del Congreso, como sucedía en momentos de preponderancia bipartidista, sino también a los partidos con representación minoritaria e incluso unipersonal. En 1998, por ejemplo, la bancada oficialista del PUSC quedó a dos curules de conseguir mayoría simple y esto le obligó a negociar tanto con su rival de siempre, el Partido Liberación Nacional, como con algunos de los cinco partidos minoritarios que alcanzaron entonces curules en la Asamblea Legislativa. En total, estos partidos consiguieron en dicho año siete asientos, de los cuales tres quedaron ocupados por el izquierdista Partido Fuerza Democrática,

que como se esperaba ejerció un típico papel de oposición y de control político, mientras que los restantes cuatro quedaron equitativamente distribuidos en cuatro agrupaciones emergentes: el Partido Movimiento Libertario, el Partido Integración Nacional, el Partido Acción Laborista Agrícola, y por supuesto, el Partido Renovación Costarricense. Con el apoyo de apenas dos de estos partidos, el oficialista PUSC podía asegurarse mayoría simple en el trámite de muchas de sus iniciativas legislativas y gubernamentales.

Ante el rol de oposición que tempranamente fue asumido por partidos como Fuerza Democrática, el Movimiento Libertario, el Acción Laborista Alajuelense (en menor medida) y el PLN, que contaba entonces con 24 curules en el Congreso, los esfuerzos de la bancada oficialista muy rápidamente se concretaron en atraer el apoyo de Walter Muñoz Céspedes, del Partido Integración Nacional y de Justo Orozco Álvarez, del PRC. La elección del Directorio Legislativo correspondiente a la legislatura 1998-1999 se convirtió en el proceso que marcaría el rumbo de las dinámicas y negociaciones políticas en el Congreso de entonces, y, además, en el hecho crítico que sellaría, de manera cuasi definitiva, la trayectoria legislativa de los partidos políticos de orientación evangélica en Costa Rica.

Con apoyo de Justo Orozco y de Walter Muñoz, la bancada de la Unidad Social Cristiana logró sortear tanto el déficit de diputados y diputadas con el que ingresó al Congreso en el período 1998-2002, como los obstáculos que Liberación Nacional, por un lado, y los minoritarios de oposición, por el otro lado, trataron de colocarle al frente con el fin de entorpecer sus tempranos intentos de alcanzar el control del Directorio Legislativo. Pese a que no ocupó puestos en el Directorio en ninguna de las legislaturas del cuatrienio, Justo Orozco Álvarez, del PRC, actuó durante casi todo el período como un aliado de la bancada oficialista; sobre todo cuando se trató de garantizar que esta última consiguiera su objetivo de tomar el preciado control administrativo de la Asamblea Legislativa.

Si se toma como referencia la primera legislatura en la que este apoyo ocurrió, justo al inicio el período comentado, rápidamente quedará en evidencia que el acercamiento se construyó sobre la base de transacciones políticas y que este le valió a Orozco Álvarez críticas tanto a lo interno de su propio partido como de parte de las restantes agrupaciones políticas que integraban el Congreso. En contraste con los intentos de la oposición por crear un Directorio multipartidista (Matute 1998a; Herrera 1998), Orozco Álvarez optó por aceptar los ofrecimientos de parte de la bancada oficialista y por plegarse a sus propios intereses políticos de orientación corporativista, con lo cual le permitió al PUSC asumir el control pleno del Directorio Legislativo.

En este caso, el partido oficialista, por intermedio del diputado Luis Fishman Zonzinski, entonces aspirante a la presidencia del Congreso, se comprometió a impulsar iniciativas del Partido Renovación Costarricense. Entre las cuales destacaban: la apertura de una oficina de asuntos religiosos en la Cancillería de la República; la creación del cantón de Hatillo (distrito de San José); la aprobación de una ley de igualdad religiosa que posibilitara

la enseñanza de la Biblia para niños y jóvenes evangélicos en las escuelas y colegios públicos; la celebración de matrimonios con efectos civiles en las iglesias evangélicas; el acceso de pastores a las cárceles y a los hospitales; y el otorgamiento de terrenos en urbanizaciones para erigir templos evangélicos (Matute 1998b; La Nación 1998). Casi todos estos promovían, como se observa, el mejoramiento de las condiciones socioculturales y jurídicas de existencia del sector evangélico costarricense.

Pese a que ninguna de estas iniciativas prosperó en el ambiente legislativo, Orozco sí logró obtener apoyos para beneficiar materialmente a diversas organizaciones evangélicas de bien social (PRC 2001). Gracias a esto, el PRC alcanzó algunos de sus objetivos de corte corporativista y al mismo tiempo quedó mejor posicionado (con un mayor capital político) para enfrentar los comicios del 2002. A pesar de la desilusión que mostró Orozco Álvarez en la última legislatura del período ante el incumplimiento de muchos acuerdos por parte del oficialismo, las alianzas entre las fracciones de gobierno y los partidos evangélicos se mantendrían como una constante en las dinámicas legislativas de los años siguientes.

La elección como diputado de Carlos Avendaño Calvo, entonces miembro del PRC, en el período 2002-2006 de hecho marcará el inicio de una profundización de estos acercamientos. En medio de una Asamblea Legislativa todavía más plural y compleja que la del período 1998-2002, y en la que la bancada oficialista del PUSC apenas y contaba con 19 representantes, Avendaño se convirtió en una pieza clave para los intereses de la Unidad Social Cristiana durante las cuatro legislaturas del período. Desde la elección del primer Directorio Legislativo, proceso que no fue nada sencillo para el PUSC (Villalobos 2002a; Villalobos 2002b), Avendaño Calvo, primero como diputado del PRC y luego como independiente, siempre prestó sus votos para que la bancada oficialista controlara o dominara el Congreso de la República. Si bien esto último no siempre sucedió, pues los restantes partidos de oposición se encargaron de dificultarlo en varias legislaturas, Avendaño se mantuvo fiel a su interés de beneficiar con sus votos al partido de gobierno; lo cual le dio la oportunidad de ubicarse y mantenerse en las comisiones legislativas de su interés y de hacer parte del Directorio Legislativo en tres oportunidades consecutivas (2003, 2004 y 2005); dos de ellas como primer prosecretario y una como segundo prosecretario. A partir de entonces habría diputados evangélicos en prácticamente todos los Directorios Legislativos que se sucedieron entre el 2006 y el 2014; incluidas tres participaciones más, una de ellas como vicepresidente (2013), de Carlos Avendaño Calvo en el período 2010-2014; esta vez como representante del PRN⁵⁷. En total, hubo diputados evangélicos en 10 de los 12 Directorios que se conformaron entre el 2002 y el 2014 (**ver anexo 7**).

57 Gracias a su capacidad de trazar con el oficialismo, Carlos Avendaño también logró posicionarse de forma privilegiada en comisiones legislativas afines a su proyecto político, como la Comisión Permanente Especial de Juventud, Niñez y Adolescencia, de la cual fue presidente en dos

Gracias a su particular proclividad a aliarse estratégicamente con las fracciones oficialistas, ya fueran estas del PUSC o del PLN, los partidos de orientación evangélica consiguieron 12 puestos en el Directorio (tuvieron doble representación en 2012 y 2013) entre 2002 y 2014 y en el último de los años (2013) lograron escalar hasta la vicepresidencia de dicho órgano; lo cual da cuenta de una progresión en su carrera política dentro de la Asamblea Legislativa y también de un afianzamiento en su participación y en su visibilidad dentro el escenario político costarricense. Para bien o para mal, las tempranas decisiones que tomaron los diputados de estos partidos en la Asamblea Legislativa marcaron su trayectoria política; estas les brindaron la gran oportunidad de visibilizarse en el campo político, de obtener recursos simbólicos y materiales de parte de los partidos de gobierno, y, por tanto, de acumular una importante cuota de capital político en la escena electoral.

Para acabar de ilustrar los puntos hasta ahora expuestos, cabe traer a colación, de forma breve, la participación del pastor Guyon Massey Mora, primer diputado del Partido Restauración Nacional, dentro de la Asamblea Legislativa en el período 2006-2010. En esta oportunidad al diputado Massey Mora le correspondió abrirse espacio dentro de un Congreso no dominado por el PUSC, agrupación que en ese período descendió a la categoría de fracción minoritaria, con apenas seis legisladores, sino por el Partido Liberación Nacional, el cual logró recuperar entonces buena parte del terreno político que había perdido en los últimos años. En este caso, se trató nuevamente de una Asamblea Legislativa multipartidista, pero con matices particulares: por primera vez en 20 años la bancada del PUSC no estuvo entre las más grandes del Congreso y fue reemplaza en este sitio por el Partido Acción Ciudadana; el Partido Liberación Nacional se posicionó como la facción más numerosa de la Asamblea, situación que no se presentaba desde 1994; y los asientos legislativos quedaron repartidos entre ocho partidos distintos y ya no entre cinco como había sucedido en el período anterior.

Con apenas 25 legisladores y legisladoras en total, y con la férrea oposición del PAC, el cual venía de librar una batalla muy importante en las elecciones presidenciales precisamente contra el PLN, a la fracción oficialista no le quedó más opción que procurar ganarse el favor de otros partidos para promover proyectos tan importantes para sus intereses como el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, iniciativa que de hecho había marcado gran parte de la campaña que tuvo a Ottón Solís y a Oscar Arias como principales protagonistas, y todo el paquete de leyes y reformas que harían posible la plena implementación en el país de lo estipulado en tan polémico tratado. En tal contexto, uno de los primeros

ocasiones (2005-2006 y 2010-2011), y en comisiones de gran interés nacional y gubernamental, como la comisión que conoció y dictaminó la Ley de pacto fiscal y reforma fiscal estructural (2005-2006), propuesta por el gobierno de Abel Pacheco de la Espriella (2002-2006), y la comisión que dictaminó la Ley de Solidaridad Tributaria (2012-2013), presentada por el gobierno de Laura Chinchilla Miranda (2010-2014) (**Ver anexo 8**).

legisladores, si no el primero, en entrar en la mira de la bancada oficialista, en tanto potencial aliado, fue el diputado Guyon Massey, del PRN, quien no tardaría en aprovechar esta oportunidad.

Massey Mora logró posicionarse como segundo secretario del Congreso durante todo el período comentado, haciendo fórmula en todas las legislaturas con diputadas y diputados del oficialista PLN, y se convirtió, consecuentemente, en un elemento clave para la aprobación de los principales proyectos de la fracción de gobierno. Como ya se ha mencionado, su accionar en el Congreso fue fundamental para el trámite positivo de todas aquellas iniciativas de ley o de reforma de ley relacionadas con la entrada en vigencia del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos y para que la fracción de gobierno tuviese la oportunidad de dirigir el devenir administrativo de la Asamblea Legislativa en medio de un ambiente sociopolítico de mucha crispación y conflictividad. Desde el comienzo de sus labores en la Asamblea Legislativa, el pastor Massey Mora hizo cuanto estuvo a su alcance para facilitar la aprobación del TLC (Murillo 2007a). En entrevista concedida a *La Nación*, en enero del 2007, el diputado del PRN declaró «que incluso antes de pensar en la posibilidad de llegar al Congreso de la República su posición ya era favorable al tratado» (Venegas 2007).

Lo interesante de este caso en particular, más allá de rol jugado por el pastor en una coyuntura tan crítica para el país como la del TLC con los Estados Unidos, fue el «intercambio de obsequios»⁵⁸ que motivó su apoyo a la bancada oficialista; intercambio que por demás resulta más que revelador, en tanto caso ejemplar, del carácter que han tenido las relaciones entre los legisladores evangélicos y los partidos de gobierno en el Congreso. Cerca de un año después de inauguradas estas relaciones, y a pocos meses de la celebración del referéndum sobre el TLC, Massey Mora, el Poder Ejecutivo y la fracción legislativa del PLN, fueron cuestionados a nivel mediático y político por la inclusión de una partida presupuestaria en el Presupuesto Nacional que le otorgaría 90 millones de colones a una fundación cristiana presidida por el diputado del PRN y por dos de sus hijos (Vargas Cullell 2007; Murillo 2007b). Ante las incisivas consultas de la prensa, ninguna de las partes involucradas supo ni quiso explicar cuál había sido el origen de este polémico beneficio; razón por la cual todas se vieron forzadas a desistir del otorgamiento (Murillo 2007b). Sin embargo, dicho escollo no impidió que Massey Mora continuara actuando, para todo efecto práctico, como el diputado número 26 del PLN en los siguientes años; probablemente porque el juego de

58 La noción «intercambio de obsequios» está tomada de Bourdieu (1997, 161-172).

obsequios y contraobsequios⁵⁹, así fuesen estos de carácter meramente simbólico, no se detuvo con el hecho polémico aquí comentado⁶⁰.

En el siguiente período de gobierno, presidido por Laura Chichilla Miranda y nuevamente con Justo Orozco (PRC) y Carlos Avendaño (PRN) en la Asamblea Legislativa, esta vez de forma simultánea, las relaciones entre el oficialismo y los legisladores evangélicos quedaron reafirmadas. Con apenas 24 representantes en el Congreso, Laura Chichilla muy pronto se encargó, incluso antes de asumir oficialmente la presidencia de la República, de ganarse el favor de Orozco y Avendaño. A pocos días de los comicios que le dieron el triunfo al PLN, el periódico La Nación dio cuenta de la celebración de dos reuniones bilaterales entre la mandataria electa y los diputados señalados; reuniones en las cuales Chichilla se comprometió a priorizar, desde su gobierno, la conservación y la promoción de los valores tradicionales y de la «familia tradicional» en el país (La Nación 2010; Murillo 2010).

Este acercamiento se tradujo de forma efectiva en la oposición que Chinchilla mantuvo respecto de las iniciativas de ley que entonces buscaron legalizar las uniones civiles entre personas del mismo sexo y en los beneficios que la bancada oficialista graciosamente le otorgó a Orozco Álvarez y a Avendaño Calvo en su nuevo paso por el Congreso. Al primero se le concedió la prerrogativa de hacer parte del Directorio en dos ocasiones consecutivas (como segundo Prosecretario en 2012 y como primer Prosecretario en 2013), mientras que al segundo se le dio la oportunidad de hacer lo propio en tres ocasiones: como segundo Prosecretario en 2010, como primer Prosecretario en 2012 y, finalmente, como vicepresidente en 2013 (**ver anexo 7**). Por si fuera poco, a Orozco se le permitió posicionarse, en 2012, como presidente de la Comisión permanente especial de Derechos Humanos y en 2013 como presidente de la Comisión permanente especial de Ciencia y Tecnología; comisiones en las que entonces se discutieron iniciativas tan controvertidas y relevantes para el país como las que pretendían regular las uniones entre personas del mismo sexo o las que buscaban reinstalar la técnica de Fecundación in Vitro en Costa Rica (Agüero 2012a; La Nación 2013).

59 Los obsequios hacen referencia a las concesiones, los favores o las muestras de apoyo que se hacen desde los partidos políticos oficialistas hacia los partidos políticos evangélicos, mientras que los contraobsequios aluden a los apoyos y favores que estos últimos le devuelven a los primeros a modo de agradecimiento o de retribución. Este juego de intercambios no siempre ha sido el resultado de estrategias plenamente conscientes, sino que en muchas ocasiones ha respondido a la propia inercia de las relaciones entre los agentes implicados y a la dinámica del campo en el que estas han tenido lugar. La dinámica del campo político, integrado por una cantidad cada vez más numerosa de agentes, incentiva, como cabe esperar, la proliferación de relaciones transaccionales de distinta índole.

60 La permanencia de Massey dentro del Directorio Legislativa en los años subsiguientes y su posicionamiento estratégico en comisiones de gran interés para su partido, como la Comisión permanente especial de Juventud, Niñez y Adolescencia, de la cual fue presidente en la legislatura 2009-2010, o en la Comisión permanente especial de Derechos Humanos, de la cual fue secretario en esa misma legislatura, son prueba de la continuidad de los intercambios reseñados (**Ver anexo 8**).

Capítulo 5

El proyecto de los Partidos Evangélicos: perspectiva
desde la práctica

El presente capítulo, se abocará a presentar algunos de los rasgos más sobresalientes del accionar político efectivamente protagonizado por los partidos evangélicos de mayor éxito en el campo electoral costarricense. En este, se resaltarán algunas de las principales preocupaciones de estas agrupaciones, pero sobre todo se dará cuenta del carácter que estas le han imprimido a su participación política. De fondo, se encuentra la intención de dar cuenta de los temas políticos de interés asumidos por estas organizaciones a lo largo de su trayectoria, pero también el de identificar, con la mayor precisión posible, el uso que ellas han hecho de las instancias de incidencia política en las que han decidido involucrarse durante los últimos decenios.

Para conseguir esto, el capítulo retomará parte del análisis realizado en el segundo apartado del capítulo IV y partirá, al mismo tiempo, del escrutinio de fuentes particularmente reveladoras no ya tanto de los idearios más formalizados de los partidos estudiados, sino más bien de aquellos que solamente pueden ser localizados en los vestigios de la práctica política ejecutada por ellos. Especialmente relevantes resultan, en este nuevo análisis, las iniciativas de ley presentadas por los partidos Renovación Costarricense y Restauración Nacional en su paso por la Asamblea Legislativa (1998-2014) y los discursos pronunciados por sus principales representantes durante su última participación legislativa, pues ambas fuentes ofrecen la posibilidad de reconstruir el proyecto político realmente impulsado por las agrupaciones en cuestión. Estas fuentes afirman, matizan o refutan, según sea el caso, los contenidos presentes en los documentos ideológicos que en teoría orientan el rumbo de los partidos de inspiración evangélica y por ello mismo constituyen ventanas adecuadas para observar con mayor detalle las ideas e intenciones que se cuecen en el interior de tales organizaciones.

1. La Política como plataforma corporativa: impulso al sector evangélico

1.1. Equiparación de derechos entre las distintas iglesias cristianas del país

Tal como se ha señalado, en varias ocasiones a lo largo del documento, uno de los principales móviles de la participación evangélica en el campo político-electoral ha sido la búsqueda de un mejor posicionamiento del sector dentro del conjunto de la vida social costarricense. Después de haberse abierto paso en el campo religioso, de posicionarse en el campo cultural del país, y de ganarse el favor de una importante porción de la población costarricense, este se encontraba aún ante un límite muy importante para su crecimiento: la preferencia estatal-constitucional por la Iglesia Católica.

El favor otorgado por el Estado costarricense a la labor y al funcionamiento del catolicismo, que a lo largo de los años se ha traducido tanto en apoyo material como simbólico-político, alcanzó a representar un serio lastre para los intereses evangélicos y su creciente «voluntad de poder». A diferencia de la Iglesia Católica, las congregaciones evangélicas tienen bloqueada la posibilidad de incidir de forma directa en la conformación de las dinámicas

estatales y de hacer valer sus criterios en la creación de políticas públicas. Asimismo, estas se encuentran excluidas de prerrogativas jurídicas y simbólicas que solo le son reconocidas a la Iglesia Católica (como la celebración de matrimonios religiosos con efectos civiles) e incluso de los actos oficiales de carácter cívico-político que a lo largo de la historia del país han incorporado dentro de sí elementos o actividades de tipo religioso (Te Deum's en los traspasos de poderes presidenciales⁶¹; o misas organizadas por el Tribunal Supremo de Elecciones con el fin de inaugurar o clausurar jornadas electorales⁶²; entre otras).

Después de haber logrado romper, a través de un esfuerzo de varias décadas, el monopolio católico sobre las creencias y las prácticas religiosas en el país, el sector evangélico (o al menos una parte de este) se abocó a minar las bases jurídicas que aún hoy le conceden al catolicismo una ventaja desproporcionada sobre sus más inmediatos competidores. A pesar de que el monopolio católico sobre las creencias y las prácticas religiosas de la población costarricense dejó de ser una realidad efectiva hace muchas décadas, la vigente confesionalidad del Estado costarricense continúa siendo un obstáculo para la configuración de un verdadero pluralismo religioso. La existencia de una religión oficial pone en evidencia que en Costa Rica todavía existe una importante regulación estatal del hecho religioso y revela la existencia de un favoritismo gubernamental que se traduce en subsidios, privilegios y apoyos estatales hacia una determinada expresión religiosa. Problemática ampliamente comentada por Grim y Finke (2006).

La intención de fondo ya no consistía únicamente en controlar el campo religioso, sino también en acceder a las posiciones societales de poder que le permitirían ejercer una mayor influencia sobre las poblaciones y las políticas públicas. No resulta sorpresivo, por tanto, que algunos de los más importantes esfuerzos políticos que hasta el 2014 llevaron adelante los diputados evangélicos se concentraran justamente en alcanzar este propósito.

Ya desde su primer año en el Congreso, en 1998, el diputado Justo Orozco presentó un proyecto que recogía la mayor parte de las intenciones aquí mencionadas. Si bien lo presentó bajo el título de Ley de Derechos Religiosos (Exp. 13.183), lo que inmediatamente hace pensar en una vocación pluralista, el proyecto en realidad se inclinó a reivindicar y favorecer los derechos de las congregaciones evangélicas del país, lo cual se evidenció en el lenguaje y en los términos utilizados en la propuesta, casi todos característicos del mundo evangélico, así como en el carácter de las exigencias planteadas en esta.

Desde la propia justificación/presentación del proyecto, Orozco Álvarez apeló a la creciente fuerza sociocultural del sector evangélico costarricense para denunciar las desigualdades e

61 Al respecto puede consultarse la obra de Golcher Bargull (2007, 67-75).

62 Véanse: Auditoría Electoral Ciudadana (2011, 17-18) y Maroto Vargas (2012, 199).

injusticias a las que este se encontraba sometido y para reclamar, con toda vehemencia, no la eliminación de la confesionalidad del Estado, sino la equiparación de privilegios entre las distintas iglesias del país; más específicamente, entre la Iglesia Católica y las congregaciones de orientación evangélica⁶³. A partir de esta perspectiva, el proyecto optó por reclamar: exenciones fiscales y tributarias (a nivel municipal) para las congregaciones evangélicas; la concesión de nuevos derechos para personas evangélicas con cargos pastorales o ministeriales en el ámbito público (cárceles, hospitales, etc.); el otorgamiento de efectos civiles inmediatos a los matrimonios celebrados por pastores y pastoras, la posibilidad de una educación religiosa que le permitiera a la población estudiantil de afiliación evangélica recibir una instrucción acorde con sus creencias; y en general, toda la serie de ventajas de las que gozaba en ese entonces la institución católica (Asamblea Legislativa de Costa Rica 1998).

Antes que una igualación «hacia abajo», pensada a través del prisma de la neutralidad estatal en materia religiosa y de conciencia, el proyecto buscó una forma de compensación «hacia arriba» que le diera al sector evangélico del país un reconocimiento positivo de parte del Estado y todas las atribuciones jurídicas y sociales que hasta hoy han sido disfrutadas de modo exclusivo por la Iglesia Católica. El gran problema de este planteamiento, como bien puede observarse, es que reduce la complejidad del universo religioso costarricense a solo dos de sus manifestaciones más notorias, como si no existiesen en el panorama sociocultural otras expresiones igualmente legítimas y dignas de reconocimiento⁶⁴.

De esta forma, aunque el proyecto incluyó una crítica directa a la confesionalidad estatal, la cual es manifiesta en la justificación de la iniciativa cuando Orozco Álvarez señaló que la confesionalidad consagrada por el artículo 75 de la Constitución se trataba de un adefesio jurídico que para nada ennoblecía la gran trayectoria democrática del país ni su liderazgo internacional en la defensa de los Derechos Humanos (Asamblea Legislativa de Costa Rica 1998, 12), el fondo de la objeción no se levantó sobre una perspectiva laica, sino que defendió una ampliación limitada del reconocimiento jurídico hacia el hecho religioso.

63 En la presentación del proyecto Orozco enumeró algunos hitos sociohistóricos que a su juicio constituían logros destacables del sector evangélico costarricense y que de forma automática le hacían merecedor de los mismos derechos que entonces eran ostentados por la Iglesia Católica Costarricense. Estos logros eran: [la existencia] de «dos emisoras de radio consolidadas (una de ellas con alcance internacional); dos televisoras también consolidadas (una de ellas con alcance internacional); dos hospitales, uno de ellos de reconocida tradición en Costa Rica y muchas otras instituciones y obras sociales evangélicas de gran respeto» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 1998, 10).

64 El proyecto tiene, en este sentido, un sesgo constitutivo. Aunque en algunas de sus secciones procura reconocer la diversidad religiosa existente en Costa Rica (véanse, por ejemplo, los artículos 1 y 2), en otros se revela incapaz de nominarla de forma adecuada, pues siempre que hace alusión al sector no católico de la población costarricense, acaba subsumiéndolo en el mundo evangélico; como si todas las personas no católicas del país fuesen automáticamente evangélicas. Tal sesgo se hace evidente con particular fuerza en el papel que se le asigna a la Federación Alianza Evangélica Costarricense en varios artículos del proyecto, pues de hecho se trata de la única organización religiosa no-católica a la que se le endosan atribuciones de carácter legal y tutelar.

Desde esta perspectiva, el Estado costarricense no debía abocarse en primera instancia a garantizar las libertades fundamentales, de manera tal que cada persona ciudadana tuviese autonomía para decidir sobre su conciencia, sino que antes debía asumir un papel activo en la promoción y el sostenimiento tanto de la Iglesia Católica, como ya de por sí lo hacía desde la época colonial, como de las congregaciones pertenecientes al mundo evangélico.

Si bien, el proyecto no encontró suficiente apoyo en el Congreso, sus intenciones fundamentales se mantuvieron presentes en la agenda de los diputados evangélicos durante todo el período de estudio. A la altura del 2014, justo al final de la última legislatura del período 2010-2014, el diputado Carlos Avendaño, del PRN, impulsó, con el apoyo de 12 legisladores y legisladoras más, una versión ampliada de la iniciativa planteada por Justo Orozco en 1998. Aunque más sofisticado desde el punto de vista conceptual, el nuevo proyecto, denominado Ley para la Libertad Religiosa y de Culto (Exp. 19.099), heredó tanto el sesgo evangélico de su antecesor, como la tendencia a hacer del Estado no un garante neutral de la libertad de conciencia, sino más bien un agente benefactor de las manifestaciones religiosas institucionalizadas; en particular de las manifestaciones de tradición cristiana.

Lo interesante de esta iniciativa es que sus proponentes procuraron disimular estos sesgos de corte corporativista a partir de una argumentación inicial basada en el paradigma de los Derechos Humanos, en la defensa de la libertad religiosa y en la promoción de la libertad de conciencia en tanto derecho humano fundamental. A partir de esta estrategia discursiva trataron de visibilizar y denunciar las disparidades en materia religiosa que han prevalecido en Costa Rica a lo largo de la historia, pero sobre todo buscaron tener un respaldo sólido para sustentar sus demandas de reconocimiento jurídico-estatal. En este caso, como en el anterior, quienes concibieron la iniciativa procuraron aprovechar la denuncia legítima de las desigualdades religiosas persistentes en el país para beneficiar su causa y no precisamente para erradicar las causas estructurales de tales inequidades. Como bien puede colegirse de los artículos propuestos en el proyecto, la defensa de la libertad de conciencia que figura en la primera parte del documento es reducida a la libertad religiosa, y esta última es al mismo tiempo utilizada como excusa para la obtención de beneficios estatales, tales como: declaratorias de interés público para actividades realizadas por organizaciones religiosas cristianas; el fomento o promoción estatal de dichas organizaciones; la implicación en labores de competencia estatal; la posibilidad de recibir donaciones en numerario o en especie por parte de instituciones públicas; la plena autonomía funcional, etc. (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014a).

El sesgo evangélico del proyecto, el cual en primera instancia se presenta como defensor de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa sin más, se evidencia tanto en las exclusiones explícitas que sentencia como en el lenguaje utilizado por sus proponentes en la mayor parte del documento. En su Artículo 6, la propuesta establece la exclusión deliberada de las «actividades y entidades cuya finalidad esté relacionada con el estudio, la práctica y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos, satanismo, ocultismo,

panteísmo, astrología, esoterismo, chamanismo, brujería, hechicería, prácticas mágicas y supersticiosas de cualquier tipo, espiritistas u otras análogas, ajenas a la religión» (Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2014a, 26). Con esto, las personas que idearon la propuesta se toman la atribución, en franca contradicción con la propia justificación del proyecto, que apela a los DDHH y a la libertad de conciencia, de decidir, sin aportar criterios de peso, cuáles prácticas y creencias pueden o no merecer el favor estatal y el amparo jurídico.

La propuesta desconoce que la libertad de conciencia debe proteger a las personas, y no a tal o cual creencia o práctica en particular, y de forma correlativa zanja de modo improcedente, al menos desde el punto de vista sociológico o antropológico, cuáles prácticas y creencias de corte metafísico o espiritual deben ser consideradas religión o propias del ámbito religioso. La mayor parte de las creencias que se reprimen en el proyecto son impugnadas por su supuesta oposición al cristianismo (satanismo, ocultismo, esoterismo, brujería, hechicería, prácticas mágicas, etc.), mientras que otras, como el chamanismo o el panteísmo, son estigmatizadas desde la simple y llana ignorancia. Estas últimas exclusiones pueden entenderse como producto del más elemental desconocimiento y como un intento de decidir, a partir de una postura más propia de la dinámica propia del campo religioso que de la vida democrática y republicana, sobre los límites de lo religioso y de la libertad religiosa en general.

Sin duda alguna es lícito cuestionar las prácticas y creencias potencialmente lesivas a la dignidad humana, así como resulta válido problematizar aquellas actividades religiosas que persiguen el lucro o en las que media una transacción económica, como bien pueden ser los casos de la brujería y de las prácticas mágicas, mas no son estas las razones que se ofrecen. Las personas proponentes simplemente parten de una presunción de superioridad que le atribuye una suerte de legitimidad intrínseca al cristianismo y que impugna, en consecuencia, la existencia de las empresas de salvación independientes. De manera tal que no es la discusión seria y razonable la que motiva estas exclusiones, sino la cómoda condena a priori; descalificaciones de tipo religioso antes que éticas.

Esta arbitrariedad es reiterada por las personas redactoras del proyecto apenas un artículo después (Art. 7), cuando proponen entender por organización religiosa a «toda aquella confesión, comunidad de fe e institución religiosa, integrada por personas físicas agrupadas en una congregación, que tengan identidad de fe basada en los principios bíblicos u otros textos sagrados para cada una de ellas» (Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2014a, 26). En este caso no solo se reafirman las exclusiones ya señaladas, al mismo tiempo se pone una vez más en evidencia que la libertad religiosa que defiende la iniciativa es en realidad una forma de potenciar el peso sociopolítico de las de organizaciones cristianas. Tanto la alusión a los principios bíblicos, como la utilización de términos o expresiones comunes dentro del universo cristiano (confesión, comunidad de fe, congregación), son más que reveladores del sesgo que se ha estado tratando de demostrar en estas líneas.

Por su parte, el énfasis específicamente evangélico que subyace al sesgo comentado se encuentra difuminado de forma más o menos sutil en artículos posteriores. Por ejemplo, cuando se hace alusión, en el Artículo 8, al reconocimiento de organizaciones religiosas federadas, es decir, instancias aglutinadoras de organizaciones religiosas individuales o plurales, es obvio que los proponentes tienen en mente a la Federación Alianza Evangélica; única organización religiosa en Costa Rica que entonces tenía el perfil apuntado por el artículo. O bien, cuando al proponer la creación de un Consejo Consultivo Asesor de Asuntos Religiosos (Artículo 37) (Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2014a, 36), los postulantes le conceden a «la federación colectiva interconfesional cristiana de mayor arraigo y representatividad en el país» la posibilidad de designar a más de la mitad de las personas que integrarían la instancia; instancia que entre otras funciones tendría las de analizar la política del Estado en materia de libertad religiosa y desarrollar propuestas e informes de política pública en materia de libertad religiosa (Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2014a, 36).

A pesar de que no lo manifiesta de forma explícita, la intención que anima al proyecto no es tutelar, ni mucho menos ampliar la libertad religiosa en tanto derecho humano fundamental, sino avanzar hacia la construcción de un Estado pluriconfesional que favorezca el accionar de las expresiones religiosas institucionalizadas con mayor peso sociocultural en el país. Dentro de este esquema, tanto la Iglesia Católica como las distintas denominaciones evangélicas aglutinadas en la Federación Alianza Evangélica Costarricense tendrían que ser favorecidas con especial fuerza y ahínco.

A diferencia del proyecto presentado por Justo Orozco en 1998, esta segunda iniciativa prefirió no cuestionar ni impugnar los privilegios históricos de la Iglesia Católica. Si algo considera dañino en dichas ventajas es su carácter excluyente, no su existencia. De ahí el que sus proponentes, representantes conspicuos de los sectores evangélicos, hayan decidido abogar por una ampliación limitada de tales beneficios. Específicamente, para el momento en que se propuso este segundo proyecto de ley, los políticos evangélicos habían optado por abandonar sus antiguas críticas hacia el «privilegio católico». De manera muy cuidadosa se presentaban no como defensores de la laicidad, sino como promotores de una pluriconfesionalidad limitada; ello como una forma de no entrar en conflictos innecesarios con la Iglesia Católica y como un modo de resistir las iniciativas favorables a la conformación de un Estado laico.

1.2. Favorecimiento económico a organizaciones cristianas de beneficencia

Consecuentes con esta voluntad corporativista, abocada a mejorar de forma explícita la posición de los sectores evangélicos dentro del conjunto de la vida social costarricense, entre 1998 y 2014 los diputados evangélicos presentaron una serie de iniciativas legislativas que buscaron beneficiar con transferencias estatales a distintas organizaciones pertenecientes a este mundo religioso. La mayor parte de estas gestiones buscaron obtener autorizaciones para que instituciones como el Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU),

el Ministerio de Educación Pública (MEP), o las Municipalidades, pudieran donar terrenos de su propiedad, al fin y al cabo, terrenos estatales, a congregaciones dedicadas tanto al despliegue de labores propiamente espirituales, como a la realización de actividades filantrópicas o caritativas. Ello utilizando como argumento, en cada ocasión, precisamente los supuestos efectos benéficos de las actividades realizadas por tales organizaciones.

Entre las organizaciones que los diputados trataron de beneficiar (rara vez lo consiguieron) se cuentan: la Asociación Cristiana Cristo Vive (Exp. 13.174); la Asociación Ministerio Cristiano Jehová Rapha-Nissi (Exp. 13.354); la Asociación Ministerios de Fe y Comunión (Exp. 13402); la Asociación Cristiana Habitacional para la Humanidad de Costa Rica (Exp. 13.412); el Ejército de Salvación (Exp. 16.188); la Fundación Panecitos y Peces (Exp. 16.570); la Asociación Iglesias de Santidad Pentecostal Conferencia de Costa Rica (Exp. 16.571); la Asociación Iglesia Pentecostal de Costa Rica del Movimiento Misionero Mundial (Exp. 16.572); la Asociación Providencia la Nueva Jerusalén (Exp. 17.093); y la Asociación Cristiana de Restauración Humanitaria (Exp. 18.173). En las exposiciones de motivos de las distintas iniciativas, casi todas estas organizaciones se presentan como instituciones al mismo tiempo espirituales y de bien social, usualmente dedicadas a labores que alternan las actividades religiosas que les son consustanciales con programas dirigidos a atender poblaciones con necesidades especiales o en condiciones de particular vulnerabilidad (Ej: niños y niñas de sectores empobrecidos; personas o familias sin techo; personas con algún tipo de adicción a sustancias; personas con alguna enfermedad estigmatizante y potencialmente letal, como el VIH; etc.).

Con independencia de los fines perseguidos por estas instituciones y de los impactos sociales de su labor, los cuales pueden discutirse y juzgarse de forma positiva o negativa, debe reconocerse en estas iniciativas un intento de movilización de recursos estatales en favor de organizaciones de vocación y presencia pública, pero de naturaleza esencialmente privada; un intento por hacer que el Estado coadyuve e impulse, así sea de modo indirecto, la labor de organizaciones religiosas particulares a través de la donación de recursos (terrenos, inmuebles) obtenidos gracias a la contribución, vía impuestos, de toda la ciudadanía. El gran problema no reside tanto en la movilización de estos recursos, acción que en efecto podría llegar a valorarse legítima, sino en los criterios subyacentes a su asignación, pues hasta donde se ha corroborado detrás de ellos no existen mecanismos que garanticen objetividad, equidad, y transparencia en el proceso. Sin reglas claras, el beneficio podría convertirse en una mera arbitrariedad o en simple moneda de cambio para transacciones políticas de dudosa legitimidad democrática. En un marco de opacidad solamente podrían beneficiarse aquellas organizaciones de presunto bien social que tengan aliados o representantes en el Congreso y no todas las que tendrían las condiciones para optar, legítimamente, por la ayuda del Estado.

En términos estrictamente políticos, las gestiones corporativistas de los diputados Justo Orozco Álvarez (1998-2002; 2010-2014), Carlos Avendaño Clavo (2002-2006; 2010-2014) y

Guyón Massey Mora (2006-2010) revelan un interés por mejorar el posicionamiento socio-cultural de los sectores evangélicos del país y dan cuenta de la voluntad transaccional que anima su accionar electoral. Si bien genuino, el apoyo ofrecido por estos a las organizaciones evangélicas representa un modo de retribuir favores electorales más o menos explícitos y al mismo tiempo constituye una importante inversión a plazo. Con tales ayudas o promesas de ayuda, los partidos de orientación evangélica procuran asegurar la credibilidad de su proyecto político entre las personas que ya de por sí comparten sus causas o simpatizan con ellas, y en el mejor de los casos consiguen aumentar sus bases electorales; las cuales se componen sobre todo de miembros de la comunidad evangélica nacional.

Por otra parte, este tipo de gestiones reafirman que, según los partidos evangélicos, el Estado debe de ser un agente promotor de cierto perfil de organizaciones y actividades religiosas. Al igual que en los proyectos de ley discutidos en el apartado anterior, se procura el reconocimiento positivo del hecho religioso, así como su acogida en el plano gubernamental. Las organizaciones religiosas no solamente podrían operar con toda libertad en ámbitos que suelen ser de competencia estatal; por si fuera poco, tendrían que recibir un incentivo por hacerlo. No importaría si los métodos de tales organizaciones se corresponden con los avalados por el Estado costarricense, si responden a criterios fundamentados en evidencia científica, ni si mezclan dentro de sí fines laicos con fines de corte religioso, tal como suele suceder, por ejemplo, en los programas evangélicos que se dedican a la «restauración» de personas con alguna adicción, en donde el tratamiento médico-psicológico suele ser acompañado de adoctrinamiento religioso o de plano es sustituido por este. A través de estos programas, las organizaciones religiosas que los realizan en efecto contribuyen o pueden llegar a contribuir a paliar una problemática social creciente, pero al mismo tiempo llevan adelante una labor proselitista y evangelizadora (Míguez 2005; Olivas Hernández y Odgers Ortiz 2015; Velázquez Fernández 2016; García Hernández 2018). De manera tal que, si el Estado contribuye con estas, necesariamente favorece la propagación de determinadas expresiones religiosas.

Aún si se asume que las organizaciones evangélicas de carácter filantrópico, en efecto, generan resultados sociales positivos, benéficos al menos para algunos sectores de la población, la sociedad costarricense debería debatir si es correcto y legítimo que el Estado se implique en el soporte de tales iniciativas, o incluso, si es pertinente cederles un espacio dentro de la atención de problemáticas sociales que tendrían que ser atendidas por instituciones gubernamentales. Con este tipo de apoyos, el Estado costarricense podría privilegiar la causa de sectores particulares dentro del universo religioso, y al mismo tiempo minar las bases mismas de su propia naturaleza. Al delegar labores que le son propias, sobre todo en planos tan problemáticos para un país como la salud pública, este inevitablemente empezaría a consentir el surgimiento, y la eventual multiplicación, de frentes de gobierno no estatales y a compartir el gobierno de las poblaciones con instituciones de cariz religiosa; tal como ya lo ha hecho a lo largo de la historia con la Iglesia Católica (Picado Gatjens 1989 y 1992).

Es notable el caso de las políticas para la atención de usuarios de drogas con algún tipo de adicción esto ya sucede de forma bastante palmaria. En esta materia, el Estado costarricense ha incentivado de forma sistemática la tercerización y de la privatización de los programas dirigidos a la «prevención, el tratamiento y rehabilitación de personas con problemas asociados al consumo de sustancias psicoactivas», y dentro de esta política, le ha abierto las puertas a una gran cantidad de programas dirigidos por asociaciones religiosas (católicas y evangélicas). Mientras en el 2019, el Estado contaba con menos de diez Centros de Atención Integral en Drogas (CAID) propios para todo el país, los programas privados, financiados parcialmente con fondos públicos (La Gaceta 2015), prácticamente llegaban a la media centena; y de ellos al menos doce eran de filiación u orientación religiosa (IAFA 2019).

2. La Política como plataforma para la defensa de los valores cristianos

2.1. Afirmación explícita de la orientación evangélica del proyecto político

A lo largo del presente libro, se ha procurado mostrar de forma precisa que las agrupaciones políticas contempladas en el presente análisis son en efecto organizaciones que incorporan o que han incorporado dentro de sí importantes elementos de talante religioso. En el capítulo anterior, se demostró la existencia de esta vocación a través de documentos oficiales que los tres partidos políticos produjeron en distintos momentos de sus respectivas trayectorias y en los últimos apartados se ha complementado la demostración mediante la reseña de algunas de las acciones que fueron impulsadas por estos en el ámbito específico de la Asamblea Legislativa desde su primera participación en dicho espacio hasta principios del 2014. Gracias al primero de los exámenes, se evidenció la identidad explícitamente evangélica de los partidos en cuestión, mientras que el segundo permitió sacar a relucir una serie de iniciativas que no solo reafirman con creces esta identidad, sino que también dan cuenta de sus consecuencias prácticas; eminentemente políticas.

El presente subapartado, buscará dejar nueva constancia de los hallazgos obtenidos, mas lo hará incorporando una fuente de información de gran valor: los discursos legislativos pronunciados por Justo Orozco Álvarez y por Carlos Avendaño Calvo en el período 2010-2014. Estos discursos ofrecen la oportunidad de captar de una forma más orgánica el pensamiento de los dos personajes más importantes en la historia de los partidos políticos de orientación evangélica y de corroborar, matizar o complementar lo que ha sido revelado hasta el momento por las otras fuentes analizadas. Estos discursos tienen una particularidad que les distingue de los documentos ideológico-programáticos de los partidos y de las iniciativas de ley comentadas en los capítulos anteriores: fueron pronunciados en situaciones de disputa; por lo cual, lejos de responder a planificaciones enteramente racionales, estuvieron atravesados por la emotividad propia de la discusión política directa y por las exigencias específicas del escenario en el que tuvieron lugar. De ahí que puedan llegar a ser incluso más elocuentes en relación con un ideario que los documentos explícitamente formulados para tales efectos. En la Asamblea Legislativa, deben exponerse ideas, y a su

vez deben argumentarse, debatirse o defenderse; lo cual sucede tanto en el caso de las iniciativas apoyadas por los agentes legislativos, como en el caso de aquellas que cada diputado o diputada adversa.

Respecto tema central del presente subapartado, resulta interesante corroborar que en estos discursos también se encuentran presentes las tendencias ya localizadas a través de otras fuentes. En estos, tanto Justo Orozco como Carlos Avendaño develan, una vez más, la identidad evangélica de sus respectivos proyectos políticos, y a su vez, dejan constancia de algunas diferencias de énfasis y estilo. Ambos personajes aluden de forma constante a su ideario e identidad religiosa, sin embargo, Orozco lo hace de forma más frecuente y de un modo más explícito que Carlos Avendaño. Mientras este último evita utilizar un lenguaje marcada o excesivamente confesional, Orozco hace un uso prácticamente indiscriminado de referencias religiosas en sus discursos. Es como si uno tratara de construir sus mensajes de acuerdo con las reglas y al lenguaje del campo político, y el otro más bien quisiera trasladar léxico propio del mundo evangélico al escenario político en el que se desenvuelve.

En muchos de sus discursos, Orozco coloca a Dios, a Jesucristo y a la Biblia en el centro de la sociedad, de la política, del Partido que representa y de su propia vida. De manera recurrente, trae a colación algunas de estas figuras para justificar o defender sus posturas políticas, para referirse al origen de los problemas que aquejan a Costa Rica y al mundo, o para aleccionar a los restantes legisladores acerca de la importancia que, según él, reviste la observancia religiosa en el quehacer cotidiano de todas las personas. De hecho, varios fragmentos de su mensaje en la jornada inaugural de las sesiones ordinarias de la legislatura 2014, su primer discurso de todo el período, pueden servir para ilustrar este proceder. En este, Orozco Álvarez pone en claro, ya desde su primera alocución, el sitio que ocuparía Dios dentro de su proyecto y quehacer político, al afirmar que este «es la razón de ser del Partido Renovación Costarricense, porque cuando damos un primer lugar a Dios y a su justicia las demás cosas vienen por añadidura y Dios honra a los que le honran» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 3). Mientras que algunas líneas después, en el mismo discurso, estableció los objetivos que, a su entender, debían guiar el devenir de Costa Rica, al aseverar que:

Costa Rica es un país de paz, gracias a Dios, pero la paz debe estar enmarcada en términos de equidad, verdad, justicia y solidaridad, principios que deben ser el sello diáfano de la democracia costarricense, que no da tregua a las corrientes que no se fundamentan en los mandamientos divinos irrefutables e invariables, que han sido distintivos innegables en la tradición de nuestro pueblo y que conducen a todo ser humano a experimentar la paz genuina. Si no hay desarrollo en justicia y solidaridad no hay paz. La injusticia, la desigualdad económica y social son verdaderas amenazas para la paz que amamos los costarricenses, como también es alejarnos de Dios y sus mandamientos, despojándonos así de la sabiduría auténtica y necesaria para legislar acertadamente en las soluciones que demanda nuestro pueblo (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 4).

En este último, caso Orozco Álvarez no solamente ratifica el papel central que según él tiene, o debe tener, lo religioso dentro del acontecer social (político, económico, cultural), sino que va más allá y le presenta como la condición de posibilidad para la construcción de una sociedad más equitativa, justa y solidaria. De acuerdo con este parecer, la observancia religiosa sería una condición sin la cual resulta imposible garantizarles bienestar a las personas o tan siquiera pensar y actuar de forma precisa en aras de conseguir tal propósito, pues sin Dios, y alejados de sus mandamientos, no se podría acceder, de acuerdo con este imaginario, a la «sabiduría auténtica y necesaria para legislar acertadamente en las soluciones que demanda [el] pueblo». Y, lo mismo aplicaría en un sentido inverso: si al pueblo le va mal (o le empieza a ir mal) es porque no se encuentra cerca de los «mandamientos divinos irrefutables e invariables» que le posibilitarían alcanzar una paz genuina y duradera.

Inclusive, cuando Orozco no tiene más remedio que reconocer el carácter eminentemente social de las problemáticas que menciona en sus discursos, en última instancia acaba atribuyéndoles su origen a una suerte de maldición divina. En febrero del 2011, en medio de una discusión legislativa que pretendía decidir sobre la pertinencia o no de reforzar las penalizaciones asociadas a la violencia contra las mujeres, este indicó, con evidente pesar, que ese y otros problemas se debían a la decadencia de los valores en el país y a la pérdida del temor a Dios por parte de la población. De acuerdo con él, de esta última razón se derivaba la existencia de violencia, violaciones y de toda clase de vejámenes en la Costa Rica contemporánea (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2004b, 73). Si bien, el diputado no utilizó tal argumentación para desestimar las tesis que reclamaban una mayor protección estatal hacia las mujeres, lo cierto es que con ella sí alentó una concepción pesimista de la naturaleza y de la historia humanas, pues de acuerdo con sus evaluaciones ningún esfuerzo secular sería en sí mismo suficiente para mejorar el mundo o las relaciones sociales. Solamente las acciones guiadas por Dios y por los preceptos divinos estarían en capacidad de generar cambios verdaderamente significativos en las sociedades humanas; no así los modelos sociopolíticos y económicos, los Estados, las políticas públicas, las leyes, ni mucho menos las éticas laicas.

El principal problema que deriva de este imaginario es que tiende a interpretar el mundo en términos esencialmente dicotómicos: seguir a Dios acarrea consecuencias positivas para toda la población, mientras que no seguirlo conlleva efectos negativos para la sociedad entera. La pugna sociopolítica por antonomasia sería entonces aquella que posiciona frente a frente como adversarios a quienes viven con temor a Dios y a quienes «viven de espaldas» a este o transgreden sus preceptos. De un lado quedan todas las personas que se empeñan en construir un mundo mejor y del otro todas aquellas, las cuales con intención o sin intención, conducen a la sociedad en sentido destructivo. En este último bando entrarían tanto las personas que explícitamente reniegan de Dios, así como aquellas cuyas decisiones, actos o estilos de vida implícitamente entran en contradicción con la voluntad divina. El primero, en contraste, estaría conformado por quienes observan los mandatos religiosos.

Para Orozco se trata de una pugna entre bandos que coexisten hoy, en un mismo espacio/tiempo; y a su vez, una disputa entre una sociedad pasada que sí fue capaz de actuar con apego a los mandatos divinos y una sociedad presente que se muestra cada vez menos dispuesta a continuar con dicha tradición. De ahí el que, en su discurso inaugural en el Congreso, expresara su deseo de proteger una serie de valores cristianos que según él desde hace siglos hacen parte de la sociedad costarricense y que hoy se ven «amenazados por movimientos que van en contra de lo natural, según el mismo criterio divino plasmado en la Sagrada Escritura». De acuerdo con la valoración de Orozco, en Costa Rica:

(...) podemos ser tolerantes y respetar prácticas y formas de ser, pero ello no significa, en modo alguno, que cedamos y permitamos que culturas y prácticas extrañas nos invadan y se conviertan en espada que destruyan la sociedad construida por muchas generaciones y que hoy nos distinguen del resto de las naciones como un país de paz, con principios y valores que lo hacen ser respetado y ser destino de millones de turistas de todo el mundo.

No queremos ser conocidos por prácticas extrañas sin valores, sino por la belleza de nuestras montañas, nuestros ríos, nuestras playas, pero, sobre todo, por la belleza de nuestra gente que da muestras de amar a Dios y de guardar sus mandamientos. Todo esto es lo que podemos besar hoy, porque nuestros padres tuvieron en alto la bandera de los principios eternos, sin cuestionar su santa voluntad en beneficio de nuestra prole (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 4).

Además de las líneas de demarcación ya identificadas, en este fragmento aparece una relativa al supuesto carácter importado de las culturas y de las prácticas que, en teoría, estarían alejando al país del favor divino. Según dicho razonamiento, tales prácticas no podrían haber surgido del seno de una sociedad cristiana como la costarricense y más bien llegaron desde afuera con el fin de destruir aquello que con tanto esfuerzo y amor a Dios fue construido por diversas generaciones de costarricenses. Las tres líneas de demarcación entre un «nosotros» cristiano, y «unos otros» transgresores del cristianismo y de la bondad que este le garantiza al mundo⁶⁵ tienen, como se analizará más adelante, negativas consecuencias para la convivencia sociocultural y para la calidad de la democracia en Costa Rica; pues no solo

⁶⁵ Desde el punto de vista de la pragmática del lenguaje, estas tres líneas de demarcación dan cuenta de la forma en la que Justo Orozco Álvarez se posiciona ante el contexto sociopolítico circundante. Por medio del uso de marcadores deícticos personales (Ej: nosotros/ellos), espaciales (Ej: aquí/allá) y temporales (Ej: antes/ahora), Orozco Álvarez construye un relato especialmente afín a su visión de mundo y se separa de otras visiones y formas de vida existentes en Costa Rica. A través de esta narrativa hace transparente su particular interpretación de la realidad y al mismo tiempo incide, con afán prescriptivo, en la configuración de la moralidad valedera en el país.

le niegan legitimidad ontológica a ciertas prácticas, valores y opciones de vida, sino que al mismo tiempo les responsabilizan de los males que aquejan al país⁶⁶.

En términos prácticos, quienes se ubican en la acera del «nosotros» cristiano serían los llamados a salvar el mundo de la decadencia. De ahí el que se justifique, con total orgullo y convicción, la participación evangélica en la sociedad política y la cristianización de la política, como de forma explícita lo hace Orozco Álvarez en varias alocuciones dentro de la Asamblea Legislativa durante el período 2010-2014. En muchos de sus discursos destaca que el programa político del partido que representa toma a Dios, a la patria y a la familia como sus tres pilares fundamentales y en no pocas ocasiones la reivindica como una agrupación de principios cristianos y que lucha por defender estos postulados; Orozco incluso llegó a sentenciar, de modo vehemente, que el PRC «no se avergüenza de ser evangélico» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 161) o que él, como persona y diputado, estaba «comprometido, en primer lugar, con Dios, y, en segundo lugar, con la vida de nuestra patria y el bien de nuestro pueblo» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 162).

Si bien de manera menos explícita que los enunciados por Orozco Álvarez, en líneas generales los discursos pronunciados por Carlos Avendaño durante el período tienden a replicar algunas de las temáticas ya señaladas. Al igual que Orozco, el entonces diputado Avendaño destacó con alguna frecuencia la importancia de Dios y de los principios cristianos en la vida social, y afirmó, con similar empeño el carácter cristiano de su proyecto y de su identidad política. Sin embargo, muy a diferencia de Orozco, este procuró utilizar de manera más comedida tales referencias y también se ocupó de hacerlas pasar por el tamiz de un lenguaje más laico, político y universal. En pocas ocasiones, toma a los mandamientos divinos como criterios de autoridad para esgrimir un argumento y estratégicamente trata de desligar sus posicionamientos (no siempre con éxito, ni de modo coherente y consistente), así sean estos de un carácter moral conservador, de justificaciones religiosas.

66 Las ideologías, de acuerdo con Van Dijk (2000, 51-52), sirven «para definir grupos y su posición dentro de estructuras sociales complejas y en relación con otros grupos». Estas establecen: criterios de pertenencia y acceso al grupo, acciones típicas y objetivos, normas y valores, la posición social del grupo en relación con otros grupos, y finalmente, los recursos sociales especiales del grupo. Por este motivo, además de facilitar la identificación grupal, las ideologías son al mismo tiempo fuente de potenciales conflictos sociales, políticos y culturales.

A pesar de que, en la práctica, no todo encuentro de ideologías genera conflictividades intergrupales de gran magnitud, siempre existe la posibilidad de que la relación «nosotros/ellos» derive en antagonismos importantes. De acuerdo con la politóloga belga Chantal Mouffe (1999, 16), tal situación se «produce cuando se comienza a percibir al otro, al que hasta aquí se consideraba según el simple modo de la diferencia, como negación de nuestra identidad y como cuestionamiento de nuestra [propia] existencia». En este momento la conflictividad deja ser solamente potencial y la relación entre los grupos implicados en la interacción se transforma en una relación del tipo «amigo/enemigo». Esta relación implica, desde el punto de vista político, que ya no se verá al otro como un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar, sino como un enemigo a destruir por cualquier medio (Mouffe 1999, 16).

Así las cosas, aunque en sus discursos Avendaño igualmente menciona al cristianismo con cierta regularidad y se reivindica como defensor de los valores sustentados por dicha tradición, este fustiga de manera constante a quienes, según él, tratan de reducir su proyecto político al plano religioso. Sobre todo, muestra un particular empeño por demostrar que, si bien su opción política encuentra una importante base de apoyo entre la población evangélica del país, en realidad puede darle cabida a toda la ciudadanía. En congruencia con lo anterior, durante un discurso pronunciado al inicio de la legislatura 2012-2013, Avendaño dijo:

Muchos insisten en tildar a Restauración Nacional como un partido evangélico y esto llama a confusión a muchos costarricenses.

Nuestro proyecto político, en su fundamentación moral subyacente, se declara abiertamente cristiano, pero sin pretender llevar la fe a la política. No tenemos empacho en afirmar esto.

Creemos en la clara separación entre Iglesia y el Estado, manteniendo con firmeza los principios y valores de tradición judeo-cristiana, pero no admitimos las tesis que pretenden borrar esos valores de nuestras bases de convivencia social y para sembrar en nosotros descrédito, nos acusan de «religiosistas» o fundamentalistas. Restauración es un partido de principios cristianos, y nunca lo negaremos.

Restauración cree en los valores cristianos y nunca lo negaremos. Restauración es una opción para todos los costarricenses, no solo para un sector importantísimo de la población, como el sector cristiano evangélico.

Restauración es la opción política del noventa por ciento de los costarricenses que sostienen su adhesión a los valores y principios cristianos (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 228-229).

Como se observa, en este fragmento Avendaño no solamente intenta desmarcar a su proyecto del componente religioso que claramente le atraviesa, sino que al mismo tiempo rehúye, hasta donde le es posible, de la identidad evangélica en la que la mayoría de sus adversarios tratan, con o sin justicia, de encasillarle. Cabe recalcar, que al hacerlo no reniega por completo de los fundamentos cristianos que le inspiran, en cambio, busca hacerlos pasar por patrimonio común de la población costarricense. Con esta lógica, él ya no sería una anomalía dentro del espectro político nacional; simplemente sería un defensor de valores consustanciales a la cultura y al devenir histórico del país. Mediante el uso de esta estrategia retórica busca resguardar la legitimidad del uso público y político de los principios de inspiración cristiana y para hacerlo corre a refugiarse en la autoridad moral que supuestamente le concedería ser parte de una mayoría poblacional cristiana. Por no mencionar ya que al proceder de esta forma también le apuesta a una conveniente ampliación de su potencial base electoral.

Inclusive, cuando es posible localizar en los discursos de Avendaño un intento efectivo de encubrir el peso de lo religioso en cada uno de sus posicionamientos políticos, la realidad del caso es que, como se detallará, este no logra alcanzar con éxito el cometido. En medio de discusiones particularmente sensibles para él y para su agrupación, Avendaño hace uso de elementos propios de la tradición evangélica y se ampara en argumentos religiosos con el fin de respaldar sus acuerdos o sus desacuerdos. Por lo tanto, es falso que su proyecto político evite «llevar la fe a la política», como él mismo lo afirma. Pese a que pueda resultar veraz que «cree en la clara separación entre Iglesia y el Estado», su forma de concebir el mundo le impide separar la fe religiosa de los asuntos político-estatales.

2.2. Propagación de la moralidad evangélica y protección de los valores tradicionales

En virtud de lo expuesto, no resulta sorprendente que los diputados evangélicos dedicaran buena parte de sus esfuerzos políticos a defender principios propios de su imaginario religioso. Tal como lo demuestran muchos de los discursos pronunciados por estos durante su paso por la Asamblea Legislativa en el período 2010-2014, así como algunas de sus iniciativas de ley o de reforma de ley, por no mencionar a las fuentes citadas en otros capítulos (estatutos orgánicos; cartas ideológicas; programas de gobierno, informes de labores), las agrupaciones políticas de orientación evangélica han hecho de la política electoral, y de su paso por la Asamblea Legislativa, un medio para la propagación de la moralidad evangélica y para la protección de los llamados valores tradicionales. Para estas, la participación de la población evangélica dentro de la sociedad política tiene el propósito (o la misión) de revertir, desde las instancias de mayor incidencia en el devenir de la sociedad costarricense, una serie de tendencias culturales y morales que supuestamente estarían conduciendo a la desintegración del orden social deseable y a la decadencia moral de las personas. Los políticos evangélicos estarían librando, desde esta perspectiva, una suerte de cruzada moral en contra de aquellas fuerzas que «amenazan» con traerse abajo los cimientos en los cuales se asientan las sociedades contemporáneas.

Con frecuencia se localiza entre los discursos legislativos de Orozco y Avendaño una serie de llamados a la acción que buscan movilizar a un «nosotros conservador» presente en la sociedad costarricense, y paralelamente, presentar a los políticos evangélicos como abanderados insignes de la causa. Ya desde su primera intervención en la Asamblea Legislativa (2010-2014), Orozco Álvarez afirmó, a modo de misión, que se encontraba llamado a «defender los principios y valores que son propios de los costarricenses; (...) esos principios que desde hace siglos se han reconocido como valores cristianos y han quedado escritos en nuestra Carta Magna como testimonio fiel del ser costarricense» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 6). Mientras que Avendaño Calvo, por su parte, hizo lo propio al afirmar que Costa Rica estaba urgida de «una restauración seria y profunda en todos los órdenes vitales del acontecer nacional, una reestructuración de valores y principios» y que él, como representante de un partido inspirado en principios evangélicos, estaría comprometido a promover y resguardar «los principios cristianos que compartimos nueve de cada diez

costarricenses, [y a garantizar] que estos no sean pisoteados y desestimados como poca cosa en la construcción de las leyes de nuestro país» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 4; 7).

Dentro de esta cruzada ha destacado, como se ha visto, una defensa genérica del modo de vida cristiano que supuestamente prevalece en el país y también el resguardo enfático de la familia nuclear (patriarcal, heteronormativa), del matrimonio «tradicional» y de la vida desde el momento de la concepción. A juicio de los dirigentes evangélicos con presencia en la Asamblea Legislativa, son estas las áreas del ordenamiento social costarricense que más sufren los embates de las fuerzas que socavan los principios cristianos y que buscan crear una sociedad independiente de tales preceptos. De ahí el que Carlos Avendaño, fiel a los lineamientos ideológicos de su partido, asegurara, en varias ocasiones distintas (no siempre con las mismas palabras), que defendería al «matrimonio como la institución central de la sociedad, según la tradición cristiana» y que para él «la familia es el fundamento en la construcción de políticas públicas sobre niñez, adolescencia y juventud» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 5). O el que Justo Orozco, haya ido aún más allá, al afirmar que si Dios permitió su retorno a la Asamblea Legislativa era justamente para que hablara del «tema de la familia y del tema del matrimonio» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 27).

De acuerdo con la evaluación que entonces hacía Orozco Álvarez sobre estas problemáticas, «nuestra sociedad está sufriendo de una grave crisis en el seno de la familia», pues «hemos permitido que fuerzas extrañas a nuestra cultura y nuestros principios de fe cristiana nos alejen de los valores que encierran el concepto de la familia» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 27). A su decir:

La aceptación de otros modelos de familia dentro de nuestro esquema social pone en un grave peligro y riesgo a nuestra juventud y futuras generaciones, esto con conocimiento de causa como educador que he sido por cuarenta años. Las experiencias en otros países en este sentido son alarmantes, en algunos el cincuenta por ciento de los niños son hijos e hijas de madres o padres solos, pero especialmente de mujeres solas (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 27).

A pesar de que ni Orozco ni Avendaño acaban nunca de brindar una definición precisa de aquello que entienden por familia o por matrimonio, en varios de sus discursos se pueden encontrar atisbos de respuesta. De sus decires, se puede colegir que ambos buscan proteger y fomentar una familia de tipo nuclear, conformada por parejas heterosexuales casadas, y si es posible, procreadoras de hijas e hijos. Además, se trataría de una familia que observa y promueve los principios cristianos consagrados en la Biblia y que, por tanto, se guía a partir de la voluntad de Dios. Cualquier hogar que se aleje de estos ideales no solamente resulta motivo de lamento y conmiseración (por todos los problemas que tal imaginario asocia a la ruptura del modelo), sino también de corrección por parte del Estado. A este último le correspondería implementar políticas públicas que por un lado resguarden el tipo de familia ideal deseado por las agrupaciones políticas evangélicas y que por el otro

más bien desincentiven la reproducción de aquellos que se alejan de este. Obviamente, no se trata de un llamado a darle a la espalda a todos los hogares que se salen de molde (al menos no a los actualmente existentes), pero sí de hacer lo posible por garantizar que en el futuro todos se encuentren alineados con este. No en vano el Partido Restauración Nacional, en su Programa de Gobierno 2014-2018, afirmó que la familia «es el receptáculo fundamental para integrar la vida social», que es «la institución nuclear básica de la sociedad, según los parámetros establecidos en la tradición cristiana», y que el centro de todas las políticas estatales, y en particular de la política social debe ser «el resguardo, protección y promoción de la familia como el epicentro de la vida social» (PRN 2013, 1; 7).

Más allá del debate público que este tipo de propuestas deberían suscitar entre la ciudadanía y los actores políticos, es preciso hacer una breve disertación sobre los peligros básicos que estas encierran. Debería ser bastante evidente que al proponer e incentivar un tipo ideal de familia, los partidos en cuestión tienden a negarle legitimidad a todos aquellos hogares que no se ajustan a este y que en muchos casos les achacan responsabilidad en el proceso de desintegración del modelo imaginado. Los hogares conformados por parejas sin hijos, por parejas no casadas con hijos o sin hijos, por padres o madres solteras, no merecerían ser reconocidos con el estatus de familia y ponen en riesgo, con su mera existencia, las bases mismas de la sociedad deseada; esto por cuanto una «sociedad bien integrada, es una sociedad con familias sólidamente establecidas en lo moral, político, económico y cultural», mientras que «una sociedad patológica, es aquella que sufre destrucción y desintegración familiar generalizada» (PRN 2013, 7).

Desde la perspectiva de la presente investigación, el problema de estas valoraciones no reside necesariamente en la preocupación que expresan respecto del bienestar de las familias, sino más bien en la estrechez a partir de la que juzgan sobre el deber ser de estas expresiones sociales. No es lo mismo preocuparse por el bienestar de todas las familias existentes que afanarse por garantizar que todas «corrijan el rumbo» y confluyan en un modelo idealizado.

Dentro de este imaginario, tan disruptivas son las parejas que no se unen en sagrado matrimonio, como las que hacen de la violencia un *modus vivendi*. Tan problemáticos son los hogares en los que reina la irresponsabilidad, como los que viven al margen de los principios bíblicos. En estas evaluaciones, tienden a entremezclarse preocupaciones válidas con juicios de valor que para nada se ajustan a la creciente diversidad sociocultural que atraviesa hoy a la sociedad costarricense. Hacer esfuerzos por mejorar el bienestar de los hogares no tendría por qué pasar por una recristianización de la institución familiar, como pretenden hacerlo los políticos evangélicos, sino por la creación de políticas públicas en materia socioeconómica, educativa y sexual que tomen en cuenta las necesidades de los hogares actualmente existentes y las problemáticas que en ellos sobresalen.

A través de la lectura de una iniciativa de ley presentada en la Asamblea Legislativa en octubre del 2010 por Rita Chaves Casanova, del Partido Accesibilidad Sin Exclusión (PASE), Carlos Avendaño Calvo, del PRN, Justo Orozco Álvarez, del PRC, y por otros 13 diputados y diputadas más, es posible constatar que a la hora de proponer políticas específicas para incidir en el devenir de las familias, los diputados evangélicos tuvieron que dejar a un lado su retórica religiosa e incorporar, en cambio, un lenguaje más neutral e informado de las problemáticas que entonces afectaban a los hogares costarricenses realmente existentes.

En dicho proyecto, denominado Ley de Protección Integral a la Familia (Exp. 17.887), los proponentes repiten algunos de los lugares comunes propios de la agenda conservadora en torno a la defensa de la familia, no obstante, se cuidan de justificar sus argumentos y motivos con ideas explícitamente religiosas. En este, la familia aparece como el fundamento central de la sociedad, se exalta la figura del matrimonio heterosexual y se recalca con frecuencia la importancia de los hijos en la dinámica familiar, pero en principio no se restringen los alcances de la ley a un único tipo de familia (no parece haber discriminación en ese sentido). El proyecto expresamente persigue que todas las familias tengan derecho a: dinámicas libres de violencia; trabajo digno e ingresos justos; salud plena y seguridad social; entornos vitales seguros y dignos; una educación con igualdad de oportunidades; armonía y unidad; honra, dignidad e intimidad; recreación, cultura y deporte; igualdad; protección y asistencia social; bienestar físico, mental y emocional; plena autonomía para decidir libre y responsablemente el número de hijos; la protección del patrimonio familiar; el cuidado y atención de sus miembros adultos mayores; orientación en el afianzamiento de la relación de pareja (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014a, 4-5).

Pese a que resulta evidente que en varios puntos la propuesta se encuentra dirigida a perpetuar o a reanimar la reproducción de un modelo familiar compuesto por parejas heterosexuales y procreadoras de hijos e hijas, esta tiene el atino de proponer el reconocimiento de derechos que podrían coadyuvar a mejorar las condiciones de vida de todas las personas que habitan en el país. Casi todos los derechos que se enumeran en el proyecto deberían ser disfrutados por toda persona, sin importar la naturaleza ni la composición del hogar al que pertenezca, o bien, si esta forma o no parte de un hogar. Por supuesto, esta posibilidad debería implicar, asimismo, no ya un esfuerzo por hacer que los hogares se mantengan unidos a toda costa, como parecen quererlo quienes se declaran guardianes de la «familia tradicional», sino también la posibilidad de disolver aquellos vínculos familiares y afectivos que resulten lesivos para el bienestar, la integridad y los derechos de las personas.

A pesar de su lenguaje neutral y sus buenas intenciones, el proyecto comentado sin duda alguna amerita una amplia discusión social. Requiere de una discusión que problematice, por un lado, el concepto de familia a la luz de la realidad cotidiana de un país como Costa Rica, en donde la diversidad en la composición de los hogares parece ser la norma antes que la excepción, y por el otro, el objeto y la pertinencia de las propias políticas públicas en materia de familia. De acuerdo con el punto de vista defendido en este libro, al Estado

le corresponde garantizar o fomentar el bienestar integral de las personas y de los hogares, mas no le compete favorecer, ni mucho menos prefigurar, un modelo específico de familia. Antes, este tiene la obligación de dirigir sus esfuerzos hacia todos los tipos de familia existentes y de propiciar que estos sean tan igualitarios, democráticos y armoniosos como resulte posible. Con estos principios claros, la acción estatal se realizaría desde una perspectiva más realista y eficaz, a su vez, evitaría caer en la impropia estigmatización de las familias que, por decisión o por accidente, no encajan en el modelo ideal de familia que muchos grupos particulares tienen mente.

El énfasis que el proyecto pone en favor de la figura de matrimonio heterosexual, de los hogares biparentales, de la concepción de hijos e hijas, fácilmente puede hacer que las instancias gubernamentales se olviden de la existencia efectiva de otros modelos igualmente legítimos y dignos de protección.

2.3. Oposición a la autonomía moral, sexual y reproductiva

Si bien, es posible encontrar matices en los posicionamientos morales de los actores políticos de orientación evangélica, la tendencia dominante en tales posturas es una actitud de cariz más bien beligerante, en no pocas ocasiones intransigente y francamente violenta. La defensa de la familia y del matrimonio tradicionales de dichos actores no se concentra propiamente en la identificación de las problemáticas sufridas por los hogares costarricenses y por sus respectivos miembros, sino en la persecución encarnizada de prácticas y de sectores presentes en el territorio nacional y en el combate de la creciente autonomía moral, sexual y reproductiva que hoy encarnan y/o reclaman como derechos muchas personas en el país. Al menos en los discursos legislativos, es posible identificar que, según estos políticos, las principales amenazas para la familia y el matrimonio no son aquellas que comprometen su bienestar material, emocional, o psíquico, sino la diversidad sexual y el aborto. A pesar de que no desconocen la existencia de las primeras problemáticas, estas en general quedan relegadas por la constante alusión que en los discursos se hace a las amenazas identificadas.

En los discursos de Justo Orozco, por ejemplo, se evidencia una tendencia a responsabilizar a la homosexualidad, y a las personas que la practican, de todo tipo de problemáticas sociales y de la disrupción misma del orden social. Resulta bastante usual encontrar en ellos caracterizaciones y juicios sobre la homosexualidad que la tachan de práctica extraña para la sociedad costarricense o ajena a esta, o bien, de práctica antinatural, patológica, pecaminosa o francamente contraria a la voluntad de Dios. Defender a la familia y al orden social cristiano que presuntamente tuvo el país, y que ahora se pierde paulatinamente, consistiría, según la perspectiva de Orozco Álvarez, en impedir principalmente el avance de prácticas como la homosexualidad o en extirpar su presencia dentro del ambiente sociocultural. En una de sus alocuciones en el Congreso (legislatura 2010-2011), Orozco expresó que observaba con preocupación «grupos extraños, con convivencias sociales particularmente

opuestas a nuestra forma de ser» y enseguida justificó su postura al decir que, si bien no los discriminaba ni perseguía, «mal haríamos [como sociedad] en asumir un papel permisivo ante ellos», para luego rematar su punto al conminar a las personas homosexuales «a reencontrar el camino que la ley natural nos ha fijado a los hombres y mujeres en esta tierra de preservarla para bien de la humanidad y de las futuras generaciones» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 28).

Por supuesto, estos decires no se detuvieron en un simple juicio sobre la homosexualidad en sí, además, Orozco hizo un esfuerzo por enmarcar sus valoraciones dentro del ámbito general de la defensa de la familia y de los valores tradicionales. De manera muy enfática y con un gran sentido de urgencia, este afirmó que no podía quedarse «callado ante esta gran amenaza para nuestro pueblo» y que como «cristiano creía en el fortalecimiento de la familia y en el sagrado sacramento del matrimonio». Posteriormente, señaló que solo un «pueblo con fe y respeto de sus principios y valores» podía salir «adelante de los retos que este mundo [de] hoy nos plantea», y justo al final del discurso invitó a las y los legisladores a unirse «por la lucha de la familia costarricense» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 28). Con este tipo de argumentos y de llamados, Orozco Álvarez trató de hacer cuanto estuvo a su alcance para frenar cualquier iniciativa de ley que tuviera por intención reconocer los derechos de las personas sexualmente diversas o que procurara asumirlas como personas dignas de reconocimiento ontológico. De esta forma, la negación de esta legitimidad se convirtió en uno de los principales objetivos políticos de la fracción legislativa del PRC durante el cuatrienio 2010-2014.

A partir de una actitud francamente lesiva de la dignidad humana, Orozco frecuentemente utilizó el foro legislativo para vilipendiar a las personas sexualmente diversas y para afirmar que estas, al reivindicar sus derechos, pretendían quitarle a la gran mayoría de costarricenses el privilegio de vivir o de construir un país modelo; un país en donde «reine la paz, la armonía, la felicidad», y en donde por supuesto, cada persona tenga la suerte de desenvolverse en el seno de una «familia heterosexual» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 42). A través de esta caracterización Orozco no solamente reafirmó su intención de negarle toda legitimidad ontológica a las personas sexualmente diversas, sino que de plano las presentó como un obstáculo para la paz, la armonía y la felicidad en el país; o, en otras palabras, como enemigas de la patria y de sus intereses. Con lo cual queda en evidencia que, de acuerdo con su particular imaginario, la diversidad es enemiga del orden, mientras que el monismo moral, por el contrario, es la única garantía de este. Ideales como la dignidad humana o la convivencia social quedan así borrados del horizonte aspiracional de estos políticos de Cristo.

Orozco Álvarez ratificó estos posicionamientos a través de plataformas de mayor proyección pública o mediática, como la prensa escrita, y, de hecho, procuró plasmarlos en proyectos de ley concretos o de canalizarlos mediante la participación en comisiones clave dentro de la Asamblea Legislativa. En al menos un par de entrevistas periodísticas, el entonces

diputado de la República reafirmó su animadversión hacia la homosexualidad, calificó a las personas homosexuales como pecadoras (Loaiza 2012) y reiteró su intención de entorpecer cualquier iniciativa de ley que buscara equiparar las relaciones de pareja entre personas del mismo sexo con el «matrimonio heterosexual» (Loaiza 2012), también afirmó que no era correcto igualar las defensa firme de valores que él, como diputado evangélico, llevaba a cabo con intolerancia o con homofobia (La Nación 2012); e incluso llegó a decir, en esta misma lógica de razonamiento, que en Costa Rica no existía ni la «discriminación real contra [las personas] homosexuales» ni la homofobia (La Nación 2012). Todo ello justo después de haber arremetido no ya únicamente en contra del reconocimiento legal de las uniones entre personas del mismo sexo, sino también contra el otorgamiento de derechos tan fundamentales para una pareja como el aseguramiento familiar ante la Caja Costarricense de Seguro Social (La Nación 2012).

En el plano práctico, más allá de lo meramente discursivo, Orozco procuró plasmar su feroz defensa del matrimonio «tradicional» a través de la oposición a cualquier iniciativa que pretendiera «socavarle» y mediante la presentación de un proyecto legislativo que buscó elevar, a rango constitucional, el carácter heterosexual de dicha institución. Desde la primera legislatura de su segunda diputación, Orozco, junto con Carlos Avendaño y 11 diputados y diputadas, presentó un proyecto (Exp. 17.886) que pretendía modificar el artículo 52 de la Constitución Política de Costa Rica para que se leyera del siguiente modo:

Artículo 52.- El matrimonio, es la unión de un hombre y una mujer que descansa en la igualdad de derechos de los cónyuges y la base esencial de la familia. Con excepción de la unión de hecho pública, notoria, única y estable, por más de tres años, entre un hombre y una mujer que posean aptitud legal para contraer matrimonio, no podrá otorgarse a otro tipo de uniones los mismos efectos patrimoniales del matrimonio⁶⁷(Asamblea Legislativa de Costa Rica 2010, 11).

Como se observa, aprobar una reforma de esta naturaleza habría implicado cerrarle las puertas, de forma cuasi definitiva, a cualquier iniciativa que tuviera por fin extender la «aptitud legal para contraer matrimonio» a cualquier persona mayor de edad, sin importar su sexo o el de su pareja, y al mismo tiempo habría sido una forma de negarle cualquier legitimidad y reconocimiento legal a toda unión entre personas del mismo sexo; pues la redacción propuesta les clausuraba tanto la posibilidad de contraer matrimonio civil, como la de ejercer los derechos asociados a una unión de hecho. Todo ello bajo el argumento de que existe una familia verdadera, adecuada a la naturaleza humana, constituida por la unión de un hombre y una mujer, y que tiene por función primaria proporcionarle a

⁶⁷ La redacción por modificar reza: Artículo 52.- El matrimonio es la base esencial de la familia y descansa en la igualdad de derechos de los cónyuges.

la sociedad sus futuros miembros y garantizar la perpetuación de la especie (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2010, 8).

Si bien este tipo de iniciativas no prosperaron en la Asamblea Legislativa, Orozco Álvarez y sus aliados en el Congreso sí tuvieron éxito a la hora de bloquear los intentos que algunos diputados y diputadas hicieron por legislar en favor del reconocimiento jurídico de las uniones entre personas del mismo sexo. Gracias a una alianza política que a principios del 2012 acercó a legisladores y legisladoras del entonces oficialista Partido Liberación Nacional (PLN), el Partido Accesibilidad Sin Exclusión (PASE), Restauración Nacional y Renovación Costarricense en torno a la obtención del control sobre el Directorio legislativo, Orozco alcanzó el apoyo suficiente para ser nombrado presidente de la Comisión permanente especial de Derechos Humanos. Esta comisión, entonces tenía a su cargo dictaminar un Proyecto de Ley de Sociedades de Convivencia (Exp. 17.668) que perseguía proteger el vínculo familiar construido por personas sexualmente diversas, sin necesidad de recurrir a la figura del matrimonio para alcanzar el propósito.

Desde el momento en que asumió la presidencia de dicha Comisión, Orozco Álvarez dispuso de todos los esfuerzos a su alcance para acelerar la tramitación del proyecto y su respectivo dictamen; cosa que consiguió hacer apenas cuatro días después de haber entrado en funciones (primer día de sesiones), cuando él y tres diputados más (Adonay Henríquez del Movimiento Libertario, Jorge Angulo del Partido Liberación Nacional y Luis Aiza, también del PLN), votaron de forma negativa la iniciativa y con ello se encargaron de archivarla (Agüero 2012b). Increpado por la celeridad con la que se había realizado el trámite, Orozco únicamente atinó a señalar que así se lo solicitaron los compañeros que adversaban la propuesta (Agüero 2012b), mas no entró a detallar los nombres de estas personas, sin embargo, se podría suponer que se refería a los aliados que le permitieron ocupar la presidencia de la Comisión y un sitio en el Directorio Legislativo; es decir, las bancadas del PASE, del PLN y del PRN. Con lo cual se evidencia que, en algunas ocasiones, los diputados evangélicos solamente fueron los actores visibles de una tendencia conservadora que ha estado presente en los posicionamientos de casi todos los partidos políticos costarricenses a lo largo de los últimos lustros.

Es oportuno mencionar que, si hasta ahora el análisis se ha centrado en la figura de Justo Orozco Álvarez, y menos en la de Carlos Avendaño Calvo, del PRN, es porque el primero atacó con mucho mayor énfasis y frecuencia que el segundo las reivindicaciones de derechos basadas en la diversidad sexual. Si bien Avendaño Calvo exhibió posicionamientos muy similares a los de Orozco en esta materia, este no se mostró tan incisivo al expresarlos como su excompañero de partido. En su lugar, Avendaño concentró sus energías en combatir el aborto en todas sus posibles manifestaciones, la implementación en el país de la técnica de Fecundación In Vitro y la entrada en vigencia, en el año 2012, de los «Programas de educación para la afectividad y sexualidad integral» confeccionados por el MEP. En este caso, los esfuerzos de la fracción unipersonal del PRN en el Congreso se dirigieron a frenar

iniciativas de ley y políticas públicas relacionadas con la vivencia autónoma de la sexualidad y del propio cuerpo.

Lo anterior resultó especialmente notorio en las discusiones relacionadas con el restablecimiento en el país de la técnica de Fecundación in Vitro (prohibida por la Sala Constitucional de Costa Rica en el año 2000), en donde Avendaño Calvo se mostró en el Congreso como un diputado Provida y contrario a la práctica del aborto en cualquiera de sus posibles expresiones y causales. Este adversó todas las iniciativas de ley que, desde agosto del 2010, se presentaron en la Asamblea Legislativa con el fin de regular la materia, bajo el argumento de que la técnica era en sí misma abortiva, pues implicaba el descarte o la eliminación de embriones. A partir de esta lógica Avendaño Calvo adversó tanto la «Ley sobre Fecundación In Vitro y transferencia embrionaria» (Exp. 17.900) presentada por el Gobierno de la República, en octubre del 2010, como la «Ley marco de Fecundación In Vitro» (Exp. 18.824) presentada ante el Congreso por el exdiputado Luis Fishman Zonzinski en julio del 2013; pues según él, ambas atentaban, en igual forma y proporción, contra el derecho supremo a la vida (Arrieta 2013). Al defenderse, en junio del 2013, de las voces que trataban de deslegitimarlo por sus posicionamientos alrededor de la materia, Avendaño Calvo detalló del siguiente modo su principal argumento:

Restauración Nacional se opone a la técnica de la fertilización in vitro, porque atenta claramente contra la vida humana; es una técnica abortista. Se ha querido decir que este proyecto es para facilitar que las parejas con problemas de procreación natural tengan hijos, pero esto no es cierto, falso. Yo celebro que las parejas constituidas como familias responsables y serias tengan hijos y los eduquen en forma adecuadamente.

Pero aquí hablamos de desechar la vida, hablamos de legalizar una forma de aborto. No hablamos de chayotes o papas, hablamos de niños, de niñas, de seres humanos, y no lo dice solo la religión que al parecer es algo que les incomoda a nuestros opositores, les estorba eso.

Lo que dice, con toda solidez, la ciencia, y expertos y académicos como el doctor Alejandro Leal, investigador y docente de la Facultad de Biología de la Universidad de Costa Rica, o el doctor Rodrigo Álvarez, académico y especialista en bioética y química clínica, han dado argumentos científicos de peso para afirmar que la fecundación in vitro es abortiva.

El día que el grado de desarrollo tecnológico permita que esto no sea así, que no mueran o sean congelados miles de niños y niñas, de seres humanos no nacidos con este procedimiento, ese día estaremos de acuerdo, ese día lo apoyaremos (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 435).

La argumentación articulada por Avendaño Calvo en este fragmento llama la atención no tanto por la defensa de la vida humana desde el momento de la concepción, como por la alusión que hace a la ciencia en tanto criterio de apoyo. Con esto, Avendaño Calvo trata de hacer ver que la ciencia y la religión pueden llegar a conclusiones similares a partir de

premisas de distinta naturaleza epistemológica, y de forma paralela busca conseguir que su posicionamiento no sea descartado *a priori*, menos subestimado, por estar informado de criterios de tipo religioso. De hecho, es común encontrar en los discursos legislativos del entonces diputado un uso mancomunado de la ciencia, de la religión y de los Derechos Humanos para justificar la legitimidad de su defensa a ultranza de la vida.

Aun cuando es plausible que pueda tratarse esta de una simple estrategia retórica de Avendaño Calvo para otorgar una mayor potabilidad a sus argumentos dentro del Congreso⁶⁸, tampoco puede descartarse que sea parte de una convicción auténtica. Después de todo, como se ha comprobado en otras latitudes, los sectores fundamentalistas no siempre reniegan de toda ciencia posible, sino estrictamente de aquella que no coincide con sus formas de interpretar el mundo o que, de alguna manera, las compromete⁶⁹. En muchos de sus discursos, los diputados evangélicos demuestran una importante confianza en la ciencia, mientras en otros tantos esta confianza queda relegada por su propensión a preferir la religión como principal fuente de codificación moral e interpretación de la existencia.

Si bien, no es este el espacio apropiado para comprobar o falsear los argumentos esgrimidos por Avendaño en contra de la FIV, ni mucho menos para explicar los pormenores

68 De acuerdo con Vaggione (2009, 34), en los últimos años ha ocurrido un «desplazamiento en las principales argumentaciones utilizadas por el activismo religioso conservador para oponerse al avance los derechos sexuales y reproductivos». Las justificaciones de tipo secular, tanto científicas como legales, se han convertido en eje de las intervenciones públicas del activismo religioso conservador en América Latina. Para el autor, se trata de una suerte de «secularismo estratégico» que ya no defiende las posturas religiosas tradicionales a partir de referencias a Dios, a lo sagrado a la Biblia, o las doctrinas oficiales, sino mediante resultados de investigaciones científicas y argumentos bioéticos y legales.

Vaggione ve el proceso como una manifestación de la heterogeneidad propia del activismo religioso conservador latinoamericano (Vaggione 2012, 69). En este libro, en cambio, se entiende como un indicador del carácter eminentemente secular de los escenarios y de los lenguajes políticos contemporáneos. Es este carácter secular el que obliga a los actores religiosos politizados a adoptar narrativas no-religiosas para posicionar, defender y legitimar sus posturas.

69 En Estados Unidos, por ejemplo, los sectores evangélicos conservadores, y el evangelicalismo en general, mantuvieron, durante los siglos XVIII y XIX, una relación esencialmente positiva con la Ilustración y con el pensamiento científico-racional que era promovido por esta. De acuerdo con Marsden (1991, 128), para mediados del siglo XIX «los evangélicos, tanto científicos como teólogos, pensaban que habían descubierto una síntesis inexpugnable entre fe y razón»; pues el razonamiento y el quehacer científicos entonces imperantes en la nación estadounidense no solo evitaban, como tendencia, la confrontación con la fe cristiana, sino que dejaban espacio dentro de sí para muchas de las ideas cristianas.

Por este motivo, argumenta el autor, la reacción evangélica al darwinismo, a partir de la década de 1860, fue mucho más ambivalente de lo que sugiere la historia más estereotipada; pues, aunque varios líderes conservadores señalaron una serie de problemas para reconciliar el cristianismo con la teoría propuesta por Darwin, otros (igual de conservadores) propusieron formas de superar estos problemas (Marsden 1991, 135-136).

La disputa encarnizada entre los sectores religiosos conservadores con la teoría de la evolución se configuró, como posición hegemónica, varias décadas después, a inicios del siglo XX; una vez que los idearios religiosos empezaron a ser sistemáticamente expulsados de la práctica científica y de la academia estadounidense. En este momento los liderazgos conservadores dentro del mundo evangélico dejaron de ver al darwinismo como una simple teoría biológica y lo reconocieron como toda una concepción naturalista de la existencia que en efecto representaba una amenaza para la religión (Marsden 1991, 144-149).

técnicos de este procedimiento, pues esto van más allá de los alcances del presente libro, es importante hacer referencia a la dimensión ética que atraviesa a este tipo de discusiones. Tal como sucede en casi todas las sociedades del orbe, las temáticas que involucran a la vida humana suelen despertar las más diversas polémicas político-morales y rara vez son resueltas mediante simples disputas técnicas. Esto aplica especialmente en las discusiones que a lo largo de la historia han tratado de determinar no solamente el momento en el que comienza la vida de un ser humano, sino el tratamiento que tendría que dársele a este ser en las distintas etapas de su desarrollo. Se trata de discusiones en las que ninguno de los bandos en disputa está dispuesto a ceder en sus puntos de partida y en los que cada cual hará lo imposible por comprobar la validez de su posicionamiento. Para ciertos sectores religiosos, que algunas personas dentro de la comunidad científica ubiquen a la fecundación como el momento del inicio de la vida humana es razón suficiente para hablar de la existencia de una persona humana merecedora de todos los derechos que son considerados inherentes a tal entidad⁷⁰, mientras que, para personas más afines a las éticas de corte laico, con la fecundación únicamente se estaría ante una persona humana en potencia, no ante una persona propiamente tal.

De hecho, para esta última posición no es la fecundación (unión de gametos) el proceso que ofrece, desde una perspectiva científica, la posibilidad de una persona, sino el momento en el que el cigoto se posiciona en el endometrio (anidamiento), lo cual ocurre 14 días después de la fecundación⁷¹. Sin embargo, en cualquiera de los dos casos es inusual que estas posturas conciban al cigoto como una persona o como un ser susceptible de ser tratado como tal. Estos estadios de la vida no tendrían tal rango y tampoco gozarían, por tanto, de los derechos que se consideran intrínsecos a la persona humana. Podrían disfrutar de protecciones jurídicas y consideraciones sociales especiales, mas no tendrían el mismo

70 Carlos Avendaño siempre procuró apoyarse en criterios científicos afines para adversar la implementación de la Técnica de Fecundación in vitro en Costa Rica. Particularmente útiles le resultaron, para tales efectos, las posiciones públicamente expresadas por el biólogo genetista y catedrático de la Universidad de Costa Rica, Alejandro Leal Esquivel, para quien el cigoto era un ente con plena dignidad humana y la FIV una técnica lesiva de tal dignidad.

71 Tal fue la tesis que se impuso en el caso *Artavia Murillo y otros (Fecundación in vitro) vs. Costa Rica*. Después de un análisis de las pruebas y argumentaciones presentadas durante el proceso, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) razonó de la siguiente forma: «(...) la prueba científica concuerda en diferenciar dos momentos complementarios y esenciales en el desarrollo embrionario: la fecundación y la implantación. El Tribunal observa que solo al cumplirse el segundo momento se cierra el ciclo que permite entender que existe la concepción. Teniendo en cuenta la prueba científica presentada por las partes en el presente caso, el Tribunal constata que, si bien al ser fecundado el óvulo se da paso a una célula diferente y con la información genética suficiente para el posible desarrollo de un “ser humano”, lo cierto es que si dicho embrión no se implanta en el cuerpo de la mujer sus posibilidades de desarrollo son nulas» (CIDH 2012, 60).

trato que merecen las personas⁷²; y esta es una conclusión que los denominados sectores Provida, defensores de la vida desde el momento de la fecundación, no están dispuestos a admitir de ninguna manera.

A pesar de que parten de premisas distintas y arriban a conclusiones disímiles, ambas posturas derivan, con similar ímpetu, efectos prácticos de sus respectivas visiones sobre la cuestión. Más allá de determinar cuándo comienza la vida humana, estas tratan de definir cómo y de qué formas debe tratar la sociedad a las distintas etapas por las que atraviesa, o podría atravesar, esta vida a lo largo de su desarrollo. Esta es una tentativa en la que no solamente intervienen criterios de tipo científico, sino también morales, éticos, jurídicos, sociales, filosóficos y teológicos. Se trata, en última instancia, de una disputa política en la que, al menos en principio, todos los sectores sociales tendrían o deberían tener derecho a participar. De ahí el que los reclamos de Carlos Avendaño Calvo en la Asamblea Legislativa deban ser escuchados con atención.

Ahora bien, lo que no resulta lícito desde ningún punto de mira es que Avendaño, valiéndose de su derecho a participar en el debate, pretendiera hacer prevalecer su posición a partir de la imposición; como si solo sus criterios fueran válidos o como si todos los sectores de la sociedad tuvieran que suscribirlos. Avendaño se rehusó a entrar en el debate desde el momento mismo en el que, sin siquiera haber entrado los proyectos sobre la FIV a la Asamblea Legislativa, este ya había anunciado que adversaría y bloquearía cualquier iniciativa de ley que procurara reestablecer la práctica de la técnica en el país. Pese a que en reiteradas ocasiones este trató de presentar su posicionamiento como una defensa democrática de los procesos legislativos, que según él se habían violentado a la hora de tramitar los dos proyectos presentados durante el período, la evidencia demuestra que siempre tuvo la intención de bloquear la implementación del procedimiento. Así lo prueban las más de 132 mociones que para marzo del 2011 ya le había interpuesto al primero de los proyectos (presentado por el gobierno de Laura Chinchilla en agosto del 2010) (Díaz 2011), las más de 800 que para diciembre del 2013 le había endosado al segundo de ellos (presentado en julio del 2013) (Sequeira 2013), y las intransigentes declaraciones que brindó en distintas etapas del proceso. En estas declaraciones, Avendaño Calvo advirtió, por ejemplo, que todo proyecto sobre la materia chocaría de frente con su oposición (Díaz 2011). A todas luces, se trató de una postura a la que poco le importó el debate democrático y la posición que pudieran tener las otras bancadas dentro de la Asamblea Legislativa.

72 La Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) determinó, de nuevo en el caso *Artavia Murillo y otros (Fecundación in vitro) vs. Costa Rica*, que el artículo 4 de la Convención Americana [Derecho a la Vida] no era aplicable a la vida surgida de la mera unión de gametos (CIDH 2012, 61).

Cabe recordar, en tanto hecho contextual relevante para esta discusión, que las iniciativas legislativas que buscaron reanimar la FIV en el país no estuvieron necesariamente animadas por una convicción del gobierno de turno, ni de la fracción oficialista dentro del Congreso, sino debido a la presión que, desde agosto de 2010, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos empezó a ejercer sobre el Estado costarricense para que reanimara la técnica y compensara así a las familias que desde el año 2000 habían quedado imposibilitadas de acceder a ella; al menos en el país. Esta presión motivó una reacción, si se quiere tardía y forzada, por parte del gobierno de Laura Chinchilla y también despertó la oposición de los defensores a ultranza de la vida desde la fecundación; entre los cuales destacó Carlos Avendaño, del Partido Restauración Nacional. En este contexto, se presentó la primera de las iniciativas de ley para regular la FIV, y en él se dieron, asimismo, los primeros bloqueos sistemáticos a la implementación de la técnica en Costa Rica; bloqueos que derivaron en un desacato de las recomendaciones y plazos brindados por la CIDH, y que hicieron que esta última elevara el caso hasta la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en julio del 2011. Lo que vino después es ya conocido en el país; en noviembre del 2012 la CIDH falló en contra del Estado costarricense y le ordenó (CIDH 2012, 114-115):

(...) adoptar, con la mayor celeridad posible, las medidas apropiadas para que quede sin efecto la prohibición de practicar la FIV y para que las personas que deseen hacer uso de dicha técnica de reproducción asistida puedan hacerlo sin encontrar impedimentos al ejercicio de los derechos que fueron encontrados vulnerados en la presente Sentencia. El Estado deberá informar en seis meses sobre las medidas adoptadas al respecto, de conformidad con el párrafo 336 de la presente Sentencia.

(...) regular, a la brevedad, los aspectos que considere necesarios para la implementación de la FIV, teniendo en cuenta los principios establecidos en la presente Sentencia, y debe establecer sistemas de inspección y control de calidad de las instituciones o profesionales calificados que desarrollen este tipo de técnica de reproducción asistida. El Estado deberá informar anualmente sobre la puesta en vigencia gradual de estos sistemas, de conformidad con el párrafo 337 de la presente Sentencia.

(...) rendir, dentro del plazo de un año contado a partir de la notificación de esta Sentencia, un informe general sobre las medidas adoptadas para cumplir con la misma.

De esta manera, durante la discusión de la segunda iniciativa de ley, presentada ante el Congreso por Luis Fishman Zonzinski, la urgencia ya no estaba animada por las recomendaciones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, sino por una sentencia en firme de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En cualquiera de los dos escenarios, y sin importar el contenido real de los proyectos que le pusieran al frente, Avendaño siempre bloqueó, de forma efectiva, todo intento de regular la materia. Para hacerlo ciertamente se aprovechó de errores en la tramitación de las iniciativas y se valió, por otra parte, de aquellos mecanismos que les permiten a los legisladores entabrar los proyectos en el

Congreso. En otras palabras, procuró hacer prevalecer su criterio a toda costa; por encima de la voluntad de las restantes bancadas (con toda su diversidad de posicionamientos, claro está) y de la propia orden de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Aunque respetable, la defensa a ultranza de la vida desde el momento de la fecundación hizo que Avendaño pasara por encima de cualquier otro criterio posible para dirimir la legitimidad o no de la FIV e incluso provocó que este invitara a las autoridades gubernamentales a desacatar el fallo de la Corte. Nada importó el contenido de la sentencia, los derechos a los que esta aludió a la hora de justificarse, la diversidad de voces que demandaban la aplicación de la técnica en el país, ni la libertad de conciencia que cada quien podría aplicar para decidir si alguna vez la utilizaría o no; simplemente prevaleció el afán de imponerle a todos los sectores de la sociedad una de las tantas interpretaciones posibles acerca del inicio de la vida humana y del tratamiento que esta debería recibir.

Bien cabe destacar que ya desde antes de que entrara en discusión la FIV, el PRN venía haciendo esfuerzos por evitar la implementación de cualquier procedimiento que, de acuerdo con la visión de la agrupación, pudiera lesionar la protección de la vida humana desde el momento de la fecundación. Con esta bandera se opusieron a la práctica del aborto y al derecho de las mujeres a decidir, pero también a la regulación en el país de los anticonceptivos de emergencia («píldora del día después») (La Nación 2005). De hecho, durante la gestión de Guyón Massey como representante del partido en la Asamblea Legislativa (2006-2010), este presentó un proyecto de ley que pretendía instaurar la celebración en el país del «Día Internacional del Niño por Nacer» (Exp. 16944); día en el cual se realizarían «actividades por medio del Ministerio de Educación en los centros educativos, con el fin de hacer conciencia sobre el aborto y las secuelas negativas que genera en las mujeres este tipo de prácticas», y con la intención de «enseñar sobre el derecho de la vida humana y dar a conocer las diferentes etapas de crecimiento del niño dentro del vientre» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2008, 5).

Lo irrefutable, incluso cuando Carlos Avendaño se empeñó en ocultar sus motivaciones religiosas, es que en el fondo estos posicionamientos constituyeron un nuevo intento de regular la vivencia de la sexualidad, de las moralidades y del cuerpo humano (especialmente en de las mujeres) a partir de visiones antropológicas de matriz cristiana; en este caso evangélico-pentecostales de orientación fundamentalista. Si bien, Orozco no le dedicó tantas energías como Avendaño a las disputas que se generaron alrededor de la FIV, una de las razones que este dio para oponerse a la regulación de la técnica durante su último paso por la Asamblea Legislativa puede ilustrar el peso de lo religioso en estos posicionamientos. Al justificar su oposición al proyecto 17.900, Orozco Álvarez manifestó que:

(...) por respeto a los que no tienen voz, por respeto a los principios cristianos de amor al prójimo y de respeto al semejante, por respeto a los estatutos y mandamientos que ordena la Biblia cumplir, por respeto a Dios y para no generar maldición a este país, a mi vida y a mi familia,

por la destrucción de vidas humanas, por respeto a esta nación no puedo votar esta iniciativa favorablemente (Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2014b, 115).

A diferencia de Avendaño, Orozco no tiene problema alguno en reconocer acá que su defensa de la vida desde el momento de la concepción y sus posturas ético-políticas en la materia derivan en forma directa de su peculiar posicionamiento religioso. En este caso, la mezcla entre política y religión resulta más que evidente: las leyes civiles se aprueban o desaprueban en función de leyes de carácter religioso; no hacerlo puede acarrear maldición (¿castigo divino?) a toda la población, mientras que hacerlo más bien puede ser garantía de armonía y bendición para el país (¿favor divino?). De este imaginario derivan posturas éticas (más bien morales), propuestas de política pública, propuestas de ley y en general toda una estrategia política abocada a regular o modelar los comportamientos, las corporalidades y de las subjetividades de todas las personas que habitan un territorio; en este caso el costarricense⁷³. Lo inadmisibles para las agrupaciones como Renovación Costarricense o Restauración Nacional es que, al menos en temas morales y sexuales, pueda existir una gubernamentalidad estatal laica, o bien, una vivencia autónoma de la sexualidad, de la moral y del cuerpo.

De hecho, esta tendencia se hizo particularmente visible al final del período analizado, cuando Avendaño Calvo, en su última legislatura como diputado, arremetió contra las guías y programas de sexualidad y afectividad que empezaron a ser implementadas por el Ministerio de Educación Pública en el año 2012. Estas las combatió dentro del plenario legislativo, por considerarlas contrarias a los valores cristianos y por ser portadoras de un «humanismo sexual» que en lugar de incentivar prácticas como la «fidelidad, el matrimonio o la abstinencia», fomentaba la aceptación del «sexo en grupo, de las relaciones sexuales con personas del mismo sexo y de la promiscuidad» (Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2014c, 343). Más allá del contenido de los programas, la principal molestia de Avendaño es que este se haya construido sobre la base de un humanismo secular y no sobre los principios de la tradición cristiana; decisión a la que calificó de imposición arbitraria y antirreligiosa. Para una postura como esta, es válido educar a la niñez y a la juventud en una religión particular, mas no resulta lícito, desde ningún punto de vista, hablarles del sexo desde una

73 La politización de lo religioso por la vía electoral puede ser interpretada como una práctica orientada a ampliar el campo de acción e influencia del poder religioso sobre la vida de las personas a través de la utilización de técnicas de poder propiamente estatales. Los actores religiosos que se han politizado electoralmente con el fin de influir en el funcionamiento del Estado (en la creación de políticas públicas y legislación) estarían buscando utilizar las tecnologías de gobierno propias de la institucionalidad estatal para «conducir la conducta» de una población entera, en este caso la costarricense, y no ya únicamente el comportamiento de sectores acotados de la sociedad.

perspectiva amplia, realista e informada de criterios científicos, así como de lo que acontece en el «mundo de la vida»; un mundo cada vez más plural, complejo y legítimamente diverso.

3. Posicionamiento ante la cuestión social

Muy a pesar de la fama derechista que algunos sectores sociopolíticos les han atribuido a los partidos políticos de orientación evangélica, la realidad del caso es que estos han tratado de presentarse como ofertas político-electorales «moderadas»; al menos en los planos relativos al funcionamiento de la economía y al papel que debería jugar o no el Estado y la acción política dentro de ella. A lo largo de su trayectoria política, los partidos en cuestión no han favorecido una total liberalización de la economía (o de los mercados), ni tampoco han promovido un marcado fortalecimiento de la acción estatal sobre el plano económico. Antes, han procurado reconocer las bondades y limitaciones de ambas posibilidades, y, en consecuencia, han defendido su complementariedad como necesaria. Se ha tratado de una posición fundamentalmente centrista, en la cual ha prevalecido la legitimación plena de las bases que sustentan la economía capitalista (propiedad privada, libertad de empresa, economía de mercado, etc.) y en la que también ha estado presente el reconocimiento positivo a la intervención del Estado y a los mecanismos redistributivos que este puede desarrollar como forma de paliar las disparidades socioeconómicas entre los distintos sectores de la población, de proveer oportunidades para las personas, de compensar a los sectores empobrecidos, o de proteger actividades económicas consideradas de interés para el bienestar de Costa Rica.

A pesar de tratarse de una postura insuficientemente desarrollada (tanto en el plano ideológico como programático) por los partidos de interés para esta investigación, esta se puede localizar, con distintos énfasis, en los proyectos políticos impulsados por cada uno de ellos desde sus inicios hasta el año 2014. Con la excepción del pionero Partido Alianza Nacional Cristiana, que como se explicó en el capítulo precedente dio un giro hacia la derecha del espectro político casi al final de su ciclo, las restantes agrupaciones en general se mantuvieron cercanas al centrismo ideológico durante todo el período de estudio. Al menos así lo evidencian los documentos ideológicos-programáticos que fueron producidos por estas a lo largo del tiempo (estatutos orgánicos, cartas ideológicas, planes de gobierno, etc.).

El presente apartado se propone mostrar que, al menos en líneas generales, tal tendencia estuvo también presente en las intervenciones legislativas realizadas por Justo Orozco, del PRC, y Carlos Avendaño, del PRN, durante su último paso por el Congreso de la República, entre mayo del 2010 y mayo del 2014. Estas intervenciones permitirán observar no solamente la coherencia y la persistencia temporal del posicionamiento aludido, sino también su concreción en la práctica política efectiva; aquella concerniente a la disputa, al contraste de ideas en un tiempo sincrónico dado.

En varias de sus alocuciones en el Congreso, tanto Orozco como Avendaño lanzaron importantes críticas al modelo de desarrollo entonces imperante en el país. Al menos para su juicio, este había demostrado ser incapaz de generar bienestar para las mayorías y de distribuir equitativamente los beneficios creados por el crecimiento económico. Para Justo Orozco, por ejemplo, este indeseable resultado era el producto de una visión política que había privilegiado la idolatría al mercado «como la solución a los grandes problemas económicos» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 5) y que de forma concomitante había desplazado a lo social y Dios como los centros que debían ser «de todo el quehacer humano» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 5). Para él, este modelo dominante en el país, al que explícitamente identificó con el nombre de neoliberalismo, operaba a partir de principios utilitaristas y totalmente alejados de principios humanistas como la solidaridad o la justicia social; razón por la cual defendió la necesidad de convocar a una Asamblea Constituyente a través de la cual pudiera redefinirse el pacto social vigente en el país, y con él, «el modelo político, económico y social que quiera la mayoría del pueblo costarricense» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 5).

A partir de ese razonamiento, Orozco Álvarez criticó políticas públicas y proyectos gubernamentales impulsados por el liberacionista Oscar Arias Sánchez en su segunda administración; proyectos entre lo que destacó el impulso del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos (conocido popularmente como TLC), la apertura de telecomunicaciones asociada a este, y el debilitamiento concomitante que, según él, el acuerdo comercial habría generado en la seguridad alimentaria del país. De acuerdo con su particular evaluación de la realidad nacional, el modelo de desarrollo hegemónico en la Costa Rica contemporánea estaba yendo en contra del ideal que motivó a los constituyentes de 1949 y de los principios esencialmente solidarios que los inspiraron a la hora de fundar la llamada Segunda República; de ahí su excitativa a repensar o renovar el contrato social vigente.

El posicionamiento de Carlos Avendaño, por su parte, no se alejó demasiado de lo planteado por Orozco en diversos tramos del período. Este no solamente compartió con el primero la crítica al modelo de desarrollo imperante, sino que de hecho se decantó, en varias oportunidades, y de forma mucho más explícita que Orozco Álvarez, por un «Estado de bienestar, solidario, efectivo, que permita el crecimiento económico y el desarrollo humano» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 219), y si bien se cuidó de hablar de neoliberalismo, este sí fue enfático al afirmar que no creía «en la solidaridad por medio de una mano invisible del mercado, que es muy buena para empujar el lucro pero muy mala para sostener la solidaridad» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 219).

Como se observa, en los discursos de ambos personajes la solidaridad aparece como un pilar fundamental de los imaginarios y proyectos políticos propulsados por los partidos de orientación evangélica. De hecho, ambos asocian este principio directamente con enseñanzas propias del cristianismo y ello les permite, en plena concordancia con su proceder religioso, reivindicarlo con especial ahínco. Esta vinculación es particularmente evidente en

la postura asumida por Carlos Avendaño, para quien su proyecto se levanta sobre una ideología denominada cristianismo social; a la cual define como una «doctrina de solidaridad y entrega para con el prójimo, fundamentalmente para con el más necesitado» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 4). De hecho, en agosto del año 2010, al justificar su apoyo a la «Ley de identificación de medicamentos para personas ciegas» (Exp. 16.469), Avendaño Calvo afirmó que su voto favorable al proyecto no respondía únicamente a la bondad intrínseca de la iniciativa discutida, sino en primera instancia al principio básico de solidaridad cristiana que animaba el accionar político de su agrupación; principio que a su decir estaba consagrado, como se ha tenido ocasión de constatar, en la Carta Ideológica del Partido.

El gran problema con estos posicionamientos ideológicos reside, como se indicó en el capítulo anterior, en su escasísimo desarrollo conceptual. Tanto en los discursos legislativos como en la documentación ideológico-programática oficial de los partidos Restauración Nacional y Renovación Costarricense, la exposición de ideas es generalmente reduccionista y superficial. En general, estas se comparten al modo de grandes consignas sin mayor contenido programático y sin mucha claridad o sofisticación ideológica; casi como si hubiesen sido concebidas de forma ocurrente. Ello, como también se ha indicado, no solamente dificulta identificar con total precisión la ubicación ideológica de los partidos en cuestión, sino que de hecho ha conducido a sus integrantes a comportarse, en más de una ocasión, de forma más bien ambigua; al menos ante los ojos críticos de las personas que les observan desde afuera.

A pesar de dichas ambigüedades, es posible identificar en los discursos de Orozco Álvarez y Avendaño Calvo algunos elementos que sustentan la preferencia de estas agrupaciones por un proyecto país solidario; en este proyecto ciertamente tendría cabida la economía de mercado, como ya se ha anotado, pero también habría espacio para la acción estatal dirigida a construir bienestar poblacional. Ello se refleja, de modo bastante ilustrativo, en las evaluaciones que estos personajes hacen acerca de la naturaleza y el rol del Estado, y particularmente en las posiciones que asumen alrededor de temas tan diversos y complejos como la política en materia educativa, la seguridad social y la política agroalimentaria en el país.

En la última de las temáticas, por ejemplo, tanto Orozco como Avendaño hacen evidente no solo su predilección por un Estado capaz de estimular y de proteger la producción agrícola nacional a través de incentivos y de préstamos preferenciales, a su vez, llevan adelante toda una apología de la práctica agrícola y de las personas que se dedican a ella. En múltiples ocasiones, durante su segundo paso por la Asamblea Legislativa, Orozco Álvarez manifestó su deseo de que Costa Rica se retractara de sus decisiones a nivel económico y abocara nuevamente sus esfuerzos hacia el sector primario de la economía. Además de interceder por un regreso «a nuestras raíces y a la producción», el entonces diputado del PRC alentó la iniciativa de obligar a los bancos estatales a dedicar el 35 o el 40 por ciento de su quehacer financiero anual al fortalecimiento de la producción agrícola en territorio costarricense

(Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 88). Avendaño Calvo, por su parte, se atrevió a ir todavía más allá y afirmó que si bien las personas dedicadas a la actividad agrícola eran «fundamentales para el desarrollo social y económico del país, estas se encontraban desprotegidas y olvidadas desde hace ya bastantes años» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 424). Después de atribuirle la culpa de esta realidad a las políticas adoptadas por los gobiernos de las últimas tres décadas, Avendaño enumeró las medidas que debían tomarse para corregir el rumbo. De acuerdo con su parecer:

El Estado debe promover mejores condiciones para quienes se dedican a trabajar la tierra, para que más cantidad de personas y en mejores condiciones puedan producir el alimento que requieren los costarricenses, día con día. El Estado costarricense debe de delinear políticas que vengán a fortalecer la práctica de la agricultura para poder revertir lo que en estos últimos años ha estado sucediendo que cada vez, más personas que su actividad está en la agricultura la dejan para ocuparse de otras cosas y como un resultado lógico se tiene una menor producción y esto lógicamente que lleva a otros escenarios a tener que importar, a tener que buscar otros mercados para abastecer el nuestro.

Por lo tanto, urgen políticas en el Estado para fortalecer la agricultura y para que, en lugar de disminuir, aumente el número de personas dedicadas a la agricultura, especialmente ante el reto que afronta nuestro país y la humanidad en general de producir alimentos para garantizar la seguridad alimentaria de una población en aumento, menos tierras y con la amenaza del cambio climático (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 424).

A pesar de su falta de claridad programática, en la alocución de Avendaño sobresale la ya señalada apología de la actividad agrícola y de forma paralela aparece la idea de un Estado con capacidad de incidir en el funcionamiento y en la configuración de la economía. Dentro de este imaginario, la pérdida de primacía en el país del sector primario no habría respondido a fatalidad económica alguna, sino a una desatinada política económica que de hecho amenazaba la seguridad alimentaria de la población. De este posicionamiento, se colige la creencia en un Estado interventor y capaz de alentar con sus acciones u omisiones el rumbo económico del país y modelo de desarrollo presente en este.

Para Avendaño Calvo el destino del agro costarricense no debe de dejarse exclusivamente en manos del mercado o de los intercambios comerciales a nivel internacional, sino que tiene que responder, al menos en primera instancia, a consideraciones eminentemente estratégicas y humanitarias. El objetivo principal, como él mismo lo afirmó, consistiría en asegurar la provisión de alimentos para la población costarricense en tiempos de cambio demográfico, de retraimiento de la frontera agrícola y de transformación o amenaza climática.

Si bien, Justo Orozco Álvarez fue mucho menos explícito que Avendaño Calvo en sus apreciaciones alrededor este tema en particular también manifestó preocupación por la seguridad alimentaria del país. En un par de ocasiones se refirió a la desarticulación del agro como un problema para la «cuota alimentaria» nacional y expresó su deseo de revitalizar

la labor del Consejo Nacional de Producción (CNP); institución que fue un puntal de primer orden dentro del proyecto histórico de tipo de desarrollista que fue impulsado por Liberación Nacional después de la guerra de 1948⁷⁴ (Solís Avendaño 1992, 327-328). En uno de sus discursos en la Asamblea Legislativa, Orozco apuntó que soñaba con la existencia de «una garantía de la producción agrícola nacional, donde tuviéramos asegurada la independencia alimentaria de Costa Rica» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 99) y añoró, al mismo tiempo, la época en la que existían los estancos abastecidos por el CNP, en donde, según él, «los pobres tenían la opción de ir a comprar barato los alimentos [y] los granos básicos» y se estabilizaban, asimismo, «los precios de la canasta básica de todos los costarricenses» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 99). En el fondo, es manifiesta una añoranza por el proyecto de sociedad que se empezó a configurar en Costa Rica desde los años 40 del siglo pasado y que acabó de perfilar su rumbo a partir del ascenso hegemónico del reformismo de orientación socialdemócrata que fuera impulsado por el heterogéneo bando triunfante en la Guerra Civil de 1948.

Esta preferencia por un Estado con capacidad de intervenir en el devenir general de la sociedad y de asegurar mínimos de bienestar a toda la población, lo dejan también patente, como se mencionó, en intervenciones relacionadas con la seguridad social y con la política educativa costarricense. Dichos ámbitos de realidad social de Costa Rica son valorados, por Orozco Álvarez y Avendaño Calvo, en términos positivos y son presentados como verdaderos patrimonios o baluartes del desarrollo de esta nación. En un contexto sociopolítico en el que se puso sobre la palestra pública una gran discusión sobre el estado institucional (financiero y administrativo) de la Caja Costarricense de Seguro Social (CCSS), tanto Orozco como Avendaño, y en especial este último, lanzaron excitativas vehementes a defender el sostenimiento de la institución y a propiciar su fortalecimiento.

Resulta particularmente ilustrativo de este posicionamiento en favor de la seguridad social, el mensaje que compartiera, en abril del 2011, Carlos Avendaño con sus colegas legisladores(as) a propósito de la situación de crisis que ya entonces se cernía sobre la CCSS y que se empezaba a divulgar a través de los medios de comunicación nacionales. Al respecto de esta crisis, Avendaño Calvo señaló:

74 Pese a que el Consejo Nacional de Producción (CNP) tuvo sus orígenes directos en la Ley N° 110 de 1944, justo en el apogeo gubernamental del llamado caldero-comunismo, su figura y sus atribuciones se delinearón con plena claridad después de la guerra civil; primero mediante el Decreto N° 160 de la Junta Fundadora de la Segunda República, en 1948, y posteriormente a través de la ley N° 2035 de 1956; ley que le otorgó al Consejo rango de instituto autónomo del Estado costarricense. De acuerdo con el sociólogo Manuel Solís Avendaño (1992, 327-328), el Consejo de Producción fue «originalmente pensado [por los liberacionistas] como una superinstitución que tenía la tarea de apoyar la producción agrícola e industrial, coordinar la oferta y demanda de bienes diversos, controlar los precios de los artículos básicos y las materias primas; (...) este debía intervenir en la comercialización y la distribución, sin sustituir la iniciativa privada».

(...) es preocupante lo que está pasando con la Caja del Seguro Social, y yo quisiera, quizás, en un esfuerzo y en un deseo que los señores y las señoras diputadas me prestaran atención un momento, porque no podemos dejar pasar lo que está sucediendo.

Yo aquí tengo una serie de recortes de los diarios de los últimos días, incluyendo hoy, donde hay títulos como el siguiente: Salud exige a Caja Costarricense de Seguro Social resolver fallas en clínicas y hospitales; un editorial de La República: Pérdidas de dinero asfixian a la Caja; un artículo de opinión: La Caja del Seguro Social tocó fondo; un editorial de La Nación dice: Comisión de Notables en la Caja y después también un campo pagado de la Unión Médica Nacional, donde señala la crisis que hay en la Caja Costarricense de Seguro Social.

(...) quiero hacer referencia a este «campo pagado» por la Unión Médica Nacional; dice: Crisis en la Caja Costarricense de Seguro Social: Un llamado a la reflexión para la presidenta de la República. No podemos seguir callados ni ocultar más nuestra profunda preocupación por la seria crisis que enfrenta la institución más emblemática e importante de Costa Rica, nuestra Caja Costarricense de Seguro Social (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 119).

Además del llamado urgente a la acción, sobresale en estos fragmentos del discurso un juicio bastante favorable acerca del papel que para Avendaño tenía entonces la CCSS en la vida nacional; apreciación que aparecería en algunos otros discursos, pero que, al igual que en otras temáticas, no sería nunca acompañada de propuestas de solución claras ni concretas. De nuevo en este caso, hay declaraciones de principios e intenciones, mas no aportes realmente dirigidos a atacar las causas de la crisis que atravesaba la institución en aquella época ni tampoco posicionamientos que pudieran ayudar a entrever las responsabilidades que, en el proceso, deberían asumir los distintos sectores y actores sociopolíticos del país.

Y lo mismo puede decirse de la posición asumida por Justo Orozco, quien a pesar de haber manifestado su aprecio por la CCSS y de realizar un llamado tanto a patronos como a trabajadores para enfrentar la crisis y sanear las finanzas de la institución, optó por convocar a una concertación que se enfocara en buscar «soluciones y no culpables». Este tímido llamado de hecho no le impidió afirmar, con temeridad, que «algunos extranjeros se [estaban] valiendo de la benevolencia de nuestro sistema social de seguridad en materia de salud» y que, por lo tanto, había que «que tener cuidado [de localizar] por dónde [andaban] las fugas» (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 124).

Lejos de ser anomalías en el ideario político, y en la visión mundo promovida por los partidos de orientación evangélica, las indefiniciones, ambigüedades y contradicciones, que ponen en entredicho el compromiso de estos con la solidaridad y la justicia social, más bien han sido vicios constitutivos y recurrentes de su práctica política. Al carecer de un ejercicio intelectual sistemático, la ideología de estas agrupaciones es propensa a reproducir, de forma inercial, elementos propios del «sentido común político» que flota en el ambiente sociocultural del país y resulta constantemente influida, asimismo, por las ofertas políticas

con mayor fuerza dentro del campo político-electoral. Precisamente, esto último ha llevado a dichas agrupaciones a evitar grandes confrontaciones con los llamados partidos políticos tradicionales y a flexibilizar sus intrínsecamente endebles posturas para alcanzar acuerdos con estos.

No obstante lo anterior, que de hecho es muestra de la complejidad inherente a todo proyecto político, es posible reafirmar que, al menos como tendencia, tanto Orozco como Avendaño trataron de mantenerse apegados al «centrismo político» que se ha retratado a lo largo del libro; un centrismo que por definición ha estado influido por el talante general de la cultura política en el país, la cual, desde mediados de la década de 1980, ha conocido una inclinación progresiva, no siempre perceptible⁷⁵, hacia la derecha económica, y que de forma conveniente se caracteriza por su profusa vaguedad.

La preferencia por un Estado patrocinador del bienestar social vuelve a quedar de manifiesto en el apoyo que ambos personajes le brindaron a la educación pública, durante el período aludido en Costa Rica. Tanto el uno como el otro se mostraron preocupados por el deterioro que entonces padecía esta educación (sobre todo en términos de calidad e infraestructura) y se manifestaron en varias ocasiones a favor de su fortalecimiento. Esto último resultó patente en el impulso que ambos le dieron al proyecto de reforma constitucional cuya aprobación, en mayo del 2011, hizo que la inversión estatal en materia educativa pasara del 6 al 8 por ciento del Producto Interno Bruto. Al justificar su voto favorable al proyecto, Justo Orozco Álvarez dejó bien asentada su afinidad con el impulso estatal de la educación que recién se había fortalecido. Al respecto manifestó:

(...) el día de antier fue un día muy feliz para Costa Rica en el cual, pues, se le ha dado poca publicidad, pero, de verdad, que aprovecho este momento para decirles que el Partido Renovación Costarricense, como es su obligación, ha votado favorablemente por la reforma al artículo 78 de la Constitución Política para que la educación se fortalezca.

En nuestro partido estamos convencidos plenamente de que la mejor fuente de inversión es la educación, sabemos que mayor promedio de escolaridad la población de nuestro país logra una mejor calidad de vida permitiendo, a su vez, una mejor repartición de la riqueza.

75 Para Mora Salas (2008), el proceso de ajuste ha tenido en Costa Rica, a diferencia de otros países de la región, un carácter heterodoxo y gradualista. A juicio del autor, este se ha caracterizado por mezclar medidas de corte neoliberal típicas de este tipo de procesos en América Latina, con políticas neo-intervencionistas que de alguna manera han servido para suavizar la dureza de las primeras. Desde su perspectiva, si esto ha ocurrido de tal forma no es tanto por una falta de compromiso de las élites económicas con la agenda neoliberal, sino porque la dinámica política e institucional de un país con tradición democrática como Costa Rica, así lo ha dictado. Un contexto de ese talante ha obligado «a los reformadores a negociar el ritmo del proceso de cambio y ejecutar medidas compensatorias» de distinta índole (Mora Salas 2008, 70).

Por eso, podemos afirmar que la educación es la mejor herramienta para combatir y reducir las desigualdades, los costarricenses hemos comprendido que la educación es el motor de movilidad social más importante, a través de la educación promovemos oportunidades y aumentamos las expectativas de la lucha contra la pobreza, al invertir más en educación ampliamos la cobertura de nuestro sistema educativo y aspiramos a que se dé una mayor formación a nuestros jóvenes. Una mejor educación permitirá a nuestros jóvenes enfrentar los nuevos retos que plantea un mundo más competitivo dando un salto que garantice a la sociedad costarricense un futuro social y económico de calidad (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014b, 12)

En este fragmento, nuevamente se aprecian preocupaciones inspiradas en los principios de solidaridad y justicia que tanto Orozco Álvarez como Avendaño Calvo dijeron defender en varios de sus discursos, a su vez son notorias apreciaciones que indican el papel que estos le atribuían entonces a la educación pública en el devenir nacional. Esta es presentada fundamentalmente como un medio para la repartición de la riqueza, para la disminución de la desigualdad y para la potencial superación de la pobreza; de ahí el que se le apoyara de forma cuasi irrestricta. Carlos Avendaño de hecho expresó, en plena consonancia con los decires de Orozco Álvarez, que la educación constituía «la mejor herencia que podemos dejar a nuestros niños y a nuestras niñas» y que Costa Rica tenía que dar señales claras de no escatimar recursos en la materia (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 19). Acto seguido, Avendaño Calvo alertó sobre las deficiencias que afectaban al sector, entre las cuales citó la exclusión educativa estructural a la que se enfrentaban, año a año, cientos de jóvenes de todo el país y el gran rezago en infraestructura que acusaban muchas zonas del territorio nacional, y lanzó un llamado para corregir estas con la mayor brevedad posible.

Según lo analizado, la claridad de estos posicionamientos en favor del fortalecimiento de la educación no solo estuvo influida por una genuina convicción, sino que fue en parte facilitada por el clima de generalizado apoyo que tuvo entonces el incremento en la inversión educativa dentro de la Asamblea Legislativa. Al estar amparado por la mayor parte de las bancadas (la oficialista entre ellas), para los diputados evangélicos fue más sencillo defender sus posturas con decisión y convencimiento. Para hacerlo no tuvieron que entrar en conflictos con el partido de gobierno ni con las agrupaciones que entonces ejercían una labor de oposición más beligerante; antes, más bien encontraron una oportunidad idónea para expresarse con comodidad y para hacer valer sus idearios o principios.

Resulta especialmente interesante el posicionamiento que asumió Avendaño Calvo respecto del financiamiento estatal hacia las universidades, pues muy al contrario del prejuicio que ha retratado a su partido político como un enemigo de la universidad pública, este en realidad se mostró como un vehemente propulsor del sostenimiento del presupuesto para la educación superior pública. Al justificar su apoyo al Contrato de Préstamo N.º 8194-CR, suscrito por el gobierno de la República y el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, en noviembre del 2012, con el fin de aportar hasta doscientos millones de dólares al mejoramiento de la educación superior en el país, Avendaño Calvo presentó ante el

plenario legislativo una serie de puntos que le situaron como fiel adalid de las universidades. Entre otras cosas, señaló que:

En los últimos años, se ha generado en el país una discusión relacionada con el financiamiento de la educación superior pública, sobre todo en el contexto de las negociaciones del Fondo Especial para la Educación Superior (FEES).

Como todos sabemos, las universidades públicas se financian, en una proporción fundamental, del fondo señalado.

Para nosotros, Restauración Nacional, la educación superior estatal, de calidad y accesible para todos los costarricenses, es un eje programático capital.

Restauración Nacional cree en las universidades del Estado, no sólo por lo que representan para los costarricenses, sino por el enorme peso que tienen para el desarrollo nacional.

Pero hablemos de los números. Debido a la aguda crisis fiscal del Estado costarricense, las negociaciones relativas al FEES han sido sensibles para las universidades y el gobierno.

Lo cierto es que la falta de recursos está golpeando el desarrollo de las universidades del Estado, pero nos parece en Restauración Nacional que los costarricenses y el Gobierno tenemos que tener claras nuestras prioridades de desarrollo.

Entendemos que las universidades deben considerar las realidades económicas y fiscales del Estado. Pero sabemos que el tema del financiamiento para la educación en este país, es prioridad.

Por ello, en su momento instamos al gobierno para que sostuviera un crecimiento del FEES según los parámetros históricos de dicho instrumento financiero y apoyamos la negociación que hoy se traduce en el préstamo que discutimos.

Se trata de un monto de 200 millones de dólares para desarrollar proyectos de mejora sustantivos en las universidades del estado, de manera equitativa entre las cuatro, con el fin de fortalecer este bastión de nuestro desarrollo social y económico.

Se trata de recursos para neutralizar el rezago de inversión que estos centros han sufrido en cuanto a infraestructura, equipamiento y capacitación del recurso humano.

Además, se promueve con estos recursos, el fortalecimiento del sistema nacional de innovación y desarrollo en ciencia y tecnología del país, elemento central para mejorar nuestro desarrollo humano.

Por esto, Restauración Nacional les dice sí a las universidades estatales, al desarrollo, a la educación. Y con mucha ilusión apoyamos la aprobación de este contrato de préstamo (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2014c, 433-434).

No solo se ratifica el apoyo a la educación superior, también vuelve a destacar el importante papel que estos políticos, y en particular Avendaño Calvo, le atribuyen a la educación dentro de la vida del país y del desarrollo nacional. El compromiso, al menos en esta ocasión (en realidad no se tiene acceso a ningún otro hecho que lo ponga en entredicho), llegó hasta tal punto que ni siquiera la consciencia sobre la complicada situación en materia fiscal del país hizo que Avendaño considerara la posibilidad de comprometer o de disminuir

la inversión en educación pública superior. Puesto a decidir entre la sanidad fiscal de corto y mediano plazo, y los aportes al desarrollo históricamente producidos por las universidades públicas en el país, Avendaño Calvo se decantó con transparencia por los segundos. De acuerdo con su decir, la inversión en educación debía ser tratada como un punto y aparte en las discusiones públicas; es decir, como un aspecto del desarrollo nacional que debía mantenerse incólume a pesar de las circunstancias o del estado de las finanzas estatales.

A manera de cierre: hacia una interpretación global del fenómeno

El presente libro, procuró demostrar que la politización evangélica en Costa Rica ha estado muy lejos de ser una anomalía. Esta solamente podría presentarse de tal modo ante un imaginario que ignore el peso que históricamente ha tenido el factor religioso dentro de las estructuras burocrático-estatales costarricenses (y, por tanto, dentro de los mecanismos de ejercicio del poder), y la dimensión política que atraviesa de forma connatural al propio fenómeno religioso. Tal como fue demostrado, en Costa Rica el cristianismo, sobre todo de matriz católica, ha sido tanto una fuente generadora de identidades y sensibilidades culturales e individuales, como un dispositivo de cohesión, consenso, coerción e incluso dominación política. En efecto, este ha participado, de modo protagónico, en la conformación general de la cultura nacional y ha sido partícipe, de forma paralela, del control o de la regulación de las poblaciones que ha sido impulsada por los llamados poderes civiles.

Si bien, dentro del campo religioso es posible constatar una antigua, mas no siempre abierta, disputa entre distintas manifestaciones del cristianismo, lo cierto es que las expresiones existentes han tendido a confluír, así de sea de modo inconsciente, en varios aspectos. La presente investigación, ha procurado hacer ver que aún a pesar de los conflictos que a lo largo del tiempo se han dado entre la iglesia católica y las denominaciones protestantes (más bien evangélicas), estas últimas absorbieron, durante su proceso de desarrollo, la mentalidad de cristiandad que fue introducida al país por el catolicismo; una mentalidad que, desde tiempos de la colonia, ha solido asumir como normal, incluso natural, que la religiosidad institucionalizada se inserte en las estructuras estatales con la intención de que estas le sirvan de caja de resonancia y de plataforma para ejercer su labor evangelizadora.

Esta continuidad entre las dos experiencias (la católica y la evangélica) se puede apreciar tanto en la relativa comodidad con la que ambas han asimilado las imbricaciones entre política y religión, y principalmente, en el interés compartido de convertirse en el fundamento de justificación última de toda la organización sociocultural. Tanto la una como la otra, en diferentes momentos de la historia costarricense y de su propia trayectoria cultural, hicieron manifiesta su intención de aprovechar las plataformas estatales para ejercer una influencia determinante sobre el campo religioso y sobre el ámbito global de la cultura.

La diferencia entre una y otra, sin embargo, es que mientras el catolicismo tuvo asegurada tal pretensión desde los inicios de la empresa colonial en el «Nuevo Mundo», las

denominaciones evangélicas la adquirieron paulatinamente y en condiciones sociocultural y jurídicamente adversas. Para asumirla con toda propiedad, estas debieron hacerle frente a: la resistencia del catolicismo, que, por supuesto no estuvo dispuesto a compartir su sitio de privilegio con otras expresiones religiosas, así fuesen estas de ascendencia cristiana; la cada vez más secularizada sociedad costarricense; e incluso, a las propias orientaciones teológicas que las influyeron en sus comienzos. Mientras ocuparon una posición de total subordinación dentro del campo religioso del país, estas no pudieron, o quisieron, hacerse notar dentro de las instancias de mayor poder societal, tampoco asumieron, en concordancia, una teología política que los inspirara a entrar de forma decidida en tales lides.

Cabe recordar que las versiones más conservadoras dentro de las denominaciones evangélicas, entre las cuales destacan las pertenecientes al denominado pentecostalismo clásico, acogieron en sus tempranos inicios, y durante una buena parte de su despliegue histórico, una interpretación del mundo de tipo dualista que les conminaba a establecer, por una parte, una separación cuasi radical entre los asuntos mundanos y los celestiales (al estilo de las dos ciudades agustinianas), y a asumir, por otra parte, una actitud de *fuga mundi* que dirigiría sus esfuerzos hacia la consecución de la salvación en el más allá y que les llevaba a denostar la «ciudad mundana» o el mundo secular. Se trataba de una teología que en parte derivaba de orientaciones ya presentes en la amplia historia del cristianismo (Dussel 2012), pero que ante todo era producto de las adversas condiciones sociales (políticas, económicas, étnicas, culturales) que sustentaron la aparición de las expresiones religiosas más conservadoras dentro del mundo protestante entre el último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

Al menos en el caso costarricense, hubo que esperar varias décadas desde la llegada de las primeras misiones evangélicas de corte conservador, a finales del siglo XIX, para que al menos una parte de las denominaciones y congregaciones evangélicas, sobre todo pentecostales, empezaran a incidir en el ámbito de la política institucionalizada. Esto no sucedió hasta que el heterogéneo movimiento acumuló suficiente capital religioso y cultural para tomarse en serio una potencial participación política y hasta que valoró en esta la posibilidad de conseguir más éxitos religiosos y culturales. Después de todo, la Iglesia Católica, su más enconado rival dentro del campo religioso, era (y es aún) la iglesia oficial del Estado. Esta situación posiciona a las expresiones evangélicas en una desventaja difícil de sobrellevar.

En orden de superar esta desventaja político-jurídica, la cual se traducía simultáneamente en ventajas culturales para el catolicismo, algunos sectores dentro del mundo evangélico optaron por ingresar al ámbito de la política-electoral; en un principio como una forma de sortear los límites que, de una u otra manera, esa disparidad representaba para su extensión religiosa y cultural; en un segundo momento, como una vía para impulsar no ya únicamente la evangelización de las personas, sino de la sociedad en general (de la política, del Estado, de las instituciones). De esta forma, aquello que pudo haber respondido a un

afán de mejorar el posicionamiento sociocultural del mundo evangélico, y frenar o revertir las injustas prerrogativas católicas, poco a poco se convirtió en una práctica dirigida transformar a la sociedad costarricense a partir de los valores y de los imaginarios propios de tal mundo religioso. Este último objetivo, que para nada ha reemplazado al primero de los afanes reseñados, se tornó más evidente con el paso del tiempo; conforme la participación evangélica dentro de la sociedad política empezó a desenvolverse con más soltura y libertad.

Es esta justamente la intención que más se ha fundamentado en la mentalidad de cristiandad arriba enunciada. Esta ha manifestado, entre al menos un sector del movimiento evangélico, un deseo de utilizar al Estado como un medio para el ejercicio del poder pastoral y para acometer el modelamiento de las poblaciones y de las instituciones sociales en general; deseo que de hecho le emparenta con los proyectos de sociedad integralistas que han sido impulsados, desde el último cuarto del s. XIX, por diversos movimientos y colectivos católicos en la mayor parte de los países occidentales con arraigada tradición católica y que han buscado, a través de múltiples estrategias, recuperar el terreno sociocultural que perdiera la Iglesia Católica dentro de la modernidad, así como restituir su impronta axiológica en todas las esferas de la vida social. Ello, en un país como Costa Rica, dio lugar a la creación de un partido de orientación católica-clerical, a finales del siglo XIX (Sánchez Solano 2013), a la propagación de la llamada Doctrina Social Católica en distintas organizaciones sociopolíticas con mayor o menor grado de apego institucional a la Iglesia (Partido Reformista; Liga Espiritual Obrera; Juventud Obrero Católica; sindicatos obreros) (Backer 1974), a la fundación de varios periódicos (p.ej: el Eco Católico) (Soto Valverde 1997) y, por supuesto, a la siempre insistente voluntad de hacer valer el carácter confesional del Estado costarricense a través la influencia directa en sus decisiones.

A pesar de que llegaron a tal objetivo desde vías opuestas (el catolicismo se desplazó desde una posición de dominio hasta una actitud de reconquista, mientras que los evangélicos lo hicieron de una posición dominada hasta una voluntad de conquista), los sectores evangélicos que decidieron incursionar en la sociedad política han sido propensos a reproducir buena parte del accionar católico integralista. En orden de acrecentar su influencia sobre el plano general de la existencia social en el país, estos no solamente han procurado amplificar el mensaje religioso que suscriben a través de la utilización de medios masivos de información, táctica de por sí utilizada desde momentos muy incipientes de su trayectoria, sino que también han tratado de propagar sus valores e imaginarios a través de la incursión en actividades de carácter «mundano», como la política electoral. La gran diferencia entre la experiencia católica y la evangélica, al menos hasta ahora, es que la segunda no ha tenido capacidad de producir un ideario sociopolítico (relativamente coherente y unificado) con la potencia suficiente como para movilizar en una misma convicción el accionar general de las denominaciones y congregaciones evangélicas, como sí logró hacerlo el catolicismo, por supuesto no siempre de forma absoluta, en distintos momentos o períodos de la historia del país.

De hecho, ni entre las dirigencias a nivel denominacional y congregacional, ni entre las feligresías pertenecientes al heterogéneo mundo evangélico existe todavía un acuerdo pleno acerca del lugar que tendría que ocupar «lo evangélico» más allá del terreno estrictamente religioso. Algunas tendencias promueven una cabal circunscripción al plano espiritual, otras únicamente alientan el involucramiento protagónico de las personas creyentes en el devenir social, mientras que otras claman porque los valores evangélicos sean trasladados de forma sistemática al conjunto de la sociedad; valiéndose para ello de una participación activa dentro de la sociedad política y del mismo Estado. A pesar de que las tres tendencias pueden ver con agrado el crecimiento de la influencia social del movimiento evangélico, solamente la tercera de ellas está dispuesta a luchar por tal objetivo desde la arena política. Para las otras dos, tal paso o no forma parte sus prioridades o es visto como un distractor de lo verdaderamente importante: la redención intramundana (conversión) y la salvación extramundana.

Estas diferencias emanan sobre todo de la heterogeneidad constitutiva del mundo evangélico, de los distintos posicionamientos socio-teológicos que circulan dentro de este, y de las composiciones de clase que sobresalen dentro de las múltiples denominaciones y congregaciones que integran este complejo universo. Así, mientras muchas congregaciones pertenecientes al pentecostalismo clásico se mantienen apegadas a imaginarios de tipo premilenarista que las conminan a conservar una cierta reticencia hacia los asuntos mundanos (dualismo negativo, como le llamaría Hilario Wynarczyk), las grandes congregaciones neopentecostales suelen tener mayor disposición a transigir con el «mundo»; en parte como producto de la escatología posmilenarista que han asimilado progresivamente, y que las ha inclinado a construir el Reino de Dios en la Tierra (dualismo positivo⁷⁶); en parte como resultado de la composición de clase que sobresale a menudo en ellas, pues además de recibir, como fue típico del primer pentecostalismo, principalmente a personas provenientes de los estratos bajos, estas suelen atraer de forma preponderante a personas de estratos medios y altos. La escatología posmilenarista las llama a ejercer un rol más activo y militante en el mundo, demostrativo del poder divino, y la composición de clase las lleva a mostrar un poder consecuente con la buena fortuna que viven muchas de las personas que las frecuentan y con las aspiraciones de movilidad social que alberga otra buena parte

⁷⁶ Para Wynarczyk tanto las tendencias premilenaristas como las posmilenaristas parten de una concepción dualista de la existencia. Ambas proponen una separación tajante entre el mundo natural y el mundo supranatural («la Tierra y el Cielo») y postulan una primacía cuasi absoluta e insalvable de la segunda realidad sobre la primera.

Sin embargo, mientras la primera tendencia («Dualismo negativo») deriva de tal interpretación una actitud orientada a «negar» el mundo terrenal y a escapar de él, la segunda («Dualismo Positivo») genera una respuesta que procura «superar la brecha cosmológica entre el mundo de la generación caída y el plano de Dios» (Wynarczyk 2010, 202), ello a través de una acción deliberada sobre la realidad empírica (la política incluida) por parte de las personas creyentes.

de ellas. Finalmente, se trata de una oferta religiosa que integra al poder como parte de su experiencia y que la acoge incluso como un don divino.

Es justamente esta última tendencia dentro del mundo evangélico la que tiene mayor predisposición y posibilidad de asumir un proyecto político-religioso de orientación integralista y de abocarse, de forma concomitante, a la construcción de una nueva cristiandad, esta vez de signo protestante. Hasta el momento, esta posición no ha terminado de delinearse con toda claridad, tampoco ha podido tornarse hegemónica dentro del mundo evangélico. Puesto que, desde hace años muestra signos de su presencia en el medio, hasta ahora apenas se ha dado a conocer en versiones matizadas y heterogéneas; si se quiere limitadas no tanto por la falta de voluntad, sino debido a las diferencias y conflictividades que atraviesan de forma manifiesta al mundo evangélico, las cuales hacen difícil la existencia de perfiles teológico-políticos puros, así como por las barreras objetivas que la propia práctica política les ha puesto al frente.

Los partidos evangélicos hasta ahora existentes en el ámbito nacional, por ejemplo, no solamente han albergado dentro de sí una diversidad de posturas teológicas, a medio camino entre el pentecostalismo clásico y en neopentecostalismo, sino que también han tenido serias dificultades para alcanzar incluso sus objetivos más modestos. Tanto la primera como la segunda condición han frenado, así sea momentáneamente, sus pretensiones de poder; sin embargo, esta no se trata de una situación inmutable. Si estas agrupaciones empiezan a ser influenciadas crecientemente por las formas neopentecostales y a ganar más peso (capital) político dentro de la sociedad costarricense, es muy probable que lleguen proponer proyectos más ambiciosos en sus aspiraciones. Buena parte del potencial cambio dependerá del perfil de las nuevas generaciones de políticos evangélicos y de la pericia que estos puedan o no desarrollar a la hora de impulsar sus objetivos o de «vender» su proyecto.

Indicios de esta progresividad aspiracional de hecho se encuentran en la propia trayectoria de los partidos de orientación evangélica. En sus inicios, tales agrupaciones tendieron a abrazar fines más bien modestos, de tipo corporativista, y con el paso del tiempo, conforme fueron ganándose un lugar dentro de la sociedad política, estas aumentaron el tono y la calidad de sus pretensiones. Pasaron de pedir reconocimiento y algunas concesiones para el sector, a reclamar una práctica igualación a la Iglesia Católica, institución que goza actualmente de una serie de ventajas jurídicas, fiscales y políticas.

Si alguna coherencia ideológica y programática han probado tener hasta hoy los partidos políticos de orientación evangélica, esa es justo la relativa a su visión de mundo en temas concernientes a la moral sexual. Desde una actitud francamente conservadora, guardiana y vigilante de un deber ser moral de carácter monista, estos han optado por combatir, de manera militante, todos los atisbos de pluralización y autonomización moral, los cuales desde hace algunos lustros se han manifestado en la sociedad costarricense. A partir de tal convicción, han rechazado la diversidad sexual, la autonomía de las mujeres sobre su propio

cuerpo, aspectos importantes de la salud sexual y reproductiva de la población en general (como la educación sexual pública), y al mismo tiempo han entrado en conflicto directo con los colectivos para los que tales temas representan no solo un motivo de lucha política (reivindicativa), sino asuntos de tipo identitario u ontológico, inherentes a su modo de ser.

Esto ha provocado que la práctica política de los partidos de orientación evangélica, en lugar de caracterizarse por sus propuestas, se haya distinguido, en cambio, por su profusa reactividad⁷⁷. Esta práctica ha reaccionado al avance de otras prácticas políticas (feminismos, diversidad sexual, Derechos Humanos), y se ha posicionado enfáticamente en contra de aquellos cambios morales y socioculturales que son percibidos como amenazantes para la reproducción del orden tradicional y de la sociedad cristiana que supuestamente es Costa Rica. Para hacerlo ha convertido la escena política en una verdadera arena de batalla (por la definición de los valores legítimos⁷⁸) y se ha valido, en el proceso, de la propia democracia para atentar contra los cimientos que posibilitan la vida en común.

El problema con este tipo de posturas no es tanto que se basen en una idea del bien y del mal muy marcada, sino que traten de imponer, desde la sociedad política y desde el Estado, tal idea al conjunto de la población; como si las formas actuales de organización social costarricense diesen o pudiesen dar lugar a la homogeneidad moral, o como si todas las personas tuviesen la obligación de alinearse a un único modo de vida. Un proyecto político abocado a mantener o a restituir un monismo moral hoy inexistente, compromete la autonomía moral de las personas, la pluralización axiológica que día a día se acrecienta en territorio costarricense, y principalmente, perjudica la dignidad de las personas que encarnan las formas de vida «alternativas». Por tales motivos, muchos sectores han visto con preocupación la participación evangélica dentro de la sociedad política y del Estado, y otros tantos de plano impugnan su legitimidad. Para algunas personas, en su mayoría activistas pro-derechos sexuales y reproductivos, las expresiones religiosas (institucionales y no institucionales) deberían estar ausentes de la política y del Estado, y para otras tendrían que

77 Vaggione (2009, 33-35) propone el concepto de «politización reactiva» para referirse a las transformaciones y rearticulaciones que se han dado en el seno de los activismos religiosos conservadores desde que los derechos sexuales y reproductivos entraron en las agendas de discusión pública de América Latina. Dado que el control de la sexualidad siempre ha sido uno de los ejes centrales de lo religioso en la mayoría de sus manifestaciones institucionales, las luchas y conquistas contemporáneas en torno a los derechos sexuales y reproductivos de poblaciones históricamente violentadas e invisibilizadas (y de la población en general), ha sacado a las religiones hegemónicas de sus lugares de confort y las ha obligado a desarrollar nuevas estrategias (religiosas, políticas, discursivas) de lucha.

78 Carbonelli (2016) da cuenta de la existencia de un patrón muy similar en Argentina. Para el autor, buena parte de la politización evangélica en dicha nación ha girado en torno a la defensa de los llamados «valores tradicionales» y a un intento deliberado por hacer de esta defensa un motivo fuerte de movilización e identificación política. Este recurre a la noción de «clivaje de los valores» (Carbonelli 2016, 202) para condensar el sentido de la estrategia evangélica que pretendió movilizar y dividir al electorado argentino a partir de disputas de tipo moral, relacionados con la defensa de la vida desde el momento de la concepción y con la promoción de la llamada familia tradicional.

estar directamente proscritas. La politización de lo religioso es vista como una amenaza a la dignidad humana, como un lastre para la convivencia democrática y, en no pocas ocasiones, como una práctica anacrónica.

La solución al problema parece ser sencilla, sin embargo, está lejos de serlo. Si bien, resulta posible (desde el punto de vista formal; jurídico) limitar la participación de lo religioso en los asuntos estatales e incluso en la política electoral, lo primero que debe plantearse es si esto en realidad sería suficiente para desactivar la propensión política de ciertas expresiones religiosas, o bien, para impedir que las personas (organizadas o no) invoquen motivos religiosos con el fin de adversar la propagación del pluralismo moral, de manifestar su disgusto hacia ciertas formas de vida o de presionar a los gobiernos (y a los Estados) para que favorezcan, deliberadamente, su particular visión de mundo.

Incluso si se valorara viable y democrático (lo que tendría que discutirse con amplitud) prohibir la presencia de lo religioso en el Estado y en la sociedad política (más específicamente, en el campo político-electoral), esta medida por sí misma no sería suficiente para detener la potencialidad política de este plano de la realidad, ni mucho menos para garantizar la reclusión de la religión en el ámbito privado, como tienden a creerlo ciertas posturas laicizantes más bien ingenuas. Esto último, en las condiciones actuales, en las cuales lo religioso se erige todavía como un elemento generador de identidades y de cohesión social (así sea entre sectores específicos y reducidos de la sociedad) y se presenta, en consecuencia, como una potencial fuente de conflictos y de movilización social, no solamente resulta imposible, sino que a la vez podría ser una acción contraproducente. Es imposible porque no se corresponde con el mundo fáctico, en el que las personas y agrupaciones de todos los pelajes procuran orientarse de acuerdo a sus más caros valores, y resultaría perjudicial, al menos en tanto política instituida (a modo de ley o principio constitucional, etc.), porque más bien podría acrecentar el radicalismo entre aquel sector o sectores de la población que se vean o sientan limitados en sus capacidades de expresión y de incidencia en los asuntos públicos; radicalización que a todas luces acarrearía múltiples efectos indeseables para la siempre frágil convivencia social.

De lo que tendrían que cuidarse, quienes se sitúan o pretenden situarse del lado de la defensa de los Derechos Humanos, de la convivencia republicana y de la democracia, es de reducir el fenómeno religioso a sus expresiones más intransigentes, como si solamente estas existiesen, y de negarle a las personas y a las agrupaciones religiosas su derecho legítimo a existir de forma pública. Un movimiento tal podría conducir a una exacerbación de las mutuas animosidades ya presentes en los dos bandos y de hecho podría provocar, como bien lo advierte Chantal Mouffe (1999) al hablar sobre la conflictividad potencialmente presente en toda práctica e interacción política, que ambos lleguen a considerarse como obstáculos para su propia existencia. A lo que se debería aspirar, en aras de preservar el vínculo democrático, no es a la negación del «otro religioso», hasta convertirlo en un enemigo a destruir, sino a la creación de condiciones para una coexistencia, si no armoniosa,

al menos sí de tipo agonístico (Mouffe 1999), en la que cada cual tenga derecho de disentir, de expresar sus ideas, y de existir en el plano público. De todos modos, es casi seguro que las barreras que se le impongan o no a la politización religiosa en el plano estatal y en la sociedad política siempre serán insuficientes para impedir que esta se exprese en el interior de la sociedad civil.

Sin embargo, dicha solución ideal tampoco está exenta de problemas, pues debe ser aceptada por todos los bandos en disputa para poder funcionar. De poco o nada serviría que los sectores pro DDHH's reconozcan la legitimidad ontológica del «otro religioso» si del otro lado no encuentran un gesto similar. De acuerdo con la perspectiva aquí defendida, para que el principio de tolerancia funcione adecuadamente, debe ser asumido por todos los sectores que integran la sociedad; de lo contrario, el país quedaría enfrascado en la famosa «paradoja de la tolerancia», es decir, en una situación en la que incluso las actitudes de intolerancia máxima hacia determinados grupos sociales tendrían que ser aceptadas, lo cual, en última instancia, podría conducir a la «destrucción de los tolerantes y de la tolerancia» (Popper 2006, 585).

Si bien no se trata de una actitud extrapolable a toda vivencia religiosa posible, la mayor parte de las expresiones religiosas que se han politizado de forma explícita en los últimos años lo han hecho, como ya se ha señalado, desde un posicionamiento de carácter fundamentalista. Con base en imaginarios de corte metafísico y de lecturas literalistas de la Biblia, muchas de las agrupaciones y personas religiosas que participan hoy de la esfera pública, entre las cuales se encuentran los partidos políticos de orientación evangélica, han optado por asumir un tono intransigente ante ciertos cambios sociales (particularmente de carácter moral) y por denigrar públicamente a las personas que consideran alejadas de la voluntad de Dios o de los preceptos estipulados en las escrituras. Con esta actitud incurren en un tipo de tratamiento del otro («pecador», «libertino») que raya en la negación ontológica y que amenaza las bases mismas de la convivencia.

A pesar de que efectivamente para una democracia resulta más sano reconocerle a los actores religiosos su derecho, por demás inevitable, a participar de forma activa en la esfera pública, las actitudes y prácticas fundamentalistas que están presentes en muchos de ellos, y que se expresan hoy tanto en la sociedad civil como la política, necesariamente obligan a reflexionar, como lo hizo Karl Popper 75 años atrás, sobre los límites de la tolerancia: ¿hasta dónde es tolerable la intolerancia (política, sociocultural)? ¿Cuáles son o deberían ser los límites (jurídicos, normativos, etc.) intraspasables dentro de una sociedad que se quiere pluralista?

Si bien, resulta inoportuno zanjar acá el problema, pues en realidad se trata de un asunto que tendría que discutirse justamente en la esfera pública, de forma amplia, es oportuno proponer en estas líneas algunos puntos mínimos de problematización que sirvan de base para la discusión. De acuerdo con la perspectiva aquí defendida, cualquier límite que se

proponga tendría que orientarse a conseguir al menos cuatro grandes metas socioculturales y políticas⁷⁹: 1) el reconocimiento del «derecho a ser» que tienen las personas (libertad, autonomía, autodeterminación); 2) el respeto de la dignidad humana; 3) la preservación de las bases que posibilitan la existencia del vínculo democrático y de la esfera pública en tanto espacio abierto de discusión de los asuntos de interés común; y 4) la construcción de una organización sociopolítica que posibilite la convivencia y el encuentro entre personas con distintas formas de vida.

Según estas metas, no serían tolerables aquellas posturas y prácticas sociopolíticas, religiosas o no religiosas, que se levanten sobre la intención de borrar, menoscabar o denigrar determinadas formas de vida (no lesivas de la dignidad humana), o que busquen ponerle barreras injustas a su expresión pública. No sería lícito, por ejemplo, utilizar el derecho a la libre expresión para atentar contra las bases mismas de tal derecho (al negárselo a otras personas o grupos), ni tampoco utilizar los mecanismos democráticos para atentar contra las condiciones que posibilitan la existencia de la propia democracia. Sin duda alguna, esto va mucho más allá de la utilización o no de elementos religiosos dentro de la esfera pública o de la posibilidad llegar o no a acuerdos que se ajusten a las visiones de mundo de todas las personas y sectores que integran la sociedad costarricense. Se trata, con independencia de la siempre presente posibilidad de disentir, que también es un derecho, de crear una cultura política que posibilite la aparición de acuerdos mínimos, no ya sobre los temas gruesos, relativos a lo que John Rawls denomina doctrinas comprensivas (Rawls 2005, 441), o éticas de máximos, como las llama la filósofa Adela Cortina (Cortina 1993, 35), sino respecto a las reglas que permiten toda discusión. Se trata de límites tan flexibles como para admitir la expresión pública de todas las identidades presentes en el mundo social, pero lo suficientemente consistentes para evitar que los conflictos entre las distintas identidades interrumpen el orden que hace posible dicha expresión⁸⁰.

Para las personas y organizaciones (iglesias, congregaciones, etc.) que se guían primariamente por valores, símbolos e imaginarios de tipo de religioso, estos límites representan, en muchos casos, el reto de la moderación, o bien, como le llamarían Rawls y Habermas, el desafío de la traducción; al expresarse de forma política, dentro de la esfera pública, ya

79 Las metas aquí enumeradas se inspiran en las reflexiones elaboradas por el filósofo canadiense Charles Taylor en torno al sentido de la laicidad. Para el autor, el sentido de la laicidad (su razón de ser) no tiene que ver, al menos en primera instancia, con la relación entre el Estado y la religión, como muchas veces se señala, sino con la forma en la que un Estado (los Estados particulares) trata la diversidad de modos de vida y pensamiento presentes en su territorio (Taylor 2011).

80 Rawls habla de «pluralismo razonable» para referirse a este proceso (Rawls 2005, 441). De acuerdo con el autor, tal forma de pluralismo surge cuando los ciudadanos se dan cuenta de que no pueden llegar a acuerdos ni entendimientos mutuos sobre la base de sus doctrinas comprensivas [sobre la existencia] y como respuesta se ven en la obligación de considerar razones alternativas cuando se trata de discutir y resolver cuestiones políticas fundamentales de mutuo interés.

sea desde la sociedad civil o desde la política, estas tendrían que estar en capacidad de manifestar y defender sus posturas con un tono o lenguaje más bien comedido, y específicamente de expresar sus mensajes políticos, así sean de corte religioso, a través de una gramática democrática. Mientras que para las personas ubicadas en posiciones más laicas (menos adeptas a los referentes identitarios de carácter religioso), estos deberían conducir hacia una actitud de mayor escucha y empatía ante las razones de las personas creyentes⁸¹.

Como se observa, la principal tarea no reside tanto en la determinación de los límites, acción que sin duda es necesaria, como en la construcción de las rutas comunicativas e institucionales necesarias para hacerlo de un modo adecuado e inclusivo. Tanto las personas religiosas que decidan llevar sus valores e imaginarios hasta la esfera pública, con el fin de incidir en los asuntos comunes y en los destinos compartidos, como las personas más directa o indirectamente afines a principios laicos e imaginarios seculares, tendrían que estar al menos en la capacidad y en la disposición de reconocerse, las unas a las otras, como seres merecedores de una existencia digna y de darse, como bien lo han señalado Rawls y Habermas, buenas razones a la hora de exponer sus ideas sobre problemáticas de común implicación. Sin este acuerdo elemental difícilmente podrían cumplirse las condiciones indispensables para la fijación de los límites o de las vías para demarcarlos.

De lo que se trata, como lo recomienda Chantal Mouffe (2012), es de crear las condiciones para que todos los sectores y miembros de la sociedad desarrollen una identificación ético-política (por supuesto también afectiva) con el orden que posibilita la existencia del pluralismo y que garantiza el derecho a ser de todas las personas. Entre otras cosas, esto requiere del desarrollo de una cultura política que fomente y albergue dentro de sí principios/valores afines a la diversidad, a la discusión deliberativa y a la democracia, y que les permita a los distintos colectivos canalizar sus intereses y principios más caros dentro de la esfera pública. De manera tal que todos los sectores se sientan (no solo se piensen) atraídos por la idea de preservar el orden que de hecho hace posible su propia existencia⁸².

81 De acuerdo Habermas (2006), la traducción no debe entenderse como un desafío exclusivo para las personas creyentes, sino como «una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos». Para el autor, la exigencia de traducibilidad que se le plantea a las personas religiosas, quedaría plenamente «compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles» (Habermas 2006, 139-140) .

82 De acuerdo con Mouffe (2012, 109), una ciudadanía democrática no se puede construir apelando únicamente a argumentos sobre la racionalidad supuestamente encarnada en las instituciones liberal-democráticas, sino que debe hacerse, ante todo, a través de «la multiplicación de las instituciones, los discursos, [y] las formas de vida que fomentan la identificación con los valores democráticos», y por tanto, mediante la recuperación de las pasiones en tanto fuentes constantes de movilización política y de potencial lealtad hacia las formas democráticas.

De acuerdo con el pasado social de muchas de las expresiones religiosas que circulan en el medio costarricense, y al carácter sobrenatural que las anima, es de suponer que esta identificación resulte más difícil de desarrollar para las personas y para las agrupaciones religiosas que para las personas no religiosas. Finalmente, el orden liberal democrático que hoy es hegemónico en la mayor parte del mundo occidental en buena medida se construyó sobre la base de un repliegue de la hegemonía religiosa sobre las instituciones sociales y sobre las visiones de mundo, así como de una pérdida de influencia societal relativa de parte de las organizaciones religiosas. Por este motivo, resulta previsible que muchas personas creyentes miren con sospecha, reticencia o incluso antipatía, a los ordenamientos democráticos; propiciadores como son, por su propia naturaleza, del pluralismo moral y axiológico.

Sin embargo, a pesar de esta más que razonable posibilidad, es importante reconocer que la actitud intransigente no parece ser, ni siquiera en un país con tanta tradición religiosa como Costa Rica, la tendencia predominante entre las personas creyentes. Inclusive cuando la mayoría de estas puede tener una propensión evidente hacia el conservadurismo moral, son menos las que se encuentran dispuestas a defender tal preferencia con vehemencia o las que se animan a hacer de ella una bandera de lucha política. Esto se ha hecho manifiesto, por citar un par de ejemplos, en el escaso apoyo que recibieran los partidos políticos de orientación evangélica en el país desde sus orígenes hasta el año 2014, e incluso, en los mismos intentos que un partido como Restauración Nacional ha hecho por traducir, no siempre con éxito, sus imaginarios y valores religiosos a un lenguaje más laico o de comprensión universal.

Son las derivadas intransigentes, integralistas y fundamentalistas presentes en determinados grupos religiosos los que, por lo general, tienen mayores problemas para identificarse con los valores propios de la democracia liberal y los que presentan, por tanto, una mayor predisposición a impugnarlos. Estos no solamente tienden a experimentar una aguda incomodidad con el creciente pluralismo moral que atraviesa a las sociedades contemporáneas, sino que también suelen estar predispuestos a combatirlo con bastante intensidad; ello con la intención, no siempre realista, de revertirlo de algún modo.

Aunque no siempre resulte sencillo, la sociedad costarricense debe evitar que las sensibilidades religiosas, mayoritarias en un medio como el aludido, devengan, en algún punto de sus trayectorias, intransigentes y fundamentalistas. Si bien se trata de una posibilidad siempre latente, la actitud fundamentalista requiere de condiciones sociales propicias para surgir y crecer. La percepción de decadencia moral ocasionada por el deterioro del bienestar social; el sentimiento de exclusión presente entre algunos grupos religiosos; la ausencia de una educación ético-cívica que enseñe a las personas a reconocerse como pares y a mirarse con empatía; y la insuficiente valoración de los diseños institucionales favorecedores de la convivencia; pueden provocar, de forma individual o conjunta, que las personas y las agrupaciones religiosas adquieran, en algún momento de sus trayectorias vitales, un

talante de tipo fundamentalista que las lleve cuestionar los fundamentos de la democracia liberal, o inclusive, a atentar contra formas de vida que no se ajusten a sus propios criterios.

Los sectores que desean preservar y profundizar el pluralismo moral presente en las sociedades contemporáneas deberían preocuparse más por desactivar las condiciones que alimentan a la politización de los fundamentalismos, que por enfrascarse en conflictos contraproducentes con las personas y agrupaciones potencialmente atraídas por este. Pese a que pueda parecer una actitud condescendiente, si se quiere poco combativa, lo cierto es que se trata de la actitud que tiene más probabilidades de generar una convivencia duradera. De todas formas, no se trata de manera alguna, de un llamado a que las personas más afectas al pluralismo y a la defensa irrestricta de la dignidad humana dejen de luchar con ímpetu por sus causas o de adversar a aquellos grupos que las amenazan; solamente se indica que este último proceder, por sí mismo, resulta insuficiente para contrarrestar y prevenir la incidencia de los fundamentalismos religiosos sobre el devenir político y social.

No es cuestión de generar falsas expectativas. En los países latinoamericanos el factor religioso tiene desde tiempos remotos un rol protagónico, si se quiere preferencial, dentro de la esfera pública (aplica también para el ámbito estatal), lo cual en efecto representa un lastre para el avance del de los Derechos Humanos y para la construcción de la convivencia. También es justo indicar que este no mantiene un papel tan determinante como el que tuviera escasos 70 años atrás, y que tampoco parece recuperarlo de forma alguna; todo lo contrario, hay muestras de su pérdida de relevancia en muchos sentidos.

Costa Rica, por ejemplo, ha experimentado avances en materia de DDHH y de reconocimiento de la autonomía moral de las personas, los cuales han tenido que abrirse paso en medio de un Estado formalmente confesional (católico) y de la oposición de grupos religiosos organizados tanto en el ámbito de la sociedad civil como en el de la sociedad política. A pesar del antiguo integralismo practicado por la Iglesia Católica, de la presencia activa de grupos de presión como la Federación Alianza Evangélica de Costa Rica y de la existencia de partidos evangélicos con tendencias fundamentalistas, el país ha conocido cambios que lo orientan de forma manifiesta y decidida hacia la ruta del pluralismo y de la autonomía moral.

Entre los indicadores más recientes y representativos de estos cambios pueden citarse, en primera instancia: la reglamentación para el acceso legal a los anticonceptivos orales de emergencia (2019); el reconocimiento por parte del Estado de la identidad de género auto-percibida (2020); y la entrada en vigencia del matrimonio entre personas del mismo sexo (2020). Sin embargo, también es posible traer a colación hitos tan importantes como: la implementación, por parte del Ministerio de Educación Pública, de programas laicos en materia de educación sexual (2012); el aseguramiento para parejas conformadas por personas del mismo sexo ante la Caja Costarricense de Seguro Social (2014); y el restablecimiento

de la técnica reproductiva de Fecundación In Vitro y su universalización a través de la Caja Costarricense de Seguro Social (2015)⁸³.

Resulta cierto que muchas de estas medidas se implementaron a través de decretos presidenciales y que algunas otras fueron el resultado de sentencias dictadas por organismos internacionales, pero estos acontecimientos no contradicen las tendencias de cambio señaladas. En primer lugar, porque todas ellas fueron precedidas por luchas sociales de larga data que presionaron en tal dirección, y en segundo lugar, porque las acciones y las instituciones que finalmente estipularon su concreción son también parte de los ordenamientos sociales costarricenses; ellas mismas acusan, dentro de su propia lógica, el influjo de las luchas por los Derechos Humanos, la influencia de la secularización de la política y el derecho, y la marca de la creciente pluralización moral y sociocultural que distingue a la época corriente.

Lo que estos cambios demuestran, casi con independencia de la evaluación que se haga sobre sus orígenes, es que los proyectos integralistas y fundamentalistas, sean estos católicos o evangélicos, no tienen un éxito asegurado, como suele pensarse; y tampoco un camino de fácil tránsito. Por más que así lo deseen sus impulsores, estos no tienen la última palabra en la conformación de los destinos compartidos, ni en el diseño, o tan siquiera en la legitimación, de los ordenamientos sociales contemporáneos.

Antes de dar por cerrado el libro es necesario hacer referencia, de manera muy precisa, a algunos de los puntos que quedaron inexplorados o insuficientemente tratados a lo largo de los cinco capítulos desarrollados. No se trata tanto de recapitular las omisiones, o de admitir las propias incapacidades, que sin duda han estado presentes, sino de ofrecerle a las personas interesadas en investigar aspectos específicos de los fenómenos aquí tratados, una serie de pistas útiles para acometer dicha tarea. La idea es que estas pistas se conviertan al mismo tiempo en retos para que investigadores e investigadoras de distintas disciplinas de las Ciencias Sociales se aboquen, así sea a través de contribuciones puntuales y acotadas, a construir un retrato cada vez más certero de las distintas dimensiones implicadas en la participación política del movimiento evangélico en Costa Rica.

Si se hace énfasis en el corte temporal diacrónico desde el que se ha abordado aquí el fenómeno y en los propósitos primarios que animaron la investigación, el primer reto para la comunidad investigadora de los próximos años consiste en continuar identificando las causas y motivos que llevaron a un sector del complejo movimiento evangélico costarricense a

83 Muchos de estos acontecimientos se encuentran fuera del período de estudio contemplado por el presente libro, cuyo límite es el año 2014; sin embargo, se considera pertinente traerlos a colación como una forma de mostrar los balances que han tenido las principales disputas morales protagonizadas por los partidos políticos de orientación evangélica durante los últimos años.

incursionar de forma directa en el campo político-electoral. Esta tarea continúa siendo relevante, pues como se ha observado, no se cuenta todavía con suficientes fuentes para localizar ni las razones (o motivaciones) que desembocaron en la fundación del Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC), en el año 1981, ni las conflictividades (internas al movimiento evangélico) que muy seguramente precedieron tal suceso o que pudieron haberse desatado a partir de este. Después de todo, se sabe que ni entonces ni en la actualidad, existió plena homogeneidad de criterios político-religiosos entre la comunidad evangélica nacional y que a principios de los años 80 aún había muchas voces dentro de ella que desaconsejaban la participación política. Lo cual en gran parte explica las razones que estuvieron detrás de los magros resultados electorales obtenidos por el proyecto durante los primeros lustros de su desarrollo en el país y la inexistencia, incluso hoy en día, de un «voto evangélico» militante y comprometido con la causa.

En orden de esclarecer las muy tempranas etapas del fenómeno, hace falta profundizar no ya solo en las grandes condiciones histórico-contextuales que lo soportaron, sino primordialmente en la dinámica del campo desde el cual emergió en primera instancia. Es necesario estudiar con mayor profundidad las diferencias teológico-políticas, tanto actuales como pasadas, entre evangélicos, pentecostales y neopentecostales, entre premilenaristas estrictos y posmilenaristas, y por supuesto, las hibridaciones posibles entre unas y otras tendencias; todo ello a la luz de lo que se ha escrito sobre ellas, y especialmente a partir de sus expresiones empíricas. Todo apunta a que las décadas de 1970 y 1980 dieron lugar tanto a la diversificación (conflictiva) del subcampo religioso evangélico, como a la mezcla o a la confusión práctica de muchas de sus expresiones internas. Puntualizar dicho intrincamiento es fundamental para rastrear, por un lado, la concatenación de causas que desembocaron en la politización corporativa de una parte del movimiento y para establecer, por el otro, las razones que explican su limitada capacidad para politizar, en la misma dirección y con la misma intensidad, a las personas integrantes de la comunidad evangélica nacional y de activar así un «voto evangélico».

Esta tarea implica tratar de dar cuenta tanto de las dinámicas propias del subcampo a nivel nacional, como de las redes e influencias transnacionales que operaron sobre estas. Tal análisis desde la perspectiva de una suerte de historia transnacional de las ideas y de los movimientos religiosos, y, además, desde la óptica estricta de las influencias que los grandes centros de producción de ideas religiosas a nivel mundial pudieron haber tenido sobre el desarrollo de las dinámicas locales. Por los estrechos vínculos ideológicos y organizacionales que el evangelicalismo costarricense ha mantenido a lo largo de la historia con el evangelicalismo de los Estados Unidos, se hace necesario continuar indagando el papel que este último jugó en la complejización del movimiento evangélico criollo, en la penetración en el país del neopentecostalismo y de la escatología posmilenarista, y en el proceso de politización protagonizado a finales de los 70 y principios de los 80 por una parte del movimiento. Si bien se ha mostrado aquí la coincidencia temporal entre el ascenso de la llamada Derecha Religiosa en los Estados Unidos y los inicios de la participación evangélica

dentro de la política electoral de Costa Rica, restó determinar la forma específica en la que se relacionaron ambos fenómenos.

Un segundo reto sobre el que se debe llamar la atención consiste en la necesidad de esclarecer cuáles fueron los obstáculos que han impedido la movilización corporativa y militante de la población evangélica laica en el ámbito político-electoral. Aunque los miembros de los partidos evangélicos al principio estimaron sencillo detonar tal movilización, su experiencia en las urnas rápidamente los hizo tomar consciencia de su error. En más de 30 años de recorrido, las fuerzas electorales de estas agrupaciones siempre han estado por debajo de la representación demográfica de la población evangélica, y, por ende, debajo de su potencial en tanto grupo de presión cohesionado. Las razones de este desfase pueden estar relacionadas con la heterogeneidad constitutiva del movimiento evangélico, la cual no admite posturas políticas uniformes, pero también puede tener relación con las estrategias de movilización utilizadas por los partidos evangélicos, por un lado, y con las preferencias políticas efectivamente existentes (y preexistentes) entre la comunidad evangélica, por el otro. Primeramente, se debe tratar de reconstruir las estrategias utilizadas por las agrupaciones políticas evangélicas para despertar la identificación con el proyecto, y en segundo lugar, se debe localizar la estructura de las identificaciones y de las pasiones políticas existentes entre la personas evangélicas; lo cual iría más en la dirección de reconstruir tendencias, que en la de encontrar la quintaesencia de sus manifestaciones.

A pesar de que durante muchos años se desaprovechó la oportunidad de hacerlo, de ahora en adelante tendrían que emprenderse investigaciones de campo que permitan observar los dos aspectos reseñados de forma sistemática y oportuna. Por un lado, esto implicaría tratar de apreciar el detalle de las estrategias de movilización política utilizadas por los partidos de orientación evangélica tanto en el transcurso de las campañas electorales como en situaciones no-electorales, y por el otro, las formas que adquieren las sensibilidades político-electorales de las personas evangélicas en distintos momentos y espacios; siempre con la consigna de reflejar la gran diversidad que atraviesa a esta población.

En lo referente a las estrategias, es necesario observar modos de articulación entre los partidos, las distintas denominaciones y congregaciones evangélicas que integran el subcampo, el traslado de elementos propios de los imaginarios evangélicos hasta el plano de la política electoral, y por supuesto, el nivel de cercanía que mantienen estos partidos con la congregaciones con menor poder comparativo dentro del mundo evangélico y con las comunidades (cantones, distritos, barrios) que las alojan. Pues, tanto las unas como las otras, suelen estar integradas por personas marcadas por la exclusión, por la pobreza y por la sobreexplotación laboral, entre otras condiciones adversas.

Mientras que del lado de las sensibilidades político-electorales, es pertinente investigar, justamente en congruencia con el punto anterior, las diferencias entre los perfiles políticos presentes en congregaciones de distintos tamaños y orientaciones socio-teológicas, así

como entre las diferentes categorías de creyentes que las integran, tomando en cuenta su posición general dentro de la comunidad eclesial (según sean personas laicas o funcionarias de las iglesias) y su posición dentro de las estructuras burocrático-eclesiales (en caso de que sean personas con poder pastoral o dirigencial). Lo relevante en este caso reside en la posibilidad de localizar tendencias que permitan hablar con propiedad sobre las diferencias y disputas políticas que circulan dentro del movimiento evangélico nacional, y, a partir de ahí, de los problemas de representatividad que a lo largo de su trayectoria han tenido los partidos y los proyectos políticos de orientación evangélica.

Un tercer reto por considerar, para cerrar este apartado conclusivo, está relacionado con la necesidad no ya de investigar las diversas sensibilidades político-electorales que coexisten en el interior del movimiento evangélico nacional, sino las acciones sociopolíticas (no electorales ni partidarias) que llevan adelante las congregaciones en su propio seno y en las comunidades en las que se encuentran. En el plano interno, habría que considerar acciones como la construcción de espacios afectivos, cooperativos y de sociabilidad, la asistencia o la ayuda social y la formación de liderazgos, entre otras. Mientras que en el externo, de proyección comunitaria, habría que prestarle especial atención a la implementación de acciones filantrópicas, entre las que se cuenta la atención a poblaciones vulnerabilizadas (personas en condición de calle, personas con algún tipo de adicción, personas con enfermedades terminales, etc.), y el involucramiento de las iglesias en proyectos de interés común tanto a escala local como nacional: colaboración con los gobiernos municipales, con el gobierno nacional, con iniciativas u organizaciones vecinales de carácter autónomo, etc. De lo que se trataría es de llevar el análisis de la participación política de los sectores evangélicos criollos hasta una perspectiva mucho más amplia de comprensión de lo político y de las formas a través de las cuales se ejerce en la Costa Rica de hoy el gobierno general de las poblaciones.

ANEXOS

Anexo 1. Partidos y movimientos políticos confesionales “evangélicos” en América Latina

País	Partido o movimiento político	Año de creación
Perú	Movimiento Frente Evangélico	1980
	Movimiento Acción Renovadora	1985
	Unión Renovadora de Evangélicos Peruanos	1990
	Movimiento Presencia Cristiana	1994
	Partido Restauración Nacional	2005
Costa Rica	Partido Alianza Nacional Cristiana	1981
	Partido Renovación Costarricense	1995
	Partido Restauración Nacional	2005
	Partido Nueva República	2019
Brasil	Bancada Evangélica	1986
	Movimiento Evangélico Progresista	1990
	Primer Encuentro Nacional Político Evangélico	1991
	Partido Nacional Evangélico	1997
Venezuela	Organización Renovadora Auténtica	1987
	Nueva Visión para mi País	2012
Colombia	Partido Nacional Cristiano	1989
	Movimiento Unión Cristiana	1990
	C4-Compromiso Cívico con la Comunidad	1992
	Movimiento Independiente Frente de Esperanza	1994
	Movimiento Independiente de Renovación Absoluta	2000
	Partido Cristiano de Transformación y Orden	2007
	Colombia Justa Libres	2018
Argentina	Movimiento Cristiano Independiente	1993
	Movimiento Reformador Independiente	1995
	Valores para mi País	2008

El Salvador	Movimiento Solidaridad Nacional	1991
	Movimiento de Unidad	1993
Bolivia	Alianza Renovadora Boliviana	1992
Nicaragua	Partido Justicia Nacional	1992
	Movimiento Evangélico Popular (dentro del FSLN)	1992
	Camino Cristiano Nicaragüense	1995
	Movimiento Unidad Cristiana	2000
	Alternativa Cristiana	2003
	Partido Nueva Alianza Cristiana Maná	2015
	Partido Restauración Democrática	2017
Panamá	Misión de Unidad Nacional	1993
Chile	Movimiento Alianza Nacional Cristiana	1995
Guatemala	Acción Reconciliadora Democrática	1996
	Movimiento de Principios y Valores	2003
	Visión con Valores	2007
Ecuador	Movimiento Independiente Amauta Jatari	1998
Paraguay	Movimiento de Renovación Nacional	1998
República Dominicana	Movimiento Integración Cristiana	2000
México	Partido Encuentro Social	2006

Fuente: Elaboración propia, con base en información extraída de Bastian (1999), Zub (2008), Freston (2016), Pérez Guadalupe (2017), y Ortega Gómez (2018).

Anexo 2. Posición de los diputados evangélicos ante proyectos de ley socialmente polémicos, 1998-2014

Año	Proyecto	Destino del proyecto	Diputado(s)	Posición	Implicación
2011	Solidaridad Tributaria (Exp. 18.261)	Aprobado en primer debate (2012) por la Asamblea Legislativa; rechazado por la Sala IV.	Justo Orozco (PRC)	Contraria. Faltó a la votación del primer debate (Asamblea Legislativa 2014a, 155-156).	Ninguna.
			Carlos Avendaño (PRN)	Favorable, mas no sin reservas (Asamblea Legislativa 2014b, 195-197; 218-221).	Secretario de la Comisión Especial encargada de conocer y dictaminar el Proyecto de Ley de Solidaridad Tributaria.
2006	Ley sobre el impuesto solidario para el fortalecimiento de programas de vivienda (Exp. 16.328)	Aprobado en 2008 por la Asamblea Legislativa. Ley 8.683.	Guyón Massey (PRN)	Favorable.	Integrante de la Comisión Permanente de Asuntos Sociales; comisión encargada de dictaminar el proyecto.
2005	Tratado de Libre Comercio (Exp. 16.047)	El proyecto no llegó a votarse en la Administración Pacheco.	Carlos Avendaño (PRC)	Favorable. El proyecto no se votó, pero Avendaño siempre se mostró favorable a este (Ramírez y Venegas 2004a; Venegas 2005).	Solicitó a Pacheco enviar el Tratado al Congreso (Venegas 2005).
2004	Ley de pacto fiscal (Exp. 15.516).	Aprobado en primer debate (2006) por la Asamblea Legislativa; rechazado por la Sala IV.	Carlos Avendaño (PRC)	Favorable, mas condicionó su apoyo en algunos tramos del proceso (Ramírez y Venegas 2004b).	Integrante de la Comisión especial Expediente nº 15.533 que conocerá la "Ley de Pacto Fiscal y ajuste Estructural".
2002	Ley de contingencia Fiscal (Exp. 15.019)	Aprobado en 2002 por la Asamblea Legislativa. Ley 8.343.	Carlos Avendaño (PRC)	Favorable. Votó a favor de la iniciativa (Venegas 2002).	Desde el principio fue atraído por el Oficialismo.

2000	Ley de simplificación y eficiencia tributarias (Exp. 14.189)	Aprobado en 2001 por la Asamblea Legislativa. Ley 8.114.	Justo Orozco (PRC)	Aparentemente apoyó, de forma condicionada, una primera versión del proyecto (enterrada en septiembre del 2000) (Venegas 2000a y 2000b) y adversó la versión que se aprobó en el 2001 (Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, 2004).	Presentó, junto con los diputados Otto Guevara Guth, José Manuel Núñez González, Célamo Guido Cruz, José Merino del Río, Guido Vargas Artavia, Rafael Arias Fallas, Álvaro Torres Guerrero, Jorge Luis Villanueva Badilla, Manuel Larios Ugalde, Walter Muñoz Céspedes, una consulta legislativa facultativa de constitucionalidad contra algunos artículos de la Ley 8.114 (Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia 2004).
1999	Ley para el Mejoramiento de los Servicios Públicos y Telecomunicaciones y la participación del Estado (13.873)	Aprobado en primer debate (2000) por la Asamblea Legislativa; rechazado por la presión popular y por la Sala IV.	Justo Orozco (PRC)	Contraria. Fue uno de los pocos diputados que se opuso al proyecto y que votó en contra de este (Herrera 2000).	Apoyó las movilizaciones sociales en contra del proyecto; conocido popularmente como "Combo del ICE".

Fuente: Elaboración propia con base en información de la Asamblea Legislativa de Costa Rica y del periódico La Nación (1999-2014).

Anexo 3. Partido Renovación Costarricense. Mejores desempeños a nivel cantonal, elecciones legislativas 2014

Provincia	Cantón	Total de votos	% de votos	Ranking IDH
San José	San José	7.403	4,7	38
San José	Desamparados	5.176	4,8	49
San José	Goicoechea	2.568	4,1	33
San José	Alajuelita	1.980	6,4	73
Alajuela	Alajuela	5.902	4,6	34
Alajuela	Atenas	1.470	10,3	6
Alajuela	San Carlos	3.003	4,4	51
Alajuela	Los Chiles	283	4,5	81
Alajuela	Guatuso	302	4,7	74
Guanacaste	Carrillo	1.105	5,0	41
Guanacaste	La Cruz	496	4,6	77
Limón	Limón	3.202	4,9	63
Limón	Pococí	6.519	7,8	64
Limón	Siquirres	2.404	6,4	50
Limón	Talamanca	1.031	5,9	80
Limón	Matina	2.467	12,4	79
Limón	Guácimo	2.231	8,5	75

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Tribunal Supremo de Elecciones y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Anexo 4. Partido Renovación Costarricense. Mejores desempeños a nivel distrital, elecciones legislativas 2014

Provincia	Cantón	Distrito	Total de votos	Porcentaje de votos	Ranking IDS	Nivel de Desarrollo
San José	Desamparados	Los Guido	714	11,0	231	Medio
San José	Alajuelita	Concepción	675	9,0	163	Medio
San José	Tibás	León XIII	461	10,0	262	Medio
San José	Curridabat	Tirrases	470	7,7	133	Medio
Alajuela	Atenas	Atenas	563	11,4	12	Alto
Alajuela	Atenas	Jesús	181	8,4	166	Medio
Alajuela	Atenas	Mercedes	118	8,4	99	Medio
Alajuela	Atenas	San Isidro	207	13,9	263	Medio
Alajuela	Atenas	Concepción	245	12,8	56	Alto
Alajuela	Atenas	Santa Eulalia	109	11,9	72	Alto
Heredia	Sarapiquí	Llanuras Gaspar	21	9,8	475	Muy bajo
Guanacaste	Liberia	Cañas Dulces	209	16,9	176	Medio
Guanacaste	Santa Cruz	Bolsón	103	12,8	186	Medio
Guanacaste	Santa Cruz	Tempate	136	8,2	267	Bajo
Guanacaste	Carrillo	Sardinal	426	9,2	148	Medio
Guanacaste	Carrillo	Belén	314	10,2	215	Medio
Guanacaste	Tilarán	Quebrada Grande	97	7,5	340	Bajo
Guanacaste	Nandayure	San Pablo	119	13,8	341	Bajo
Guanacaste	La Cruz	La Cruz	263	7,5	236	Medio
Guanacaste	La Cruz	Santa Cecilia	143	9,7	460	Muy bajo
Guanacaste	La Cruz	Santa Elena	69	11,6	310	Bajo
Guanacaste	Hojancha	Puerto Carrillo	56	7,6	234	Medio
Puntarenas	Corredores	Paso Canoas	456	13,0	420	Bajo
Puntarenas	Corredores	Laurel	312	8,9	434	Muy bajo
Limón	Limón	Valle de la Estrella	668	13,6	471	Muy bajo

continua...

Anexo 4. Partido Renovación Costarricense. Mejores desempeños a nivel distrital, elecciones legislativas 2014

Provincia	Cantón	Distrito	Total de votos	Porcentaje de votos	Ranking IDS	Nivel de Desarrollo
Limón	Limón	Río Blanco	521	20,3	376	Bajo
Limón	Limón	Matama	298	12,0	433	Muy bajo
Limón	Pococí	Guápiles	1459	10,3	143	Medio
Limón	Pococí	Jiménez	510	11,4	221	Medio
Limón	Pococí	Rita	1041	11,1	419	Bajo
Limón	Pococí	Roxana	776	15,3	397	Bajo
Limón	Pococí	Cariari	2043	15,2	369	Bajo
Limón	Pococí	Colorado	67	9,7	473	Muy bajo
Limón	Pococí	La Colonia	623	17,9	407	Bajo
Limón	Siquirres	Siquirres	1177	10,0	298	Bajo
Limón	Siquirres	Pacuarito	396	16,0	444	Muy bajo
Limón	Siquirres	Florida	75	8,5	430	Muy bajo
Limón	Siquirres	Germania	170	14,4	377	Bajo
Limón	Siquirres	Cairo	329	14,3	412	Bajo
Limón	Siquirres	Alegría	257	11,9	329	Bajo
Limón	Talamanca	Bratsi	356	13,5	462	Muy bajo
Limón	Talamanca	Sixaola	383	19,5	439	Muy bajo
Limón	Matina	Matina	417	15,9	373	Bajo
Limón	Matina	Batán	1426	25,4	330	Bajo
Limón	Matina	Carrandí	624	21,3	379	Bajo
Limón	Guácimo	Guácimo	636	9,5	271	Bajo
Limón	Guácimo	Mercedes	115	20,2	336	Bajo
Limón	Guácimo	Pocora	495	19,6	392	Bajo
Limón	Guácimo	Río Jiménez	656	20,0	383	Bajo
Limón	Guácimo	Duacari	329	16,4	387	Bajo

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Tribunal Supremo de Elecciones y del Ministerio de Planificación y Política Económica.

Anexo 5. Partido Restauración Nacional. Mejores desempeños a nivel cantonal, elecciones legislativas 2014

Provincia	Cantón	Distrito	Total de votos	Porcentaje de votos	Ranking IDS	Nivel de Desarrollo
San José	San José	Pavas	2536	7,8	95	Medio
San José	Desamparados	Los Guido	517	7,9	231	Medio
San José	Goicoechea	Ipís	1347	8,5	89	Alto
San José	Goicoechea	Purrál	803	8,6	152	Medio
San José	Tibás	León XIII	395	8,5	264	Medio
San José	Moravia	Trinidad	690	7,6	47	Alto
San José	Pérez Zeledón	San Pedro	308	8,6	388	Bajo
San José	León Cortés	San Andrés	47	7,7	410	Bajo
Alajuela	Valverde Vega	Sarchí Sur	226	8,0	239	Medio
Guanacaste	Cañas	Cañas	1692	19,0	203	Medio
Guanacaste	Cañas	Bebedero	79	12,6	346	Bajo
Puntarenas	Miramar	Miramar	344	8,1	251	Medio
Puntarenas	Miramar	Unión	65	9,4	438	Muy bajo
Puntarenas	Osa	Bahía Ballena	120	10,7	350	Bajo
Puntarenas	Golfito	Golfito	325	8,2	365	Bajo
Puntarenas	Golfito	Puerto Jiménez	277	9,8	404	Bajo
Puntarenas	Corredores	Laurel	362	10,4	434	Muy bajo

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Tribunal Supremo de Elecciones y del Ministerio de Planificación y Política Económica.

Anexo 6. Partido Restauración Nacional. Mejores desempeños a nivel distrital, elecciones legislativas 2014

Provincia	Cantón	Total de votos	% de votos	Ranking IDH
San José	San José	9.020	5,7	38
San José	Desamparados	6.178	5,8	49
San José	Goicoechea	4.140	6,7	33
San José	Alajuelita	2.089	6,7	73
San José	Vázquez de Coronado	2.181	5,9	24
San José	Tibás	2.329	5,8	67
San José	Moravia	1.909	6,0	8
San José	Curridabat	1.596	4,7	19
San José	Pérez Zeledón	3.605	5,2	60
Alajuela	Palmares	867	4,1	36
Alajuela	Valverde Vega	561	5,8	66
Alajuela	Guatuso	273	4,3	74
Guanacaste	Cañas	1.822	9,9	58

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Tribunal Supremo de Elecciones y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Anexo 7. Participación de diputados evangélicos dentro del Directorio Legislativo, 1998-2014

Año	Hito	Composición partidaria de la Asamblea Legislativa o del Directorio Legislativo
1998	Resulta electo Justo Orozco Álvarez, de PRC, como diputado por la provincia de San José.	Diputados(as) de 7 Partidos distintos: 27 PUSC; 23 PLN; 3 PFD; 1 PML; 1 PRC; 1 PIN; 1 PALA.
2002	Resulta electo Carlos Avendaño Calvo, del PRC, como como diputado por la provincia de San José.	Diputados(as) de 5 Partidos distintos: 19 PUSC; 17 PLN; 14 PAC; 6 PML; 1 PRC.
2003	Carlos Avendaño, del PRC, resulta electo 1er Prosecretario de la Asamblea Legislativa.	Presidencia: Oficialista; Vicepresidencia: Movimiento Libertario; Primera secretaria: Oficialista; Segunda Secretaria: Oficialista; Primera prosecretaría: Renovación Costarricense; Segunda prosecretaría: Oficialista.
2004	Carlos Avendaño, del PRC, resulta electo 1er Prosecretario de la Asamblea Legislativa.	4 puestos en manos del Oficialismo (presidencia incluida) Presidencia: Oficialista; Vicepresidencia: Bloque Patriótico (ex PAC); Primera secretaria: Movimiento Libertario; Segunda Secretaria: Oficialista; Primera prosecretaría: Renovación Costarricense; Segunda prosecretaría: Bloque Patriótico (ex PAC).
2005	Carlos Avendaño, del PRC, resulta electo 2do Prosecretario de la Asamblea Legislativa.	2 puestos en manos del Oficialismo (presidencia incluida) Presidencia: Oficialista; Vicepresidencia: Independiente; Primera secretaria: Independiente; Segunda Secretaria: Liberación Nacional; Primera prosecretaría: Independiente; Segunda prosecretaría: Renovación Costarricense.
2006	Resulta electo Guyón Massey Mora, del PRN, como como diputado por la provincia de San José. Guyón Massey, del PRN, resulta electo 2do Secretario de la Asamblea Legislativa.	1 puesto en manos del Oficialismo (presidencia incluida) Diputados(as) de 8 Partidos distintos: 25 PLN; 17 PAC; 6 PML; 5 PUSC; 1 PRN; 1 PUN; 1 PASE; 1 FA. Presidencia: Oficialista; Vicepresidencia: Movimiento Libertario; Primera secretaria: Oficialista; Segunda Secretaria: Restauración Nacional; Primera prosecretaría: Oficialista.
2007	Guyón Massey, del PRN, resulta electo 2do Secretario de la Asamblea Legislativa.	4 puestos en manos del Oficialismo (presidencia incluida) Presidencia: Oficialista; Vicepresidencia: Oficialista; Primera secretaria: Oficialista; Segunda Secretaria: Restauración Nacional; Primera prosecretaría: Oficialista; Segunda prosecretaría: Oficialista.
		5 puestos en manos del Oficialismo (presidencia incluida)

continua...

Anexo 7. Participación de diputados evangélicos dentro del Directorio Legislativo, 1998-2014

Año	Hito	Composición partidaria de la Asamblea Legislativa o del Directorio Legislativo
2008	Guyón Massey, del PRN, resulta electo 2do Secretario de la Asamblea Legislativa.	Presidencia: Oficialista; Vicepresidencia: Oficialista; Primera secretaria: Oficialista; Segunda Secretaria: Restauración Nacional; Primera prosecretaría: Oficialista; Segunda prosecretaría: Oficialista. 5 puestos en manos del Oficialismo (presidencia incluida)
2009	Guyón Massey, del PRN, resulta electo 2do Secretario de la Asamblea Legislativa.	Presidencia: Oficialista; Vicepresidencia: Oficialista; Primera secretaria: Oficialista; Segunda Secretaria: Restauración Nacional; Primera prosecretaría: Oficialista; Segunda prosecretaría: Oficialista. 5 puestos en manos del Oficialismo (presidencia incluida)
2010	Resultan electos diputados Justo Orozco Álvarez, por el PRC, y Carlos Avendaño Calvo, por el PRN. Ambos por San José.	Diputados(as) de 8 Partidos distintos: 24 PLN; 11 PAC; 9 PML; 6 PUSC; 4 PASE; 2 PRN; 1 FA; 1 PRC.
2010	Carlos Avendaño, del PRN, resulta electo 2do Prosecretario de la Asamblea Legislativa.	Presidencia: Oficialista; Vicepresidencia: Oficialista; Primera secretaria: Movimiento Libertario; Segunda Secretaria: Oficialista; Primera prosecretaría: Oficialista; Segunda prosecretaría: Restauración Nacional. 4 puestos en manos del Oficialismo (presidencia incluida)
2012	Carlos Avendaño, del PRN, resulta electo 1er Prosecretario de la Asamblea Legislativa. Justo Orozco, del PRC, resulta electo 2do Prosecretario de la Asamblea Legislativa.	Presidencia: Accesibilidad sin Exclusión; Vicepresidencia: Accesibilidad sin Exclusión; Primera secretaria: Accesibilidad sin Exclusión; Segunda Secretaria: Oficialista; Primera prosecretaría: Restauración Nacional; Segunda prosecretaría: Renovación Costarricense. 1 puesto en manos del Oficialismo (sin presidencia)
2013	Carlos Avendaño, del PRN, resulta electo Vicepresidente de la Asamblea Legislativa. Justo Orozco, del PRC, resulta electo 1er Prosecretario de la Asamblea Legislativa.	Presidencia: Oficialista; Vicepresidencia: Restauración Nacional; Primera secretaria: Accesibilidad sin Exclusión; Segunda Secretaria: Oficialista; Primera prosecretaría: Renovación Costarricense; Segunda prosecretaría: Oficialista. 3 puestos en manos del Oficialismo (presidencia incluida)

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Tribunal Supremo de Elecciones y de la Asamblea Legislativa de Costa Rica.

	Gobierno de Partido Unidad Social Cristiana
	Gobierno del Partido Liberación Nacional

Anexo 8. Participación de diputados evangélicos en las Comisiones Legislativas, 1998-2014

Diputado	Comisión	Puesto	Legislatura
Justo Orozco (PRC)	Comisión de gobierno y administración (Permanente ordinaria)	Secretario	1998-1999
Justo Orozco (PRC)	Comisión especial para estudiar la querrela interpuesta por Fabio Delgado Hernández contra el diputado Célimo Guido Cruz (Especial)	Secretario	2001-2002
Justo Orozco (PRC)	Comisión especial mixta para estudiar, recomendar y dictaminar la legislación necesaria en materia electoral (Especial)	Secretario	2001-2002
Justo Orozco (PRC)	Plena segunda (Potestad legislativa plena)	Primer prosecretario	2001-2002
Carlos Avendaño (PRC)	Comisión especial ad-hoc de reglamento para estudiar el artículo 41 bis	Presidente	2003-2004
Carlos Avendaño (PRC)	Comisión especial investigadora para estudiar los hechos denunciados en plenario por el diputado Arce Salas, con ocasión del nombramiento Contralor General de la República (Especial)	Secretario	2004-2005
Carlos Avendaño (PRC)	Comisión especial para conocer el expediente N° 15.516 ("Ley de pacto fiscal y reforma fiscal estructural") (Especial)	Integrante	2005-2006
Carlos Avendaño (PRC)	De juventud, niñez y adolescencia (Permanente especial)	Presidente	2005-2006
Carlos Avendaño (PRC)	Plena primera (Potestad legislativa plena)	Vicepresidente	2005-2006
Guyón Massey (PRN)	Comisión especial de derechos humanos (Especial)	Secretario	2009-2010
Guyón Massey (PRN)	De juventud, niñez y adolescencia (Permanente especial)	Presidente	2009-2010
Justo Orozco (PRC)	Comisión de derechos humanos (Permanente especial)	Presidente	2012-2013
Justo Orozco (PRC)	Comisión especial de reformas electorales y partidos políticos (Especial)	Secretario	2013-2014
Justo Orozco (PRC)	De ciencia y tecnología y educación (Permanente especial)	Presidente	2013-2014
Carlos Avendaño (PRN)	Asuntos hacendarios (Permanente ordinaria)	Integrante	2010-2011
Carlos Avendaño (PRN)	De juventud, niñez y adolescencia (Permanente especial)	Presidente	2010-2011
CARLOS AVENDAÑO (PRN)	Comisión especial, encargada de conocer y dictaminar el proyecto de ley "ley de solidaridad tributaria" (expediente 18.26D) (Especial)	Secretario	2012-2013

Fuente: Elaboración propia con base en información de la Asamblea Legislativa de Costa Rica.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abarca Garro, Alejandro y Suráyabi Ramírez Varas. 2016. *Estudio del crecimiento económico Costarricense, 1960-2014*. San José: Observatorio del Desarrollo de la Universidad de Costa Rica.
- Algranti, Joaquín, ed. 2013. *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- 2014. «El evangelio y sus condiciones de posibilidad: apuntes sobre las afinidades económicas y culturales del neo-pentecostalismo en el marco de la globalización». *Civitas* 14 (3): 523-539.
- Álvarez Garro, Laura. 2010. «El mito democrático costarricense y su impacto en la constitución de la práctica política en períodos de conflicto social». Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Ameringer, Charles. 1992. *Political Parties of the Americas, 1980s to 1990s: Canada, Latin America, and the West Indies*. London: Greenwood Press.
- Anderson, Robert. 1992. *Vision of the disinherited: the making of american pentecostalism*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Araya Alpízar, Carlomagno. 2017. «Análisis estadístico de la elección presidencial 2014 en Costa Rica». *Revista Pensamiento Actual* 17 (28): 78-87.
- Araya Pochet, Carlos. 1982. *Historia económica de Costa Rica: 1821-1971*. San José: Editorial Fernández-Arce.
- Armstrong, Karen. 2017. *Los orígenes del fundamentalismo. En el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Arias Ramírez, Rafael y Juan José Muñoz López. 2007. «La reforma económica y su impacto social en Costa Rica durante el periodo de Ajuste Estructural: apuntes críticos para el análisis». *Economía y Sociedad* 31 y 32: 5-34.
- Astorga Sánchez, Leonardo. 2017. Sandinismo y opinión pública. La prensa escrita costarricense durante 1979-1990». Tesis de maestría. Universidad de Costa Rica.
- Audi, Robert, ed. 2004. *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid: Ediciones Akal.
- Auditoría Electoral Ciudadana. 2011. Informe sobre el proceso electoral en Costa Rica, 2009-2010. Resumen Ejecutivo. San José: Auditoría Electoral Ciudadana.

- Backer, James. 1974. *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Baker, Robert. 2005. *A summary of christian history*. Nashville: B&H Publishing Group.
- Bastian, Jean Pierre. 1990. *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1997. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1999. «Los nuevos partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina». *Revista Estudios Sociológicos* 17 (49): 153-173.
- Barahona, Manuel; Pablo Sauma y Juan Diego Trejos. 1999 «La política social costarricense y las reformas económicas 1983-1997». *En Costa Rica hacia el siglo XXI: balance de las reformas económicas 1983-1988*, editado por Carlos Conejo, Henry Mora y Juan Rafael Vargas. Heredia: EUNA.
- Bebbington, David. 2005. *Evangelicalism in modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*. New York: Taylor & Francis e-Library.
- Berger, Peter. (1967)2006. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós
- Blanco Segura, Ricardo. 1983. *Historia eclesiástica de Costa Rica, 1502-1850*. San José: EUNED.
- 1984. *1884: el Estado, la iglesia y las reformas liberales*. San José: Editorial Costa Rica.
- Blumhofer, Edith. 1993. *Restoring the faith. The Assemblies of God, pentecostalism, and american culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1990. *México profundo: una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo.
- Botey Sobrado, Ana María. 2013. «Los actores sociales y la construcción de las políticas del salud del Estado liberal en Costa Rica (1850-1940)». Tesis de doctorado. Universidad de Costa Rica.
- Boudewijnse, Barbara, André Droogers y Frans Kamsteeg, eds. 1991. *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

- Bourdieu, Pierre. 2000. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- 2001. *El campo político*. La Paz: Plural Editores.
- 2006. «Génesis y estructura del campo religioso». *Relaciones*, 108, Otoño, Vol. XXVII: 29-83.
- 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant. 1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.
- Boza Ramírez, Mario y Manuel Solís Avendaño. 1979. «El desarrollo capitalista en la industria costarricense, 1850-1930». Tesis de licenciatura. Universidad de Costa Rica.
- Bravo Lira, Bernardino. 1989. «El Estado misional, una institución propia del derecho indiano». *Anales de la Universidad de Chile*, 5(20): 249-268.
- Brown, Candy Gunther. 2011. «Introduction: pentecostalism and the globalization of illness and healing». En *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, editado por Candy Gunther Brown, 3-26. New York: Oxford University Press.
- Calvo, Samuel. 1983. «Algunas líneas sobre la historia de la Iglesia Metodista en Costa Rica». En *La tradición protestante en la teología latinoamericana*, editado por José Duque, 175-188. San José: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Campos Salas, Dagoberto. 2000. *Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica*. San José: Editorial Guayacán.
- Cantón Delgado, Manuela. 1998. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Capcha Torres, Josué. 2012. «La miseria de la teología de la prosperidad. Una reflexión crítica desde la cristología pneumatológica latinoamericana al discurso de la prosperidad presente en las maratónicas de Enlace». Tesis de licenciatura. Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Carbonelli, Marcos. 2016. «Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea». *Estudios Políticos* 37: 193-219.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comisión Económica para América Latina. 1983. *Industrialización en Centroamérica, 1960-1980*. Santiago: CEPAL.

- Cherry, Conrad, ed. 1998. *God's new Israel: religious interpretations of american destiny*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Conroy-Krutz, Emily. 2015. *Christian imperialism: converting the world in the early american republic*. New York: Cornell University Press.
- Cortina, Adela. 1993. *Ética aplica y democracia radical*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Coto Murillo, Paulo y Moisés Salgado Ramírez. 2008. «Los discursos y las representaciones sociales acerca de la pobreza en la teología latinoamericana de la liberación y la teología de la prosperidad. Apuntes críticos desde la sociología». Tesis de Licenciatura en Sociología. Universidad de Costa Rica.
- Cuevas Molina, Rafael. 2003. *Tendencias de la dinámica cultural en Costa Rica en el siglo XX*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Dayton, Donald. 1991. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- De la Cruz, Vladimir. 2003. «La educación y la cultura costarricense en el siglo XIX. De las Cortes de Cádiz a las reformas educativas». En *Historia de la educación costarricense*, editado por José Mario Salazar Mora, 3-72. San José: EUNED.
- Díaz Arias, David. 2005. *Construcción de un Estado moderno. Política, Estado e identidad nacional en Costa Rica, 1821-1914*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- 2019. *Historia del neoliberalismo en Costa Rica: la aparición en la contienda electoral, 1977-1978*. San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central.
- Dussel, Enrique. 1983. *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- 2012. *El Dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Elliot, John. 2017. *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Barcelona: Editorial Taurus.
- Escuela Normal de Costa Rica. 1915. *Don Mauro Fernández: su vida y su obra*. San José: Tipografía Nacional.
- Fletcher, John y Alfonso Roper. 2008. *Historia general de cristianismo*. Barcelona: Editorial Clie.
- Fonseca Corrales, Elizabeth, Patricia Alvarenga Venutolo y Juan Carlos Solórzano Fonseca. 2001. *Costa Rica en el siglo XVIII*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

- Foucault, Michel. 1990. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- 2009. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freston, Paul. 2016. *Protestant political parties: a global survey*. New York: Routledge.
- Furlong, William. 2008. *Evolución de la democracia costarricense. Partidos Políticos y campañas electorales (1982-2006)*. San José: Editorial UCR.
- García Hernández, Ebermhi. 2018. «El cuerpo como templo: narrativa, rutina y vida cotidiana en el centro de rehabilitación Nueva Vida». En *Dejar las drogas con ayuda de Dios: experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos*, coordinado por Odgers Ortiz, Olga y Olga Lidia Olivas Hernández, 149-164. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- García-Ruiz, Jesús y Patrick Michel. 2014. «El neo-pentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la mundialización». *Revista Sociedad y Religión* 41: 43-78.
- Garrard-Burnett, Virginia. 2010. *Terror in the land of the Holy Spirit: Guatemala under General Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. New York: Oxford University Press
- Glass, William. 2001. *Strangers in Zion: fundamentalists in the South, 1900-1950*. Georgia: Mercer University Press.
- Golcher Barguil, Erika. 2007. Legitimidad y consenso en el sistema político nacional: tradiciones y fiestas político-electoral 1978-1998. Informe final del proyecto N° 024-A5-151. San José: Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica.
- González, Justo. 1994. *Historia del cristianismo. Tomo II (Desde la era de la Reforma hasta la era inconclusa)*. Miami: Editorial Unilit.
- González, Justo y Carlos Cardoza. 2008. *Historia general de la misiones*. Barcelona: Editorial CLIE.
- González Flores, Luis Felipe. 1978. *Evolución de la instrucción pública en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- González González, Alfonso Federico. 1978. «El Consejo de Indias en la crisis de los Consejos y en el nacimiento de la estructura administrativa contemporánea». *Boletín americanista* 28: 165-177.
- González-Izás, Matilde. *Modernización capitalista, racismo y violencia: Guatemala (1750-1930)*. México: Colegio de México.

- González Ortega, Alfonso. 1997. *Vida Cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX: un estudio psicogenético*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Gracey, John Talbot. 1889. *A manual of modern missions*. Chicago: Fleming h. Revell Company.
- Grim, Brian y Roger Finke. 2006. «International religion indexes: government regulation, government favoritism, and social regulation of religion». *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2 (1).
- Gruzinski, Serge. 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gudmunson, Lowell. 1985. «El conflicto entre estabilidad y neutralidad en Costa Rica». *Foro Internacional*, 26 (101): 37-54.
- Guerrero, Andrey y Lucy Zúñiga. 2008. *La Junta de Protección Social en el contexto histórico-social de Costa Rica: su papel en la asistencia social*. Tesis de licenciatura. Universidad de Costa Rica.
- Gutiérrez Sáez, Rodrigo. 1986. «Desarrollo de la atención médica en Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXIV (59): 119-127.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Hall, Carolyn. 1976. *El café y el desarrollo histórico-geográfico de Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Hatch, Nathan. 1989. *The democratization of american christianity*. New Haven–London: Yale University Press.
- Hernández Alarcón, Eduardo. 1977. «Comercio y dependencia en Costa Rica durante los años 1880-1890». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 3: 235-265.
- Herrera Balharry, Eugenio. 1988. *Los alemanes y el Estado cafetalero*. San José: EUNED.
- Himmelstein, Jerome. 1998. «Conservatism». En *The encyclopedia of politics and religion*, editado por Robert Wuthnow, 181-187. London: Routledge.
- Holland, Clifton. 2011. *Una breve historia de las doce denominaciones más grandes en Costa Rica, 1890-2000*. San José: PROLADES.
- 2014. *Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica*. San José: PROLADES.

- Daniel, Howe. 2007. *What hath God wrought: the transformation of America, 1815-1848*. New York: Oxford University Press.
- De Souza Santos, Boaventura. 2014. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Hopkins, A.G. 2018. *American Empire: a global history*. New Jersey: Princeton University Press.
- Houtart, François. 2007. *Mercado y religión*. La Habana: CLACSO
- Hutchinson, Mark y John Wolffe. 2012. *A short history of global evangelicalism*. New York: Cambridge University Press.
- Kay, William. 2011. *Pentecostalism. A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- King, Gerald. 2009. «Pentecostal responses to fundamentalism in the United States, 1906-1943». Doctoral dissertation. University of Birmingham.
- Kuethe, Allan y Kenneth Andrien. *El mundo Atlántico español durante el siglo XVIII. Guerra y reformas borbónicas, 1713-1796*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Lalive d'Épinay, Christian. 1968. *El Refugio de las masas. Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Latinobarómetro. 2014. *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Santiago: Corporación Latinobarómetro.
- Laval, Christian y Pierre Dardot. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ledesma Reyes, Manuel. 1994. «Krausismo y educación en Costa Rica: la influencia de los educadores canarios Valeriano y Juan Fernández Ferraz». Tesis doctoral. Universidad de la Laguna.
- Lee Tuveson, Ernest. 1968. *Redeemer nation: The idea of america's millennial role*. Chicago: University of Chicago Press.
- Madrigal Muñoz, Eduardo. 2008. «Élites instruidas en la Costa Rica Colonial. 1564-1718». *Revista de Historia* 57-58: 85-107.
- Mansilla, Miguel Ángel. 2007. «El neopentecostalismo chileno». *Revista de Ciencias Sociales (Cl)* 18: 87-102.

- 2008. «Pluralismo, subjetivación y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno». *Polis Revista Latinoamericana* 19: 1-17.
- Maroto Vargas. 2012. «Los procesos de construcción de la legitimidad en las relaciones Estado-Iglesia Católica en Costa Rica, 2007-2010». Tesis de maestría. Universidad de Costa Rica.
- Marsden, George. 1991. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- 2006. *Fundamentalism and american culture*. New York: Oxford University Press.
- Martin, David. 1990. *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
- Martín-Baró, Ignacio. 1990. «La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador». En *Psicología social de la guerra*, editado por Ignacio Martín-Baró, 66-87. San Salvador: UCA Editores.
- Martínez-Acosta, Hugo. 2017. «López Portillo y Carazo Odio. El apoyo al sandinismo 1976-1979». *Revista Temas de Nuestra América*, número extraordinario: 177-188.
- Míguez, Daniel. 2005. «Opio Rebelde. Los programas pentecostales de rehabilitación de adictos en la Argentina». *Pentecostudies* 4: 1-23.
- Molina Jiménez, Iván. 2002. *Costa Rica (1800-1850): el legado colonial y la génesis del capitalismo*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- 2007. «Educación y sociedad en Costa Rica: de 1821 al presente (una historia no autorizada)». *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 8(2): 148-356.
- Montero Segura. 1978. «La evolución de la tolerancia religiosa en Costa Rica durante los siglos XIX y XX». Tesis de licenciatura. Universidad de Costa Rica.
- Mora Salas, Minor. 2008. *En el borde: el riesgo de empobrecimiento de los sectores medios en tiempos de ajuste y globalización*. San José: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mora Salas, Minor y Juan Pablo Pérez Sáinz. 2009. *Se acabó la Pura Vida: amenazas y desafíos sociales en la Costa Rica del Siglo XXI*. San José: FLACSO.
- Mouffe, Chantal. 1999. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Muñoz García, Ileana. 2002. *Educación y régimen municipal en Costa Rica, 1821-1882*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

- Murillo Murillo, Idelfonso. 2011. «La religión antes y después de la independencias. ¿Fuente de unidad o de conflicto?». *Escritos* 42: 53-77.
- Nelson, Wilton. 1983. *Historia del protestantismo en Costa Rica*. San José: Publicaciones IINDEF.
- Noll, Mark. 1992. *A history of christianity in the United States and Canada*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Obregón Quesada, Clotilde. 2000. *El proceso electoral y el poder ejecutivo en Costa Rica: 1808-1998*. San José: EUNED.
- Olivas Hernández, Olga y Olga Odgers Ortiz. 2015. «Renacer en Cristo. Cuerpo y subjetivación en la experiencia de rehabilitación pentecostal». *Ciências Sociais e Religião* 17(22): 90-119.
- Ordóñez, Jacinto. 1983. «La educación para el cambio social, tradición y desafío del Metodismo en América Latina». En *La tradición protestante en la teología latinoamericana*, editado por José Duque, 175-188. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Organización Panamericana de la Salud. 2003. *100 años de salud Costa Rica (Siglo XX)*. San José: OPS.
- Ortega Gómez, Bibiana. 2018. «Evangélicos y política. Formación y viabilidad de los partidos políticos evangélicos en Colombia (1990-2018)». Tesis de doctorado. Universidad de los Andes.
- Parker Gumucio, Cristián. 1993. *Otra lógica en América latina: religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2004. «¿América Latina ya no es católica? (Cambios culturales, transformación del campo religioso y debilitamiento de la Iglesia)». Ponencia presentada en el LASAs XXV International Congress.
- Pérez Guadalupe, José Luis. 2017. *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo. 1996. *De la finca a la maquila. Modernización capitalista y trabajo en Centroamérica*. San José: FLACSO.
- 2014. *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*. San José: FLACSO.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo y Minor Mora Salas. 2007. *La persistencia de la miseria en Centroamérica*. San José: FLACSO.

- Perkins, Bradford. 1993. *The Cambridge History of American Foreign Relations, Volume I. The creation of a republican empire, 1776–1865*. New York: Cambridge University Press.
- Peters Solórzano, Gertrud. 2004. «Exportadores y consignatarios del café costarricense a finales del siglo XIX». *Revista Historia* 49-50: 59-109.
- Picado Gatjens, Miguel. 1989. *La iglesia costarricense entre Dios y el César*. San José: DEI.
- 1992. *La Iglesia costarricense entre el pueblo y el estado. De 1949 a nuestros días*. San José: Editorial Alma Mater.
- Pineda Sancho, Andrey. 2015. Producción, oferta, demanda y consumo de bienes simbólicos de salvación en el seno de las iglesias pentecostales costarricenses de hoy (2013-2014): el caso del distrito Uruca». Tesis de licenciatura. Universidad de Costa Rica.
- 2018. «Secularización, laicidad y fundamentalismo religioso en las sociedades occidentales contemporáneas: algunos aportes para la discusión». *Revista Rupturas* 9(1): 209-238.
- 2019. «Religión, conservadurismo y progresismo en las elecciones de 2018: de las desigualdades socioexistenciales a las diferencias políticas y morales». *En Tiempos de travesía. Análisis de las elecciones de 2018 en Costa Rica*, Manuel Rojas Bolaños e Ilka Treminio, 147-174. San José: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones. San José: FLACSO.
- Poderti, Alicia. 2005. *Brujas andinas. La Inquisición en Argentina*. Sydney: Cervantes Publishing.
- Popper, Karl. 2006. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Editorial Paidós.
- PREALC. 1986. *Cambio y polarización ocupacional en Centroamérica*. San José: PREALC/EDUCA.
- Programa Estado de la Nación. 2016. *Vigésimosegundo Informe Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible*. San José: PEN-CONARE.
- Quesada Camacho, Juan Rafael. 2005. *Un siglo de educación costarricense, 1814-1914*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Quesada Monge. 2012. *América Latina, 1810-2010: el legado de los imperios*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Raventós Vorst, Ciska y Olman Ramírez Moreira. 2006. «Transición política y electoral en Costa Rica (1998-2006)». Ponencia presentada en el XII Congreso de Latinoamericanistas Españoles.
- Rawls, John. 2005. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.

- Roberts, Dayton. 1996. *One step ahead: the innovative Strachans and the birth of the Latin American Mission*. Miami: Latin America Mission.
- 1998. «The legacy of Harry and Susan Strachan». *International bulletin of missionary research*, july: 127-131.
- Robles Robles, Amando. 1983. «Movimientos eclesiales de la Iglesia Católica en Costa Rica». *Mensajero del Clero* 11: 3-66.
- Rodríguez, Florisabel; Fernando Herrero-Acosta y Wendy Chacón. 2019. *Anatomía de una fractura. Desintegración social y elecciones del 2018 en Costa Rica*. San José: FLACSO.
- Rodríguez Zamora, José Miguel. 1977. «Política y religión: la función política de la iglesia católica en Costa Rica». *Revista de Ciencias Sociales* 13(13): 77-101.
- Rosas Navarro, Ruth. 2003. «Los negros esclavos y el Tribunal de la San Inquisición en América (1570-1650)». Tesis de maestría. Universidad de Piura.
- Russell, Brian. 2012. «Americas missions: the home missions movement and the story of the early republic». Tesis de Doctorado en Historia. Texas A&M University.
- Salazar Mora, Orlando. 1990. *El apogeo de la República Liberal en Costa Rica (1870-1914)*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Sanahuja Perales, José Antonio. 1996. «La ayuda norteamericana en Centroamérica 1980-1992». Tesis doctoral. Universidad Complutense.
- Sánchez Campos, Fernando. 2002. «Desalineamiento electoral en Costa Rica». *Revista Ciencias Sociales* 98: 29-56.
- Sánchez Solano, Esteban. 2013. «La participación político-partidista de la iglesia: el Partido Unión Católica y sus estrategias del movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado liberal en Costa Rica (1889-1898)». Tesis de maestría. Universidad de Costa Rica.
- Sandí Morales, Aurelio. 2010. «Las leyes anticlericales de 1884 en Costa Rica; una relectura desde otra perspectiva». *Revista Siwô* 3: 59-100.
- 2012. *Estado e Iglesia Católica en Costa Rica (1850-1920) en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo costarricense*. Heredia: Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión.
- 2011. «La Participación de la Iglesia Católica en el control del espacio en medio de la creación de un país llamado Costa Rica». *Revista de Historia* 63-64: 53-99.

- Saravia Cruz, Roberto. 2001. *Presencia de las iglesias evangélicas en la sociedad costarricense. Respuestas de los evangélicos a la Constituyente de 1949*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Seligson, Mitchell; Juliana Martínez y Juan Diego Trejos. 1997. *Reducción de la pobreza en Costa Rica: el impacto de las políticas públicas*. Quito: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
- Schäfer, Heinrich. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Smith, Randal David. 2001. «Rethinking the Latin America Mission: utilizing organizational history to inform the future». Doctoral dissertation. Asbury Theological Seminary.
- Solís Avendaño, Manuel. 1992. *Costa Rica: ¿Reformismo socialdemócrata o liberal?*. San José: FLACSO.
- Soto Quirós, Ronald. 2005. «Discursos y políticas de inmigración en Costa Rica: 1862-1943». *IberoAmericana* 19: 119-133.
- Soto Valverde, Gustavo. 1997. «Periodismo y pensamiento católico durante los primeros cuarenta años del siglo XX en Costa Rica». *Acta Académica* 19: 24-33.
- Spanish, Mildred. 1954. *And in Samaria: A story of more than sixty years' missionary witness in Central America, 1890- 1954*. Texas: The Central American Mission.
- Steigenga, Timothy. 2001. *Politics of Spirit: the political implications of pentecostalized religion in Costa Rica and Guatemala*. Maryland: Lexington Books.
- Stephanson, Anders. 1995 *Manifest destiny: american expansion and the empire of right*. New York: Hill and Wang.
- Stoll, David. 1990. *Is Latin America turning protestant? The politic of evangelical growth*. Los Ángeles: University of California Press.
- Suranyi, Anna. 2015. *The Atlantic connection: a history of the Atlantic world, 1450-1990*. New York: Routledge.
- Synan, Vinson. 1972. *The holiness-pentecostal movement in The United States*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Taylor, Charles. 2011. «Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo». En *El poder de la religión en la esfera pública*, editado por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, 39-60. Madrid: Editorial Trotta.
- 2014. *La era secular. Tomo I*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Torres-Rivas, Edelberto. 2007. *La Piel de Centroamérica: una visión epidérmica de setenta y cinco años de su historia*. San José: FLACSO.
- 2015. *Participación y abstencionismo en Costa Rica: serie histórica, 1982-2014*. San José: TSE.
- Tschannen, Oliver. 1991. «The secularization paradigm: a systematization». *Journal for the Scientific Study of Religion* 30(4): 395-415.
- Vaggione, Juan Marco. 2009. *Sexualidad, religión y política en América Latina*. Río de Janeiro: Diálogos Regionales.
- 2012. «La “cultura de la vida”. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos». *Religião e Sociedade* 32(2): 57-80.
- van Dijk, Teun A. 2000. «El discurso como interacción en la sociedad». En *El discurso como interacción social*, editado por Teun A. van Dijk, 19-66. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Vargas Arias, Claudio. 1991. *El liberalismo, la Iglesia, y el Estado en Costa Rica*. San José: Ediciones Guayacán.
- Vargas Solís, Luis Paulino. 2005. «Globalización y políticas económicas: mecanismos de determinación y condicionamiento. El caso de Costa Rica, 1984-2000». Tesis doctoral. Universidad de Costa Rica.
- 2016. «El Proyecto Histórico Neoliberal en Costa Rica (1984-2015): devenir histórico y crisis». *Revista Rupturas* 6(1): 147-162.
- 2017. «Costa Rica: El fracaso del TLC a diez años del referendo». Sinpermiso, 8 de octubre. Acceso el 1 de abril de 2018: <https://www.sinpermiso.info/textos/costa-rica-el-fracaso-del-tlc-a-diez-anos-del-referendo>
- Vega Carballo, José Luis. 1981. *Orden y progreso: la formación del estado nacional en Costa Rica, 1821-1930*. San José: Editorial del ICAP.
- 1983. *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense: ensayo sociológico*. San José: Editorial Porvenir.
- Velázquez Bonilla, Carmela. 2012. «El cuerpo político de la Iglesia y sus confederaciones en la Diócesis de Nicaragua y Costa Rica ante la Independencia». Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica, Boletín n° 52.
- Velázquez Fernández, Jareb. 2016. «Si yo fuera yo, ya me habría fugado». El dispositivo de sanación pentecostal: experiencia y proyectos de vida de mujeres internas en un centro

- de rehabilitación (Tijuana BC. 2014-2016)». Tesis de maestría. El Colegio de la Frontera Norte.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.
- Weber, Max. 1987. *Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo I*. Madrid: Taurus Ediciones.
- 2002. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Webre, Stephen. 1994. «Poder e ideología: la consolidación del sistema colonial (1542-1700)». *En Historia General de Centroamérica*, Vol. II, editado por Julio César Pinto Soria, 151-218. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Weeks, William. 1996. *Building the continental empire: american expansion from the revolution to the civil war*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Wilson, Samuel y John Siewert. 1986. *Mission handbook. North American protestant ministries overseas*. California: Missions Advanced research and Communication Center.
- Wynarczyk, Hilario. 2010. *Sal y luz a las naciones: evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zub, Roberto. 2008. «The evolution of protestant participation in Nicaraguan politics and the rise of evangelical parties». En *Evangelical christianity and democracy in Latin America*, editado por Paul Freston, 97-129. New York: Oxford University Press.

FUENTES

Artículos de periódico

- Agüero, Mercedes. 2012a. «Justo Orozco es electo presidente de la Comisión de Derechos Humanos». *La Nación*, 31 de mayo. <https://www.nacion.com/archivo/justo-orozco-es-electo-presidente-de-la-comision-de-derechos-humanos/4XIAMZJLP5HPJCHEFP-NM5N25P4/story/>
- Agüero, Mercedes. 2012b. «Diputados rechazan proyecto de sociedades de convivencia». *La Nación*, 6 de junio. <https://www.nacion.com/revista-dominical/justo-orozco/IPEHQWN-ZDBB4JA7FT6P4CO65LQ/story/>
- Arrieta, Esteban. 2013. «Guerra declarada a fertilización in vitro». *LaRepública.net*, 4 de abril. https://www.larepublica.net/noticia/guerra_declarada_a_fertilizacion_in_vitro_
- CAM (Central American Mission). 1894. «Origin and porpuse of the mission». *The Central American Bulletin*, marzo.
- CAM (Central American Mission). 1904. «Notes from the field: Costa Rica». *The Central American Bulletin*, octubre.
- Díaz, Luis. 2011. «Avendaño dice que no apoyará ningún plan de fecundación». *La Nación*, 18 de marzo. <https://www.nacion.com/el-pais/servicios/avendano-dice-que-no-apoyara-ningun-plan-de-fecundacion/TNAJWJKGN5EEPH6GGAUDTPV2PE/story/>
- Herrera, Berlioth. 1998. «Grupos minoritarios proponen fórmula». *La Nación*, 1 de abril. http://www.nacion.com/ln_ee/1998/abril/01/pais7.html
- Herrera, Berlioth. 2005. «Políticos disputan apoyo de cristianos». *La Nación*, 7 de febrero. http://www.nacion.com/ln_ee/2005/febrero/07/pais2.html
- Herrera, Mauricio. 2000. «Pasó plan del ICE. 45 diputados a favor y 10 en contra». *La Nación*, 21 de marzo. http://www.nacion.com/ln_ee/2000/marzo/21/pais1.html
- La Nación. 1998a. «Sí hay alternativas». *La Nación*, 29 de enero. <https://www.nacion.com/el-pais/si-hay-alternativas/EQBGQARLSNB65JTSWAYUL6ZTQ/story/>
- La Nación. 1998b. «PUSC venció en primer pulso». *La Nación*, 2 de mayo. http://www.nacion.com/ln_ee/1998/mayo/02/pais5.html

- La Nación. 2003. «Partido investiga a Justo Orozco». La Nación, 22 de marzo. <https://www.nacion.com/el-pais/partido-investiga-a-justo-orozco/C2KSSMCN2JARTMNPBIMY7NFKM/story/>
- La Nación. 2005. «TSE otorga aval a nuevo partido cristiano». La Nación, 23 de julio. <https://www.nacion.com/el-pais/tse-otorga-aval-a-nuevo-partido-cristiano/GJLOB62P4BFV5KGXS22KZB2H4M/story/>
- La Nación. 2012. «Texto completo: “Justo Orozco y defensora debaten sobre discriminación a homosexuales y fecundación in vitro”». La Nación, 30 de mayo. <https://www.nacion.com/archivo/texto-completo-justo-orozco-y-defensora-debaten-sobre-discriminacion-a-homosexuales-y-fecundacion-in-vitro/2BT2QNVPIBC4LDRJT7AHUKKROY/story/>
- La Nación. 2013. «Justo Orozco presidirá comisión de Asamblea que discute proyectos de fertilización in vitro». La Nación, 4 de junio. <https://www.nacion.com/archivo/justo-orozco-presidira-comision-de-asamblea-que-discute-proyectos-de-fertilizacion-in-vitro/SC264NMSEFHRRCGTE2TBXECLXE/story/>
- LAEC (Latin America Evangelization Campaign). 1922a. «Doctrinal Basis». The Latin American Evangelist, enero-febrero.
- LAEC (Latin America Evangelization Campaign). 1922b. «Wome’s Bible Training School». The Latin American Evangelist, julio.
- LAEC (Latin America Evangelization Campaign). 1924. «A Bible Institute in the Land of no Bibles». The Latin American Evangelist, agosto-septiembre.
- LAEC (Latin America Evangelization Campaign). 1927. «Costa Rica’s Second Revolution». The Latin American Evangelist, mayo.
- LAEC (Latin America Evangelization Campaign). 1928. «La piedra angular del Templo Bíblico». En Mensajero, 15 de mayo.
- LAEC (Latin America Evangelization Campaign). 1930. «The Bible Institute of Costa Rica is an International, Interdenominational, and fundamentalist Institution». The Latin American Evangelist, abril.
- Loaiza, Vanessa. 2012. «Justo Orozco: “yo deseo que el mundo se acabe ya»». La Nación, 2 de diciembre. <https://www.nacion.com/revista-dominical/justo-orozco/IPEHQWNZDBB4JA7FT6P4CO65LQ/story/>
- Maranata. s.f. «Sherman Thomas a la arena política». Maranata, s.f.
- Matute, Ronald. 1998a. «Minoritarios se alistan». La Nación, 10 de marzo. http://www.nacion.com/ln_ee/1998/marzo/10/pais8.html

- Matute, Ronald. 1998b. «Intenso cabildeo por directorio». La Nación, 28 de abril. http://www.nacion.com/ln_ee/1998/abril/28/pais1.html
- Molina, Jonathan. 1993. Alianza Cristiana contra dos Goliat. Semanario Universidad, 19 de noviembre.
- Murillo, Álvaro. 2004. «Justo Orozco, ‘amo’ del Partido Renovación». La Nación, 11 de abril. http://www.nacion.com/ln_ee/2004/abril/11/pais10.html
- Murillo, Álvaro. 2007a. «Se consolida bloque de diputados en favor del TLC». La Nación, 20 de enero. http://www.nacion.com/ln_ee/2007/enero/20/pais966369.html
- Murillo, Álvaro. 2007b. «Guyón Massey desiste de polémica partida». La Nación, 28 de junio. http://www.nacion.com/ln_ee/2007/junio/28/pais1148352.html
- Murillo, Álvaro. 2013. «Católicos y protestantes se alían en Costa Rica en una marcha “por la vida”». El País, 10 de agosto. https://elpais.com/internacional/2013/08/11/actualidad/1376176524_110956.html
- Murillo, Rogelio. s.f. «Guyón Massey 51 años de ministerio». Maranata, s.f. Acceso el 15 de marzo de 2018: <http://periodicomaranata.com/guyon.html>
- Ramírez, Alexander e Ismael Venegas. 2004a. «27 diputados avalan acuerdo comercial con EE. UU». La Nación, 27 de enero. <https://www.nacion.com/el-pais/27-diputados-avalan-acuerdo-comercial-con-ee-uu/QLY5OEDDV5DBPLHFD4BL5ZXGT4/story/>
- Ramírez, Alexander e Ismael Venegas. 2004b. «25 diputados condicionan apoyo a plan fiscal». La Nación, 9 de marzo. <https://www.nacion.com/el-pais/25-diputados-condicionan-apoyo-a-plan-fiscal/QUCPHDVBFZB5TLGRCJ7LLDKKVA/story/>
- Sáenz Valverde, Gerardo. 2005. «Alianza Nacional Cristiana da adhesión a libertarios». Diario Extra, 10 de mayo. Acceso el 15 de marzo de 2018: <http://www.diarioextra.com/2005/mayo/10/nacionales07.shtml>
- Sequeira, Aarón. 2013. «Diputados afinan nuevo texto para reactivar la fertilización ‘in vitro’». La Nación, 19 de diciembre. <https://www.nacion.com/el-pais/politica/diputados-afinan-nuevo-texto-para-reactivar-la-fertilizacion-in-vitro/BYSGQ4FQVRFWRHWKTGILC-FLVAM/story/>
- Vargas Cullell, Jorge. 2007. «Columna Enfoque [Opinión]». La Nación, 5 de junio. <https://www.nacion.com/opinion/enfoque/FX264VOOXVCCZLDLRN2UNZ736I/story/>
- Venegas, Ismael. 2000a. «Plan tributario en la recta final». La Nación, 13 de agosto. <https://www.nacion.com/el-pais/plan-tributario-en-la-recta-final/XPZ2FPQSBNF3PLB57FNEZ-DK5NQ/story/>

- Venegas, Ismael. 2000b. «Plan tributario no logró revivir». La Nación, 12 de septiembre. <https://www.nacion.com/el-pais/plan-tributario-no-logro-revivir/H72XZXH54FHRL-DAH7MLRCQ2AHQ/story/>
- Venegas, Ismael. 2001. «Justo Orozco: “Soy el líder que se necesita”». La Nación, 17 de diciembre. http://www.nacion.com/ln_ee/2001/diciembre/17/pais9.html
- Venegas, Ismael. 2002. «Aprobado el plan de contingencia fiscal». La Nación, 13 de diciembre. <https://www.nacion.com/el-pais/aprobado-el-plan-de-contingencia-fiscal/SO6W7WC-NZZFGLAP7ATUSBMBHFQ/story/#:~:text=En%20forma%20sorpresiva%2C%2045%20de,ingresos%20por%20%2C%A262.000%20millones.&text=El%20plan%20comenz%C3%B3%20a%20verse,tard%C3%B3%20cuatro%20meses%20en%20dictaminarlo.>
- Venegas, Ismael. 2004a. «Partido cristiano expulsa a diputado Carlos Avendaño». La Nación, 30 de marzo. http://www.nacion.com/ln_ee/2004/marzo/30/pais10.html
- Venegas, Ismael. 2004b. «Dictamen del OIJ favorece a Avendaño». La Nación, 24 de junio. http://www.nacion.com/ln_ee/2004/junio/24/pais3.html
- Venegas, Ismael. 2004c. «TSE anula expulsión de diputado Avendaño». La Nación, 30 de septiembre. http://www.nacion.com/ln_ee/2004/septiembre/30/pais11.html
- Venegas, Ismael. 2004d. «Carlos Avendaño sería diputado independiente». La Nación, 1 de octubre. http://www.nacion.com/ln_ee/2004/octubre/01/pais12.html
- Venegas, Ismael. 2005. «38 diputados piden a Pacheco enviar TLC al Congreso». La Nación, 9 de marzo. <https://www.nacion.com/el-pais/25-diputados-condicionan-apoyo-a-plan-fiscal/QUCPHDVBFBZB5TLGRCJ7LLDKKVA/story/>
- Venegas, Ismael. 2007. «Hasta hoy, estoy a favor del TLC» [entrevista Guyón Massey]. La Nación, 23 de febrero. http://www.nacion.com/ln_ee/2007/febrero/23/pais1005794.html
- Villalobos, Carlos. 2002a. «Avendaño, voto clave [entrevista Carlos Avendaño]». La Nación, 30 de abril. http://www.nacion.com/ln_ee/2002/abril/30/pais2.html
- Villalobos, Carlos. 2002b. «Forcejeo por Directorio». La Nación, 30 de abril. http://www.nacion.com/ln_ee/2002/abril/30/pais1.html
- Villalobos, Carlos. 2005. «TSE da luz verde a partido de mujeres». La Nación, 1 de septiembre. http://www.nacion.com/ln_ee/2005/septiembre/01/pais11.html

Leyes o proyectos de ley

- Asamblea Legislativa de Costa Rica. 1998. Ley de derechos religiosos. Proyecto de Ley 13183. San José: Asamblea Legislativa.
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2003. Declaratoria del Señorío de Jesucristo. Proyecto de Ley 15483. San José: Asamblea Legislativa.
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2006. Restricción adopciones homosexuales. Proyecto de Ley 16258. San José: Asamblea Legislativa.
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2008. Día Internacional del Niño por Nacer. Proyecto de Ley 16944. San José: Asamblea Legislativa.
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2010a. Reforma del artículo 52 de la Constitución Política. Proyecto de Reforma Constitucional 17886. San José: Asamblea Legislativa.
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2010b. Ley de protección a la familia. Proyecto de Ley 17887. San José: Asamblea Legislativa.
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2010c. Ley sobre Fecundación in Vitro y transferencia embrionaria. Proyecto de Ley 17900. San José: Asamblea Legislativa.
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2013. Ley marco de Fecundación in Vitro. Proyecto de Ley 18824. San José: Asamblea Legislativa.
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2014a. Ley para la libertad religiosa y de culto. Proyecto de Ley 19099. San José: Asamblea Legislativa.
- Gobierno de Costa Rica. 1892. Colección de los tratados internacionales celebrados por la República de Costa Rica. Tomo I. San José: Tipografía Nacional.

Documentación oficial de partidos políticos evangélicos

- PANC (Partido Alianza Nacional Cristiana). 1981. Estatuto orgánico. San José: PANC. Archivo Central del Tribunal Supremo de Elecciones, Expediente N°. 7488-81.
- PRC (Partido Renovación Costarricense). 1996. Estatuto Orgánico. San José: PRC. Recuperado el día 3 de marzo de 2017 de: <http://www.tse.go.cr/pdf/normativa/estatutos/renovacioncostarricense.pdf>
- PRC (Partido Renovación Costarricense). 2001. Informe de la gestión del diputado Justo Orozco Álvarez. San José: PRC.

PRC (Partido Renovación Costarricense). 2010. Plan de gobierno 2010. San José: PRC. Recuperado el día 3 de marzo de 2017 de: http://www.nacion.com/ln_ee/ESPECIALES/2010/enero/suvoto/htmls/presidentes/pgrenovacion.pdf

PRN (Partido Restauración Nacional). 2005a. Estatuto Orgánico. San José: PRN. Recuperado el día 3 de marzo de 2017 de: <https://www.tse.go.cr/pdf/normativa/estatutos/restauracionnacional.pdf>

PRN (Partido Restauración Nacional). 2005b. Carta ideológica. Cristianismo Social: una doctrina política para la Restauración Nacional. San José: PRN.

PRN (Partido Restauración Nacional). 2013. Por la restauración de una Costa Rica solidaria. Nuestros lineamientos programáticos (2014-2014). San José: PRN.

Otras

Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2014b. Discursos del diputado Justo Orozco Álvarez: del 1 de mayo de 2010 al 14 de mayo de 2014. San José: Asamblea Legislativa.

Asamblea Legislativa de Costa Rica. 2014c. Discursos del diputado Carlos Avendaño Calvo: del 1 de mayo de 2010 al 14 de mayo de 2014. San José: Asamblea Legislativa.

CIDH (Corte Interamericana de Derechos Humanos). 2012. Sentencia: caso Artavia Murillo y otros (Fecundación in vitro) vs. Costa Rica. Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas. San José: Corte Interamericana de Derechos Humanos.

González Flores, Luis Felipe. 1921. Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico de Costa Rica. San José: Imprenta Nacional.

IAFA (Instituto sobre Alcoholismo y Farmacodependencia). 2019. Directorio. Programas de prevención, tratamiento, rehabilitación y recursos comunitarios de problemas asociados al consumo de sustancias psicoactivas. San José: Instituto sobre Alcoholismo y Farmacodependencia.

INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos). 2015. Encuesta Continua de Empleo. El sector informal en Costa Rica: caracterización al IV trimestre 2014. San José: INEC.

La Gaceta. 2015. «Reglamento para la asignación, giro y fiscalización de recursos públicos para entidades privadas del Instituto sobre Alcoholismo y Farmacodependencia (IAFA)». La Gaceta, 14 de mayo. https://www.iafa.go.cr/images/descargables/Reglamentos%20para%20la%20COMAR%20-%20ALCA34_14_05_2015.pdf

MIDEPLAN (Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica). 2013. Costa Rica: Índice de Desarrollo Social (IDS) 2013. Principales resultados. San José: MIDEPLAN.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). 2011. Atlas del Desarrollo Humano Cantonal de Costa Rica. San José: Universidad de Costa Rica.

PROLADES (Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos). s.f. Base de Datos de Iglesias Evangélicas Locales en Costa Rica. Recuperado el día 3 de marzo de 2017 de: www.prolades.com/costarica/search_cr/buscador.php.

Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia. 2004. Exp: 01-001851-0007-CO. San José: Sistema Costarricense de Información Jurídica.

TSE (Tribunal Supremo de Elecciones). 2002. Resolución N° 0576-E-2002. San José: TSE. <https://tse.go.cr/juris/electorales/0576-E-2002.HTM>

TSE (Tribunal Supremo de Elecciones). 2014. *Elecciones generales de Costa Rica en cifras, 1953-2014*. San José: TSE.

*Llamados a señorear:
El accidentado itinerario político del evangelicalismo en Costa Rica
(1981-2014)*

Estuvo al cuidado
de la Dirección Editorial de la UNED.

Revisión filológica:
Sergio Barboza Quesada

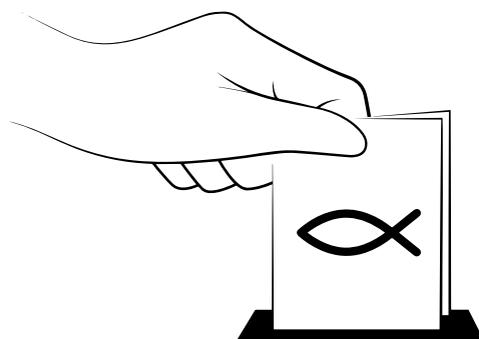
Corrección de pruebas:
Gustavo Gatica López
Andrey Pineda Sancho

Diagramación:
Anthony Sánchez Jiménez

Coordinador de producción editorial:
Ely Fabricio Marín Hernández

Conversión a formato digital "pdf":
Anthony Sánchez Jiménez

Validación:
Anthony Sánchez Jiménez



Este trabajo de Andrey Pineda Sancho traza el itinerario histórico en Costa Rica del poder de las religiones de impronta cristiana, ya desde tiempos de la colonia y hasta el momento actual y, al hacerlo, tiene la virtud de caracterizarlo siempre en interrelación con el otro poder, el de la espada en tiempos coloniales, devenido en nuestros días poder político y económico, hoy relativamente más racional y menos cruento. Se caracteriza, con singular rigor y claridad, las relaciones cambiantes entre ambos, una tensión dialéctica que oscila, en dosis cambiantes, entre la colaboración y el conflicto, cuando al mismo tiempo se profundiza en los cambios que ese poder religioso experimenta a lo largo de las décadas, y en las fuentes que alimentan y complejizan esos procesos de transformación.

Andrey reconstruye, paso a paso, el tránsito y las mutaciones que experimentan los regímenes del poder religioso, desde lo que él designa como cristiandad colonial, bajo control monopólico del catolicismo, y todas las evoluciones posteriores, hasta el día de hoy. Con formidable lucidez caracteriza los procesos de ruptura que alimentan la gradual pluralización del paisaje religioso en Costa Rica.

Desde una gran riqueza de fuentes y con deliciosa claridad expositiva, Andrey demuestra cómo ese movimiento hacia la pluralización religiosa interactúa con los cambios a escala internacional, y se inserta, en grados variables, según fuese el momento histórico, en la geopolítica del imperio estadounidense, a lo largo de las diversas etapas por las que esta transita. Asimismo, muestra cómo las nuevas expresiones religiosas, surgidas del protestantismo y el evangelicalismo, que echan raíces en Costa Rica, evolucionan progresivamente y mutan, dentro de un proceso de aprendizaje y adaptación, que se hace parte de amplios movimientos de ruptura y transformación de nuestra sociedad.

Un libro indispensable para entender las facetas socioculturales y políticas de la religión en Costa Rica.

LUIS PAULINO VARGAS SOLÍS
Catedrático de la UNED

