



**UNIVERSIDAD POLITECNICA DE NICARAGUA**  
**Sirviendo a la Comunidad**



**CENTRO INTERUNIVERSITARIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS Y  
CARIBEÑOS**

**GLOBALIZACION Y RELIGIOSIDAD EN NICARAGUA**

**Msc. Guillermo Gómez Santibáñez**  
**Director del CIELAC**

## 1.- La aculturación religiosa

En la trayectoria de los procesos sociales, políticos y económicos de Nicaragua el factor religioso; como universo simbólico; ha jugado un papel histórico fundamental. Esto no ha sido una cuestión exclusiva de Nicaragua, sino un fenómeno de especificidad y rasgo continental, pues se hace presente a lo largo y ancho de la multietnicidad y pluriculturalidad de América Latina y el Caribe.

Para comprender el complejo y complicado mundo religioso, constitutivo de nuestro “modo de ser”<sup>1</sup> nicaragüense, debemos precisar que en nuestra experiencias religiosa convergen dos mundos culturales con sus respectivas variables; por un lado el cristiano occidental, que llegara con los españoles en el periodo de conquista y sometimiento de las civilizaciones originarias de Abya-Yala<sup>2</sup> y Tihuantinsuyu<sup>3</sup> en el siglo XVI y que impusiera un absolutismo que fundía la religión cristiana con las pautas de la civilización occidental en un todo indisoluble. El llamado “encuentro” de dos culturas; la hispánica y la indígena, estuvo sin duda marcado por un encuentro excepcionalmente asimétrico, donde el polo europeo protagonista va configurando un proceso con una nueva realidad social y cultural, relativamente homogénea y cohesionada, no por su capacidad de asimilación a las culturas indígenas, sino a partir de la nivelación de ellas. El proceso de gestación y constitución al mismo tiempo, creador de una nueva realidad socio-cultural (colonial y cristianización), caló huellas profundas entre la relación religión y cultura a lo largo de cinco siglos de presencia en nuestro continente. La invasión europea frente al mundo indígena, significó la eliminación de las formas de organización social, de sus costumbres y de sus libertades como la muerte de sus dioses. Frente a la implacable expansión de otro que se impone como el conquistador, el encomendero o el comerciante, el misionero es visto por el indígena como parte de este mundo invasor. El cristianismo que trajeron los españoles fue parte del poder del invasor que junto a la cruz puso la espada como figura militar y estatal. La Iglesias situada frente a una constelación histórica de la expansión europea no pudo desligarse del poder y luego del periodo de “tiempo fundante” en que se consolida la

---

<sup>1</sup> He preferido usar el término “modo de ser” ante que el de identidad, debido a que el primero nos resulta más familiar, no así el segundo que tiene múltiples aproximaciones y provoca bastante discusión entre algunos teóricos. De todas maneras el término habla de los modos de ser, pensar y actuar colectivamente que habitan nuestra América como algo propio.

<sup>2</sup> Abya –Yala; "tierra viva", "tierra madura", o "tierra en florecimiento" es el nombre dado al continente americano por las etnias kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y la invasión europea. Aparentemente, el nombre también fue adoptado por otras etnias americanas, como los antiguos mayas. Existen actualmente diferentes representantes de etnias indígenas que insisten en su uso para referirse al continente

<sup>3</sup> Los incas llamaban a su imperio Tihuantinsuyu, que significa "las cuatro partes del mundo" y que abarcaba los Andes, un territorio que incluía lo que hoy son Perú, Bolivia, Ecuador, el sur de Colombia y el norte de Chile y de Argentina. Su centro era Cuzco.

conquista europea, esta se ubicó inequívocamente en un lugar social y cultural bien preciso: el polo de los grupos de poder en la sociedad, y desde allí irradió su influencia a lo que no tenían poder; a los pobres y marginados. Con el advenimiento de la época republicana el proceso misionero no habría de cambiar en la formación religiosa y occidental de la clase dirigente criolla y sus rasgos más propios se mantendrían hasta el presente. La doctrina católica romana es el sello del proceso colonizador emprendido por España y Portugal, articulándose muy bien como llave de poder en manos de los conquistadores y administrada como mecanismo de dominación.

Dentro de este mismo empeño colonizador y civilizatorio interviene, hacia la segunda mitad del siglos XIX, otro fenómeno religioso, asociado a la colonización que Inglaterra realizara en los Estados Unidos con su doctrina puritana y formas incipientes del capitalismo y que de manera organizada y estratégica se lanzara posteriormente a ultramar en las misiones de fe, cuyo blanco era el continente Latinoamericano. El advenimiento de los protestantismos<sup>4</sup> bajo las iglesias de inmigración y de las iglesias misioneras de tradición cultural libres<sup>5</sup>, esta últimas con la pretensión de disputarse el campo misionero hegemónico de la Iglesia Católica en América Latina, coincidirá y se identificará con el impacto e influencia del liberalismo imbuido de doctrinas iluministas y un pensamiento con rasgos laicista<sup>6</sup>.

Por otro lado se haya presente en el imaginario religioso nicaragüense el mundo cultural autóctono, de tradición oral, con una riqueza espiritual enorme y ancestral, ligada a la naturaleza y temeroso de sus grandes y pequeñas deidades: Tamagastad y Cipaltomal, Ochomogo y Chicociagat, Quiatot, Mixto, Cacahuat, Ehecat y Misesboy; divinidades que en jerarquía se ubicaban bajo el Dios Supremo: Tomateot. La existencia de nuestra cultura autóctona, de arraigo mágico-religioso, fue marginada por la cultura dominante y muchas veces objeto de incomprensiones por la misma Iglesia durante el proceso colonizador.

Para Morandé (1999), nuestra identidad cultural latinoamericana en su formulación teórica más avanzada, se formó en el encuentro entre los valores culturales indígenas y la religión traída por los españoles. Este encuentro se da, no en el texto, sino en una experiencia

---

<sup>4</sup> Término empleado por el teólogo e historiador suizo Jean-Pierre Bastian para señalar que en América Latina no existe un solo protestantismo homogéneo, sino una diversidad de tradiciones religiosas evangélicas y que constituyen un conjunto de protestantismo sectarios aculturados a las prácticas y valores de la religión y la cultura popular.

<sup>5</sup> El Protestantismo en A.L. se enmarca dentro de las siete tradiciones diferentes que se han desarrollado y que refleja la existencia de diversas tendencias de la Reforma en el desarrollo de cinco siglos. Dentro de estas categorías se contempla a las iglesias de confesión anglicana, reformadas y luteranas que llegaron con los inmigrantes ingleses y alemanes al continente. Estas representan la expresión más directa de la Reforma protestante del siglo XVI. Por otro lado se hacen presentes las denominaciones que provienen de las misiones norteamericana tales como Metodistas, Presbiterianos, Bautistas y Discípulos de Cristo, que se repartieron el terreno en misión de forma coordinada.

<sup>6</sup> Para el teólogo José Míguez Bonino el maridaje entre el protestantismo y el liberalismo apelaba a los intereses económicos de la joven élite latinoamericana dentro de un proceso que abre una nueva etapa, iniciada por la emancipación nacional hacia la moderna pasión por la libertad; libre comercio, libertad individual, libertad de pensamiento, libertad religiosa y emancipación política de América Latina (La fe en busca de eficacia, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, pp30-31)

fundante más vital; en la oralidad, como un ethos; es decir, como una experiencia común que brota del encuentro entre seres humanos, y que vive de su constante memoria. El sujeto de esta experiencia fundante fue el mestizo, una mezcla de español e indígena. Esto, que pudiera parecer una contradicción con lo anteriormente señalado, y que negaría la existencia de dominación del indígena, en el planteamiento de Morandé se intenta establecer que la dominación no es crucial para entender la identidad latinoamericana, sino que para comprender la síntesis cultural surgida de las dos culturas, occidental y autóctona es necesario privilegiar las relaciones de participación y pertenencia más que las relaciones de diferencia y oposición. La dialéctica del amo y del esclavo de Hegel sería inapropiada para interpretar la relación entre conquistador e indígena.

La asimilación de la fe cristiana por parte del indígena se debe a coincidencias y experiencias comunes con el énfasis católico en los ritos y la liturgia y la concepción cültica y ritual de la vida en las culturas indígenas. La representación, la liturgia y el teatro sintetizaron el encuentro entre la cultura escrita española y la cultura oral indígena. Esto nos lleva a afirmar que el lugar del encuentro, la cuna de la cultura latinoamericana, es sacral, tiene un sustrato real católico, y se constituyó entre el siglo XVI y el XVII, por lo tanto el ethos cultural latinoamericano posee cuatro rasgos distintivos: 1.- Se constituye antes de la Ilustración y por lo tanto la razón instrumental, no forma parte de él. 2.- Tiene una estructura subyacente necesariamente católica. 3.- Privilegia al corazón y a su intuición, prefiriendo el conocimiento sapiencial antes que el conocimiento científico. 4.- Se expresa mejor en la religiosidad popular, Morandé (1999).

El estudio de Morandé arroja pistas respecto de la idea de traición de las elites latinoamericanas sobre su verdadera identidad, pues las clases dominantes y los intelectuales latinoamericanos negaron sus orígenes mestizos y asumieron el complejo de blancos, refugiándose en el modelo ilustrado europeo bajo el sistema educativo universitario. Esta actitud produjo una alienación de sus propias raíces y llevó al fracaso de proyectos económicos-sociales en América Latina. El hispanista Zea (1972) busca un centro conciliador que no caiga en los extremos opuestos, es decir, querer ser cien por ciento europeos, o por el contrario, negar toda influencia de la cultura europea. Este empeño de irse a los extremos nos lleva equivocadamente a sentirnos inferiores creyendo que nuestro modo de ser es causa del fracaso. Zea no pretende justificar el eurocentrismo, ni la modernidad ilustrada, sino que se plantea frente a las “condiciones de posibilidad” del cual habla Arriagada-Kehl, para acercar teoría y realidad creando un pensar consistente contextualizado en la tradición. Los pensadores hispanistas como Zea, entre otros, no pretenden soslayar o desatender la tradición europea, sino un quiebre, una ruptura hermenéutica de pensamiento y realidad, que haga posible la síntesis de las ideas del pensamiento de la tradición europea que nos preceden y la búsqueda y originalidad de un pensar consistente y propio de tradición Latinoamericana.

Por su parte Parker, sociólogo chileno y estudioso de los fenómenos religiosos nos expone su variante sobre la religión popular como núcleo del pathos cultural del pueblo latinoamericano en donde afirma que en América latina se encuentra una cultura popular de contenido religioso que constituiría una verdadera contracultura de la modernidad. Dado el carácter ambivalente de esta contracultura Parker llama hemiderna (hemi-moderna), por

cuanto ella se presenta por un lado como antimoderna frente a la racionalidad instrumental de la modernidad, pero por otro lado, es también premoderna en cuanto que saca provecho de las bondades que la modernidad ofrece para satisfacer las necesidades auténticas del hombre. Parker (1993). En este análisis Parker visualiza que la actitud ambivalente de la contracultura frente a la modernidad representa otra manera de sentir y de pensar con respecto a la racionalidad ilustrada. El lógos de nuestra cultura ancestral Latinoamericana es distinto del lógos occidental europeo y se presenta como “un nuevo paradigma emergente” “en las antípodas de las ciencias y de la filosofía accidental”. Desde el punto de vista de Parker esta estructura de pensamiento no es moderna, ni mítica, sino “sincrética”, esto quiere decir, que más allá de su concepción tradicional de sincretismo religioso, constituye una representación colectiva construida sobre la base residuos, deshechos y aportes novedosos hasta formar una nueva síntesis. Con esto, Parker quiere decir que la identidad latinoamericana parte del cristianismo, y que nuestra cultura popular tiene su núcleo significativo donde la fe cristiana juega un papel, no exclusivo, pero sí decisivo. Así, este modo Parker cuida no caer en el esencialismo de Morandé, cuya tesis sostiene que la base de la cultura latinoamericana estaría en un sustrato católico. El cristianismo popular sería entonces una antropología vitalista alternativa, opuesta a la cosmovisión categorial de la ilustración europea, cuyo proyecto es el hombre integral basado en la praxis de la solidaridad. El dinamismo de fe cristiana presente en la cultura popular, sería la base para una civilización amerindia emergente.

La religión, inserta en la cultura de un pueblo, forma parte de su identidad cultural. La religión es inherente al ser humano y una producción social, colectiva; es también una forma de conocimiento. Conocer es más bien un acto de crear, de construir el mundo, no de representarlo o reproducirlo y esto tanto en lo mítico como en lo científico. La realidad se construye y crea conocimiento y en tanto la religión es mediación, es ella misma cultura, construcción, por lo tanto constituye una forma de conocimiento. Mientras la ciencia construye conocimiento en el concepto y el signo, la religión lo hace en el símbolo y la imagen. Melich (1996), el sustrato religioso de nuestra identidad cultural latinoamericana; no disuelto por la modernidad y su razón instrumental, hacen posible que nuestra cultura se exprese en su religiosidad popular como un espacio de resistencia y memoria y de irrupción de los sagrado en el mundo.

## **2.- Geografía de lo sagrado y mutación religiosa**

Nicaragua, aún con una Constitución política que declara la separación entre Iglesia y Estado se considera católica, esto no es ni un problema jurídico, ni estadístico. Somos parte de un continente considerado una región eminentemente católica y donde según los cálculos estimativos para el siglo XXI, en América Latina y el Caribe residirá la mayor población católica del mundo. Esto tiene su base en un hecho histórico y sociológico, la Iglesia Católica, una institución eclesial hegemónica y de larga data en el ámbito religioso, se impuso como religión oficial, primero en la conquista y luego en la colonia interviniendo en el proceso civilizatorio y vinculándose estrechamente con los sistemas sociopolíticos e ideológicos en la mayoría de los países. El advenimiento de la modernidad, con su racionalidad instrumental y los procesos secularizadores en nuestra sociedad, han traído una

sensación de desacralización de la vida, no han extinguido la fe religiosa, más bien se constata una re-vinculación religiosa y el surgimiento de nuevas formas y contenidos religiosos, marcando un nuevo trazado a partir de la flexibilización y disolución de fronteras confesionales, modificando de este modo el mapa religioso en nuestro continente.

Los estudios en el campo de la sociología religiosa, teología de las religiones y la fenomenología de la religión nos arrojan nuevos datos sobre los fenómenos religiosos de nuestros países, constatando así que se da una nueva configuración, una nueva geografía de lo sagrado. En esta nueva configuración, los viejos reductos religiosos tradicionales no se escapan ni son inmunes a los invasores de antiguas idas y creencias, que presentan sus credenciales como nuevos movimientos religiosos, por el hecho de haber sido arrancados del lugar donde nacieron y se desarrollaron. Distantes de su cuna de origen las nuevas ideas religiosas y creencias se caracterizan por una gran movilidad y desplazamiento, tal es así que hoy un nicaragüense podría convertirse al Islam o al Budismo vía Internet.

Esta migración de ideas y creencias, alejadas de su contexto sociocultural para interactuar con religiones tradicionales e institucionalizadas, posibilitan la mutación religiosa profundizando de este modo cambios y creando una especie de corredor religioso de transversalidad<sup>7</sup>, esto significa según Bobsin (2000) que una idea religiosa puede hacerse presente en varias iglesias, atravesándolas, lo que implica que estamos frente a un fenómeno que busca ideas en otras fuentes para hacerlas propia, al margen de las diferencias dogmáticas, este fenómeno es muy característico de la pos-modernidad.

El aspecto fragmentario y disolvente de la pos-modernidad, no sólo afecta la cultura, la economía y la política en la sociedad, sino también el componente religioso. Los conceptos de transconfesionalidad, ecumenismo o diálogo interreligioso no sirven como sinónimo para explicar los efectos mutativos de la religión en la sociedad globalizada. Sin pretensión de crear un neologismo para describir el fenómeno del cambio religioso que se visualiza en nuestros tiempos, la noción de transversalidad nos puede servir provisoriamente para poder captar la fragilidad creciente de las fronteras religiosas donde circulan libremente, como en el mercado, las ofertas y demandas de salvación. Sin entrar en la complejidad y complicación del mundo de las religiones, bástenos señalar que estamos frente a un fenómeno que traspasa las iglesias y religiones a pesar de las diferentes identidades. En la década de los 60 y 70, ser carismático era distintivo de una determinada denominación, en este caso, del fenómeno pentecostal, hoy ya no tiene un contenido específico, pues se ha convertido en una manera de ser en las distintas iglesias. De igual modo sucede con el fundamentalismo, este no es sólo específico del Islam, existe un fundamentalismo católico y protestante en perspectiva transversal, Kepel (1999).

Resta señalar que se ha empezado a desligar el concepto religión de las religiones institucionalizadas, visibilizando la relación y correspondencia con la ciencia, la política, la música, el deporte, la economía y la sexualidad. Esto se deja ver en elementos rituales que imitan gramática y comportamientos culturales, títulos y ornamentos en actos políticos,

---

<sup>7</sup> Este es sólo una noción, no un concepto elaborado, y que en su carácter provisional puede ser útil para el análisis del fenómeno y a la vez permita captar la fragilidad creciente de las fronteras religiosas

conciertos musicales y la afición deportiva. Este fenómeno religioso secularizado es un indicador que la modernidad estaría produciendo sus propias formas religiosas, Mardones (1966).

### 3.- Globalización y Religión en el escenario nicaragüense

Evidentemente que el panorama religioso en América Latina ya no es el mismo que hace cuarenta años. El mapa de lo sagrado y de lo religioso tiene una nueva configuración; las identidades religiosas se han mutado pareciendo hoy irrelevantes en cuanto fenómeno sociológico. Mientras por un lado las identidades religiosas carecen de líneas fronterizas, por otro lado la religión carece de espacio funcional en su contexto cultural. Por esta razón es que hoy se habla de des-institucionalización de los dogmas, de reacciones fundamentalistas, de difusos misticismos, de religiosidad secular. Estamos presenciando una especie de reblandamiento institucional que deja libres los símbolos religiosos, son nuevas formas de espiritualidad, menos ritualizadas y burocratizadas, donde predomina lo personal y comunitario, Mardones (1992)

El fenómeno de los nuevos movimientos religiosos en la sociedad nicaragüense no deja de tener su importancia y relevancia porque nos indican que la presencia de diversos grupos o movimientos desprendidos de otras tradiciones religiosas, no eliminan la religión, sino que se mutan, transforman sus manifestaciones. Nicaragua no se escapa a estas manifestaciones, aún cuando subyace en su cultura una arraigada expresión de piedad popular de sello católico.

¿Por qué esta mutación, que ha hecho que el mapa religioso de América Latina haya sufrido un proceso de transformación con su inevitable repercusión en Nicaragua? La modernidad y su impacto en Latinoamérica tienen características particulares que provienen de su proceso histórico y cultural que la hacen diferente de la modernidad europea cuyo centro se enfoca en la secularización que ha predominado en el viejo mundo.

Mientras en Europa el proceso de secularización comenzó aceleradamente en el siglo XIX, en América Latina, desde la conquista ibérica hasta la década de 1950 la hegemonía católica logró resistir los embates de los ilustrados, los liberales radicales, los protestantes, los comunistas, bajo una férrea mentalidad de cristiandad o unanimidad cristiana, donde lo religioso y lo político son inseparables y la disidencia era vista como una herejía, o disidencia social. Esta hegemonía apoyada por las élites criollas habría encontrado en la Iglesia Católica y su doctrina, una forma de mantener la identidad nacional frente a la fragmentación regional y política. Sin embargo, este proceso de secularización, en los países de América Latina, no habría sido generalizado ni profundizado sino hasta la segunda mitad del siglo XX.

El fenómeno de cristiandad bajo la ideología de la unanimidad católica parecía dominar las esferas públicas y privadas, a pesar de una cierta autonomía de las prácticas religiosas populares que mixturaban y recreaban elementos ancestrales indígenas y africanos: “Este catolicismo polimorfo cubría la inmensa mayoría de las manifestaciones religiosas

Latinoamericanas en lo que podía parecer una cultura católica integrada. Bastian (1997).

El surgimiento y consolidación de nuevos movimientos religiosos en ruptura con la Iglesia católica corresponden a una actitud diferente, más receptiva y autónoma de los pobladores latinoamericanos, afectados por factores endógenos (económicos políticos y religiosos) y por factores exógenos (globalización). Sobre este último factor, especialmente quiero hacer unos señalamientos. La hegemonía de un modelo capitalista de libre mercado que rompe fronteras nacionales y la ingerencia total de los medios masivos optimizados por los avances tecnológicos, ha generado un fenómeno cultural conocido como “globalización”, cuyas características son:

- a) homogeneización de referentes y mecanismos dirigidos al consumo
- b) Inmediatez y ampliación de información desde todos los ángulos del mundo

Las facilidades de movilización internacional de personal, materiales y dineros, lo mismo que de emisión y recepción de mensajes, ha permitido la libre circulación de ideas y estructuras religiosas que han multiplicado el abanico de opciones y modelos, socavando el monopolio de una sola Iglesia.

El proceso de globalización ha permitido un fenómeno de transnacionalización de religiones e iglesias como a su vez de transversalidad religiosa: esto significa que la presencia de nuevos movimientos religiosos, nuevos templos, nuevas oferta, son parte del paisaje urbano y abundan en canales de televisión y estaciones de radio llegando hasta los lugares más apartados del mundo. La privatización de la religión ha llevado a líderes religiosos y a empresas misioneras a adquirir canales de televisión privados, emisoras de radio y prensa escrita para difundir sus mensajes. Este acceso a los medios masivos de comunicación ha hecho posible que muchos de estos nuevos movimientos religiosos se consoliden económicamente ejerciendo influencia política mediante el voto de su clientela religiosa.

El creciente mercado religioso, se expresa y evidencia en la oferta y demanda de testimonios de milagros, sanaciones y riquezas, bajo una actitud e ideología conocida como “teología de la prosperidad”, la que tiene entre sus características principales el establecimiento de una relación causa-efecto entre la aceptación de una fe y el disfrute de la abundancia económica, acompañada de una pastoral gerencial. Lo religioso ha pasado a la esfera del mercado de masas y su lógica consumista. Esto no sólo se da en el ámbito de las iglesias de la teología de la prosperidad, sino de empresas privadas no institucionalmente religiosas con un mercado de lo místico-esotérico y en la que se promueve todo un conjunto de objetos y servicios como profecías, horóscopos e influencias astrales, extraterrestres, culturas antiguas, Nueva Era etc., son los nuevos materiales heteróclitos con los que se construyen nuevas respuestas religiosas alternativas a las creencias tradicionales de la población.

En medio de este complejo, fragmentado y difuso paisaje religioso, se puede sospechar que hoy se solicita a la religión que colme el vacío dejado por el fracaso de las utopías más



importantes y englobantes de la última modernidad; tales como la utopía del *bienestar social*, experimentado por el hombre como consecuencia del progreso indefinido y que descansa en la ciencia y la técnica y alimentada por el infraestructura económica de tipo capitalista. La utopía del *destino nacional* lograda por una especie de inmortalidad colectiva y cuyo destino de grandeza inmortal cubrirá de gloria a sus ciudadanos o a la raza que se identifica con ella. Esto da legitimación y sustento a los valores militares de defensa y seguridad nacional. Y en tercer lugar la *utopía socialista* que proyecta hacia el futuro la solución de los problemas sociales anticipando dialécticamente la superación de la lucha de clases. La dimensión autónoma moderna de esta tres utopías se contraponen a la religión pues esta vendría a ser considerada como categoría premoderna (mítica) de felicidad celestial (Paraíso) y por tanto uno de los lugares donde se resiste el proyecto de la modernidad. La crítica posmoderna encontraría, de hecho, en la religión uno de los vectores institucionales donde cristaliza y se expresa para amplias mayorías no intelectuales el malestar de la modernidad. Se cuestionan no sólo los valores de la modernidad, sino el estilo de vida, los imperativos éticos e intelectuales que están en el desarrollo moderno occidental: el progreso científico, el desarrollo tecnológico y la expansión del consumo.

La globalización como un fenómeno orientado desde los centros de poder ha tenido una enorme incidencia en los aspectos económicos y políticos, no así en la dimensión cultural y el campo religioso, sin embargo, la religión y sus formas concretas de manifestación no escapan a los procesos globalizadores cuando en circunstancias socialmente críticas la religión tiende a incrementarse y a incrementar su significación social. Como consecuencia las diferentes formas religiosas igualmente se modifican y las organizaciones que las sustentan, eclesiales o no, reacomodan tanto sus concepciones sobre la sociedad como su modo de accionar en ella.

La presencia de la religión en Nicaragua, ya sea en su forma tradicional o no, está arraigada en la conciencia como un fenómeno social, con una enorme capacidad de intervenir en los diversos campos de la vida personal y social y con disponibilidad de regulación de conductas de grupos y sujetos creyentes y una alta incidencia en procesos emocionales. Desde esta perspectiva y ámbito de poder subjetivo, la pobreza en Nicaragua es un tema privilegiado y se promueve como ideal de vida en oposición a la riqueza. Los textos bíblicos, como los relatos mitológicos y leyendas aborígenes enseñan modelos de vida que orientan hacia la humildad y la oposición a la depredación de los recursos naturales. Las instituciones religiosas tienen su propia visión respecto a los problemas sociales y en su posición y doctrina no se puede negar su ideologización, tal es el caso por ejemplo de la Doctrina Social de la Iglesia Católica, donde se legitima o niega diferentes orientaciones. Legitima el sistema capitalista, denuncia el neoliberalismo como capitalismo salvaje, pero no busca la desaparición de las relaciones capitalistas, sino la superación de un modo de establecerlas, esto, en el supuesto de que exista un modelo de capitalismo humanista. En una lectura crítica el documento eclesial no ataca el problema por sus causas, que genera pobreza y miseria eterna, sino se tiende a su atenuación.

La Teología de la Liberación se identificó plenamente con una corriente profética de denuncia del pecado social como un problema estructural, sistémico de la sociedad, haciendo énfasis en que la situación del continente latinoamericano, como lugar en donde

se dan grandes acumulaciones de riqueza en pocas manos, contrasta con la llamada del evangelio a la pobreza, como punto de partida en la proclamación del Reino de Dios del Evangelio de Mateo. Esta proclamación está dirigida a los ricos, en la medida en que es una llamada a la conversión a la pobreza y una denuncia de la “idolatría” o engaño propio de la posesión de riqueza. Sobre este punto, Bentué (1994), un teólogo chileno, señala: “El rico cristiano puede intentar justificar su riqueza, a pesar de su cristianismo o incluso en nombre de su cristianismo, por recurso a una supuesta posible “pobreza de espíritu” (Mt. 5,3) sin referencia a la pobreza material. Ahora bien, la pobreza espiritual de que habla Mateo supone la independencia real de mi espíritu con respecto a los poderes de este mundo (placer, poder y riqueza). El “test” de la pobreza de espíritu está constituido por la disponibilidad real a la renuncia a los beneficios del poder económico. No puede hablarse, sin hipocresía, de “pobreza de espíritu” donde hay acumulación de riqueza al margen y prescindiendo de la miseria de la mayoría”.

Mientras la situación de América Latina y especialmente de Nicaragua no cambie en términos de justicia social la teología de la liberación se mantendrá. En la vida social práctica la representación religiosa es vinculante a sus propias condiciones sociales y económicas, a sus esperanzas y celebraciones, ejemplo de ello son las fiestas patronales que tiene un gran fervor religioso en los departamentos del país, sobresaliendo por su carácter la fiesta de la “gritería” y la fiesta de Santo Domingo. Las devociones del pueblo y sus íconos sagrados, con oídos para los pobres y marginados social y económicamente, permiten afirmar que la popularización de la religión radica en que el sufrimiento y el martirio es reflejo del problema de los humildes y a la vez esperanza. Las narraciones populares tienen un sentido optimista y las figuras sagradas son ejemplos y esperanza de victoria frente a la adversidad.

### **Bibliografía:**

- § Bobsin Oneide, Desafíos a la Fe, CLAI Ecuador 2000
- § Columbres Adolfo, La colonización de la América Indígena, Ediciones Sol, Buenos Aires 2004.
- § \_\_\_\_\_ América como civilización emergente, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina 2004.
- § Departamento Ecuménico de Investigaciones: Protestantismo y Liberalismo en América Latina. SEBILA, San José, Costa Rica 1983
- § Revista Dimensión Educativa, 55 Bogotá 2000
- § Alonso Aurelio, América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo. CLACSO, Buenos Aires 2008
- § Ibáñez Jorge Larraín, Modernidad: razón e identidad en América Latina. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile 1996.
- § Mardones, J.M. ¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo (Madrid 1966)
- § Revista Teología y Vida, Vol. XXXV (1994) pp.171-184. Facultad de Teología, Pontificia Universidad católica de Chile.
- § Bastian, Jean-Pierre. La mutación religiosa en América Latina. Fondo de Cultura

Económica. México, 1997

El Msc. Guillermo Gómez Santibáñez, es Director del Centro de Estudios Latinoamericanos y Caribeños de la UPOLI. Estudió Teología y Filosofía en la Universidad Católica del Norte de Chile. Concluyó sus estudios de Licenciatura en Ciencias de la Religión en la Universidad Católica “Redemptoris Mater de Nicaragua. Obtuvo un Magíster en Teología en la Universidad Evangélica Martin Luther King de Nicaragua. Es profesor de Filosofía, Sociología y Estudio de la Cultura en la UPOLI y la Academia de Policía “Walter Mendoza” de Nicaragua.