

JOSÉ LUIS PÉREZ GUADALUPE

Entre

Dios ^y el ^{el} César

**El impacto político de los
evangélicos en el Perú y
América Latina**

 Instituto de
Estudios
Social
Cristianos

 Konrad
Adenauer
Stiftung



El Dr. José Luis Pérez Guadalupe es vicepresidente del Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), y en los últimos años se ha desempeñado en la función pública como Ministro de Estado en el Despacho de Interior (2015-2016), y Presidente del Instituto Nacional Penitenciario del Perú (2011-2014).

Profesor de posgrado en diferentes universidades del país y autor de varios libros sobre las iglesias evangélicas en América Latina, como *La Iglesia después de 'Aparecida': cifras y proyecciones* (2008), *Baja a Dios de las nubes. Una alternativa católica al crecimiento de las llamadas 'sectas' en América Latina* (2004), *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos* (2002), entre otros. Desde 1987 ha trabajado en diversas áreas de la Iglesia Católica y hasta el año 2011 fue Director de la Pastoral Social de la Diócesis de Chosica y del Instituto de Teología Pastoral 'Fray Martín'.

Doctor en Ciencias Políticas y Sociología (Universidad de Deusto), Master en Criminología (Universidad del País Vasco), Master en Administración y HHDD (CENTRUM-EADA), Magíster en Antropología y Licenciado en Educación (Pontificia Universidad Católica del Perú), Licenciado en Ciencias Sociales (ILADES-Pontificia Universidad Gregoriana), y Licenciado Canónico en Sagrada Teología (Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima).

Entre Dios y el César
El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina

Entre Dios y el César

El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina

José Luis Pérez Guadalupe

2017

Entre Dios y el César

El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina

Tiraje: 1,000 ejemplares

1ª ed., octubre de 2017

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-13008

ISBN N°

© Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
Av. Larco 109, 2º Piso, Lima 18 - Perú
Email: kasperu@kas.de
URL: <www.kas.de/peru/es>
Telf.: (51-1) 416-6100
<www.facebook.com/kasenperu>

© Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC)
Bolívar 298, of. 301, Lima 18 - Perú
Email: iescperu@gmail.com
URL: <<http://www.iesc.org.pe/>>
Telf.: (51-1) 242-1698

Autor

José Luis Pérez Guadalupe

Editora

Sandra Mariana Arbulú Duclos

El contenido de esta publicación es responsabilidad del autor y no necesariamente refleja los puntos de vista de la Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. o del Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC).

Derechos reservados. Se autoriza la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, haciendo referencia a la fuente bibliográfica.

Distribución gratuita.

Impreso en: Tarea Asociación Gráfica Educativa
RUC: 20125831410
Pj. María Auxiliadora Nro. 156, Urb. Breña
Breña - Lima

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Publicado en octubre, 2017

Índice

Presentación	9
Nota del autor	11
Introducción	15
CAPITULO 1: El crecimiento evangélico en América Latina	27
1.1. El nuevo panorama religioso latinoamericano	32
1.2. El crecimiento evangélico a costa del decrecimiento católico	41
1.2.1 Diferentes cifras, pero una misma tendencia	45
1.2.2 Los datos del Latinobarómetro (LB)	48
1.2.3 Los datos del Pew Research Center (PRC)	53
1.3. Las razones de la migración religiosa	64
1.3.1 El proceso de migración religiosa	67
1.3.2 Dimensiones de la migración religiosa	71
1.3.3 Observaciones al proceso de migración religiosa	77
CAPITULO 2: La historia política de los evangélicos	83
2.1 El trasfondo de las Iglesias Evangélicas en América Latina	87
2.1.1 Diferentes clasificaciones históricas	87
2.1.2 ¿Protestantes o evangélicos?	94
2.1.3 Pentecostales y neopentecostales	102
2.1.4 ‘Evangelio social’ versus ‘teología de la prosperidad’	108

2.2	La historia política de los evangélicos en el Perú	114
2.2.1	Misioneros liberales: los inicios del protestantismo peruano (1822-1915)	115
2.2.2	Evangélicos conservadores: creyentes apolíticos y anticatólicos (1916-1992)	117
2.2.3	Cristianos conquistadores: militantes de la fe y de la política (1993-2017)	123
2.2.4	Análisis de la participación político partidaria de los evangélicos en el Perú	128
2.2.4.1	El triunfo de Fujimori y la verdadera participación evangélica	129
2.2.4.2	¿Existe un voto confesional evangélico?	136
CAPITULO 3: El protagonismo político de los evangélicos en América Latina		147
3.1	Evangélicos y participación política	152
3.1.1	Las diferentes participaciones políticas de los evangélicos latinoamericanos	153
3.1.2	Las razones de la incursión político partidaria	180
3.1.2.1	El factor sociológico: la maduración de las iglesias evangélicas latinoamericanas	186
3.1.2.2	El factor político: el derrumbe del comunismo y la caída del muro de Berlín	187
3.1.2.3	El factor teológico: el paso de una escatología premilenarista a una posmilenarista	190
3.2	El futuro político de los evangélicos en América Latina	195
3.2.1	Las nuevas relaciones de poder	198
3.2.2	Prognosis latinoamericana	206
Conclusiones		213
Bibliografía		223

Presentación

El debate sobre la justa relación entre religión y política es tan viejo como lo son ambos conceptos. Muchas han sido las respuestas sobre la medida justa de la convivencia entre estas dos esferas, identificadas por Jesucristo según el evangelio de San Mateo cuando recomendó a los fariseos dar “al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (Mateo 22:21).

Distintos políticos en diferentes tiempos y contextos han encontrado variadas respuestas a la pregunta qué exactamente es “del César” y que exactamente es “de Dios”. No obstante, han sido muchos los cristianos que, desde sus convicciones, han aportado de una manera sobresaliente al desarrollo de sociedades con paz, libertad y solidaridad. En retrospectiva, es difícil imaginar grandes iniciativas políticas en favor de la paz, tal como lo son las Naciones Unidas o la Unión Europea, sin la participación de políticos que hayan actuado desde un fundamento de convicciones cristianas profundas. Uno de ellos fue Konrad Adenauer, primer canciller federal alemán después de la Segunda Guerra Mundial. Confrontado con el arduo desafío de reconstruir a un país destruido físicamente por las bombas y moralmente por la ideología totalitaria del nacionalsocialismo, reconoció abiertamente: “Tengo una tarea muy difícil. No puedo tener éxito sin ayuda divina”.

Mientras que, en Europa, los políticos cristianos han provenido de distintas confesiones y han dejado sus huellas políticas, en América Latina, los políticos cristianos por muchos siglos solo fueron identificados como políticos católicos. Como nos demuestra José Luis Pérez Guadalupe en el presente libro, esta realidad ha cambiado fundamentalmente en las últimas décadas. Quienes

antes fueron una minoría con poca influencia política, los llamados “evangélicos”, se vienen haciendo cada vez más visibles en los diferentes espacios de las sociedades latinoamericanas. En este contexto, los líderes evangélicos cada vez toman más protagonismo político y, en algunos casos, acceden a cargos de representación.

Como Fundación Konrad Adenauer en el Perú y como Instituto de Estudios Social Cristianos compartimos una visión cristiana de la persona humana y aspiramos a una sociedad guiada por los valores de la libertad, justicia y solidaridad. Es nuestra convicción que personas de fe jueguen un papel fundamental, no solo en la transmisión de estos valores sino también en la construcción de sociedades más justas y orientadas hacia el bien común. En este sentido esperamos contribuir al debate sobre la creciente influencia de los evangélicos en el ámbito político. Agradecemos a José Luis Pérez Guadalupe por su impecable y relevante obra de la cual estamos seguros encontrará muchos lectores interesados.

Armando Borda Herrera

Presidente del Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC)

Sebastian Grundberger

Representante de la Fundación Konrad Adenauer (KAS) en el Perú

Nota del autor

A fines de los años 80, ni bien terminé de estudiar teología, comencé a interesarme por el movimiento evangélico, por sus metodologías de evangelización y por su innegable crecimiento numérico a costa del decrecimiento católico. En aquellas épocas la mirada que se tenía de las Iglesias Evangélicas era muy particular, ya que socialmente pasaban prácticamente inadvertidas y, a nivel religioso, la Iglesia Católica trataba a todos los grupos no católicos como ‘sectas’, con un evidente tufillo de superioridad y arrogancia. Esta realidad religiosa se ha transformado radicalmente en los últimos años, al igual que la percepción que se tiene ahora de las Iglesias Evangélicas; pero estos cambios no sólo se han restringido al ámbito privado o estrictamente religioso, sino que han trascendido al ámbito social y político.

Luego de tres décadas y algunos libros publicados sobre el tema (1991, 1992, 2002, 2004, 2008), me toca ahora hablar justamente sobre esos cambios, de los que he sido testigo a través de estos años. Ciertamente, no han sido cambios lineales y unánimes, sino todo un complejo fenómeno de ebullición religiosa que ha obligado a los mismos evangélicos y a los analistas sociales a reconocer, pensar y replantear mejor el llamado ‘fenómeno evangélico latinoamericano’.

En la literatura católica mucho se ha escrito sobre los evangélicos, pero pocas veces han sido escuchados, y menos aún, se les ha dejado hablar. Por eso, al realizar esta investigación he preferido asumir un enfoque étnico y privilegiar la revisión de su propia bibliografía. Conversar personalmente y consultar los libros de ilustrados evangélicos como Samuel Escobar, Pedro Arana, Víctor

Arroyo, Darío López, Bernardo Campos, Tomás Gutiérrez, por nombrar solo algunos escritores evangélicos que reflexionan sobre sus iglesias, ha sido toda una experiencia enriquecedora para mí. Estudiar los análisis de René Padilla, José Míguez Bonino, Pablo Deiros, entre otros connotados teólogos latinoamericanos, acerca de la incursión política de los evangélicos en América Latina, ha enriquecido sobremanera esta investigación. También hemos consultado otros autores, como Christian Lalive d'Épinay, Heinrich Schäfer, Jean Pierre Bastian y Paul Freston, que si bien no son latinoamericanos, son escritores protestantes que han vivido e investigado por muchos años la realidad evangélica de nuestro continente. Además, mi asistente de investigación ha sido el sociólogo peruano y Pastor Protestante, Oscar Amat y León, gran conocedor de la historia antigua y reciente de las Iglesias Evangélicas, que me ha ayudado invaluablemente a resolver mis interminables cuestionamientos acerca del ambiguo devenir histórico y político de las Iglesias Evangélicas. Asimismo, re- encontrar me con antiguos amigos evangélicos como Reynaldo Aragón, Rafael Goto, Rolando Pérez, Eduardo Romero, etc., han complementado esta visión émica; finalmente, agradecer a Veronique Lecaros y Óscar Ayzanoa, quienes revisaron y aportaron al texto final. A todos ellos, mi agradecimiento por sus ideas, comentarios y discrepancias, pero sobre todo, por su amistad; y como corresponde, asumo mis opiniones, aciertos y yerros.

Como es de suponer, no siempre es fácil contentar a todos los públicos, y tampoco ha sido mi intención hacerlo en este libro; además, se trata de una obra académica, más que confesional. Sin embargo, también he sabido dar mi punto de vista en temas que eran evidentemente opinables. Felizmente los anatemas y las excomuniones ya pasaron de moda, y solo queda el diálogo académico de las ideas que se defenderán a sí mismas en cuanto entren en confrontación con la realidad.

Ciertamente, cumplir el reto de escribir este libro no me ha sido fácil, ya que solamente contaba con diez meses para ponerlo en la imprenta. Pero al desempolvar mis textos de consulta y convocar antiguas amistades, me vino a la mente esos largos años de experiencia y conocimiento de las Iglesias Evangélicas, desde que mi hermana mayor me llevara por primera vez a una de sus comunidades cuando yo tenía apenas 10 años. Si bien yo permanecí en la Iglesia Católica, nunca olvidé esas ceremonias y escuelas dominicales de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, ni el fervor evangelizador de sus predicadores.

Hoy que el libro: *ENTRE DIOS Y EL CÉSAR: El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina* ya está terminado, y me toca escribir esta Presentación, quisiera agradecer a Markus Rosenberger y Sebastian Grund-

berger, de la Fundación Konrad Adenauer (KAS), por esta asertiva propuesta académica, y por auspiciar y solventar, tanto la investigación como la publicación. A mi entrañable amigo Armando Borda, Presidente del Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), y a todas las personas que colaboraron con sus ideas, sugerencias y correcciones, mi más profundo agradecimiento.

El autor

Lima, octubre de 2017

Introducción

El involucramiento político evangélico [...] no es hermano gemelo del radicalismo islámico ni copia de la derecha cristiana norteamericana

Paul Freston

La llegada del cristianismo al continente americano fue un hecho político, o si se quiere, consecuencia de un hecho político, ocurrido hace más de 500 años. Descubrimiento o cubrimiento, evangelización o conquista, salvación o exterminio, encuentro o choque, son criterios dicotómicos que se han utilizado innumerables veces para analizar lo sucedido; pero, lo cierto es que el cristianismo llegó a estas tierras junto a —o como consecuencia de— un proceso violento, traumático e impositivo de dominio militar y político que impuso el catolicismo a todos sus habitantes y sus descendientes. Por eso creemos que, aunque en el examen histórico de este proceso no es fácil separar la evangelización de la conquista, ni la cruz de la espada, sí es necesario y saludable diferenciarlas.

Sin embargo, luego de cinco siglos de monopolio católico y convivencia política con las instancias de poder —sean virreinales o republicanas, liberales o conservadoras, de izquierda o de derecha—, ahora, en toda América Latina surgen movimientos religiosos que hacen el camino inverso y quieren establecer sus modelos políticos a través de la conquista religiosa de sus habitantes. Estos nietos de protestantes europeos, que curiosamente surgieron en las mismas épocas que se conquistaban estas tierras americanas, hijos de los ‘evangelicals’¹ y pentecostales norteamericanos; estos exmarginados sociales y

1 En este libro utilizaremos el término ‘evangelical’ para referirnos a la línea más conservadora —tanto en lo religioso como en lo político— del protestantismo norteamericano, que, si bien llega a América Latina a comienzos del siglo pasado, con importantes misiones evangelizadoras, recién alcanza su apogeo a mediados de siglo. Es necesaria esta

religiosos, invisibles en las encuestas de opinión, ahora llegan a la mayoría de edad y se alzan con banderas políticas en todo el continente, partiendo de sus convicciones religiosas; pero esta vez empoderados por la fuerza de los votos, debido al número creciente de sus miembros.

No obstante, creemos necesario indicar que existe una gran diferencia entre la primera ‘evangelización católica’ y esta segunda ‘evangelización evangélica’: “El catolicismo se implantó de arriba hacia abajo, con apoyo del Estado y exclusión de competidores. La religión evangélica crece de abajo hacia arriba, como parte de la apertura al pluralismo religioso”². Ciertamente, la confesionalidad católica fue impuesta por los conquistadores, quienes lograron implantar un ‘constantinismo’ político-religioso; mientras que la actual evangelización de los evangélicos es totalmente voluntaria, personal y militante. Esto trae también sus consecuencias en el ámbito social, ya que ahora algunos líderes evangélicos pretenden extender su militancia religiosa al fuero público y convertir ese bien ganado ‘capital religioso’ en un rentable ‘capital político’. De esta manera, han surgido intentos de conformar partidos confesionales que sirvan como ‘brazos seculares’ de sus iglesias —con la intención de equipararse o, simplemente, reemplazar a la Iglesia Católica—. Pero, como veremos a lo largo de este libro, la historia política de los evangélicos en América Latina es mucho más rica y compleja, y no se limita a esos intentos de mesianismos políticos con visiones ‘reconstruccionistas’³.

distinción para diferenciar claramente dicho término de las otras líneas o ramas dentro del complejo mundo del movimiento evangélico latinoamericano.

- 2 FRESTON, Paul. *Religão e Política, Sim; Igreja e Estado, nao. Os evangélicos e a participação política*. Vicosa: Ultimato, 2006, pág. 34.
- 3 Aunque más adelante veremos el ‘reconstruccionismo’, podemos adelantar que se trata de una tendencia dentro del movimiento evangélico latinoamericano, proveniente, sobre todo, del ‘evangelicalismo estadounidense’ de los años setenta, que pretende entrar a la esfera política, incorporando las demandas ciudadanas en su agenda religiosa, pero desde la lógica de la conquista del poder. Se trata de una supuesta ‘teología política’, sobre todo dentro del neopentecostalismo, que busca una ‘reconstrucción de la teocracia’ en la sociedad actual. Para algunos autores sería la ‘cara política’ de la llamada ‘teología de la prosperidad’ (que veremos en el segundo capítulo) y predica que los ‘cristianos’ están predestinados a ocupar los puestos de mando en este mundo: presidencia de los países, ministerios, alcaldías, parlamentos, etcétera. Tienen una comprensión bíblica muy particular que asume la ‘construcción del poder político’ desde la lógica del dominio religioso en las diversas esferas públicas de la sociedad; asimismo, asumen que los ‘cristianos’ tienen el mandato de conquistar los puestos y espacios públicos estratégicos para incidir en la vida política de la sociedad. Cfr. PÉREZ VELA. Rolando. “Las apropiaciones religiosas de lo público: El caso de los evangélicos en el Perú”. En: ROMERO CEVALLOS, Catalina. *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima: PUCP, 2016, pág. 199 y ss.

Como se sabe, la primera comunidad protestante de la que se tiene conocimiento en América es la que se formó efímeramente por hugonotes franceses en una isla de la Bahía de Guanabara, Río de Janeiro, en 1555. De ahí en adelante se produjeron muchos intentos, sobre todo, fruto de conquistas y reconquistas territoriales en el nuevo continente, pero fueron aplacados por los imperios ibéricos de esas épocas. Una herramienta eficaz para la erradicación de cualquier tentativa de disidencia religiosa fue la pronta conformación de la llamada ‘Santa Inquisición’ en las colonias: en Lima y México en 1569, y en Cartagena de Indias en 1610, que al tiempo que ahuyentaban cualquier intento de desertión, iban consolidando el monopolio religioso católico en el continente⁴. Esta férrea unidad religiosa-imperial durante el Virreinato, mantenida bajo la imposición de las armas, fue cristalizando en los pobladores de estas tierras una vivencia y mentalidad religiosa exclusivamente católica —aparte de las religiones autóctonas y los distintos procesos de sincretismos religiosos existentes hasta ahora—, que consolidaron una pétrea resistencia social ante la presencia de cualquier otra religión que no fuera la católica, incluso, durante los inicios de nuestra vida republicana. Monopolio religioso que ha sido roto en nuestro continente recién en el último siglo, tal como veremos en estas páginas.

El inicio de las Iglesias Evangélicas en el Perú se remonta oficialmente a 1889, cuando el misionero ítalo-uruguayo Francisco Penzotti, miembro de la Iglesia Evangélica Metodista y de la Sociedad Bíblica Americana, funda la primera comunidad de creyentes peruanos en el puerto del Callao⁵. No sin dificultades legales, sociales, y hasta penitenciarias, Penzotti logra poco a poco conformar pequeñas comunidades evangélicas de peruanos con la ayuda de otros misioneros extranjeros, como el Dr. Tomás Wood de la Iglesia Episcopal Metodista (1891) y el norteamericano Carlos Brighth, quien se establece en Lima en 1893. Luego de una ardua campaña con actores sociales y políticos,

4 Cfr. BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pág. 8 y ss.

5 Es bueno aclarar que, estrictamente, el primer protestante que llega al Perú republicano fue el escocés Bautista Diego Thomson de la Sociedad Bíblica Británica, en 1822, a pedido de don José de San Martín, para que se encargara del naciente Sistema Educativo Peruano — con su método lancasteriano— combinando su labor educativa con su labor misionera en la promoción de las Sagradas Escrituras (por eso es considerado el primer ‘colportor’ protestante en América Latina). Asimismo, cabe indicar que la primera comunidad protestante en el Perú se fundó en el Callao en 1864, pero solamente para extranjeros de habla inglesa. En el segundo capítulo de este libro retomaremos los inicios de las Iglesias Evangélicas en el Perú.

y un grupo más nutrido de misioneros extranjeros y algunos nacionales ilustrados, se logra un importante cambio constitucional en 1915 —la modificación del artículo 4 de la Constitución Política de 1860, que impedía cualquier otro culto que no fuera el católico—, con lo cual se incrementa paulatinamente la llegada de diferentes misiones extranjeras.

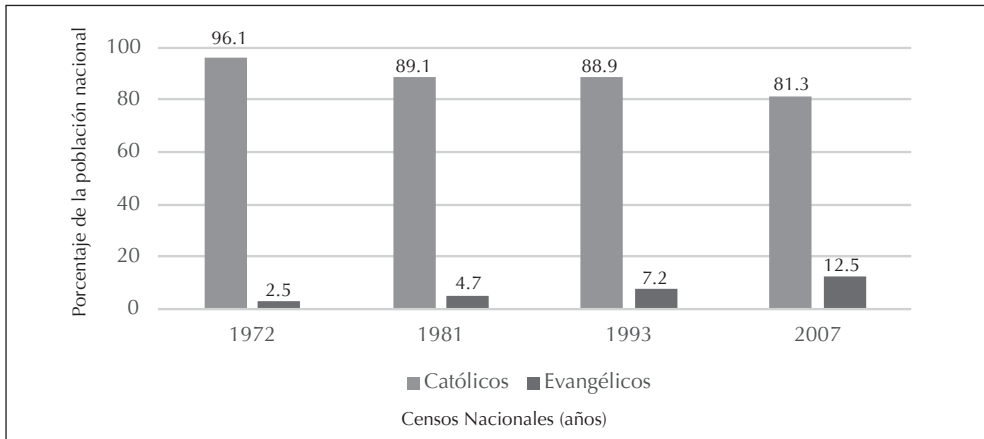
Luego de la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo (1910), que descartaba que América Latina fuese una ‘tierra de misión’ por la presencia de la Iglesia Católica, se lleva a cabo el Congreso sobre Obra Cristiana celebrado en Panamá (1916) que, contradiciendo las conclusiones de Edimburgo, consolida las misiones extranjeras en nuestro continente. En los documentos oficiales de este congreso encontramos el primer dato oficial (u oficioso) de la población evangélica en el Perú: “7 Iglesias Organizadas y 1326 comulgantes”. El segundo dato estadístico que tenemos de los inicios del movimiento evangélico nos lo brinda el Censo General de 1940, que arroja un total de 54 818 protestantes; es decir, un 0,88% de la población peruana de ese entonces⁶. Es interesante comprobar que ya desde esa época había la preocupación pastoral de los obispos católicos por el crecimiento de los evangélicos en el Perú y por el aumento de pastores y misioneros evangélicos que superaban en número a los sacerdotes católicos⁷.

6 Cabe indicar que en ese entonces se incluían como ‘protestantes’ a todos los grupos no católicos, como los Adventistas del Séptimo Día, por ejemplo, que si bien no son considerados (ni ellos mismos se consideran) ‘evangélicos’, ya tenían un número importante de feligreses en el sur andino, sobre todo en Puno (con más de 26 000 seguidores). Es decir que, luego de 50 años de implantación en nuestro país, en 1940 los evangélicos no habían logrado mayor crecimiento, ya que, si descontamos a los adventistas, y tomamos en cuenta el trabajo estadístico del recientemente formado Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) de ese mismo año (1940), la población evangélica apenas llegaba a 22 227 personas (entre creyentes, menores de edad e interesados); o sea, solamente el 0,36% de la población peruana era evangélica en 1940. Cfr. GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. *Evangélicos, Democracia y Nueva Sociedad*. Lima: Ediciones AHP, 2009 (2da. edición), pág. 25 y ss.

7 Monseñor Luis Lituma, en 1945, nos dice en un artículo que escribe para la Acción Católica de esa época: “en 1930 había 10 740 protestantes, en 1940 había 54 818; luego de 10 años el aumento ha sido de 420%, o sea más del quintuple”. Y más adelante agrega “Hay un total de 2853 pastores protestantes nacionales y extranjeros. Los sacerdotes y religiosos católicos nacionales y extranjeros son en total 2469 en todo el Perú, o sea 357 menos que los pastores. De donde se deduce que hay 4 sacerdotes o religiosos por cada 10 000 fieles católicos, y 574 pastores por cada 10 000 protestantes”. Cfr. MONSEÑOR LITUMA, Luis. “El protestantismo en el Perú en cifras”. En: *Sígueme. Órgano de la juventud femenina de la Acción Católica peruana*. Lima: Año X, noviembre-diciembre de 1945, N° 59-60, pág. 6. Citado en: GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. *Ciudadanos de otro Reino. Historia social del cristianismo Evangélico en el Perú (siglos XVI-XXI)*. Lima: Instituto de Estudios Wesleyanos, 2015, pág. 248.

Para los años más recientes tenemos la información de los últimos censos nacionales: en 1972 los evangélicos en el Perú eran solo el 2,5% (los católicos, el 96,1%); en 1981, el 4,7% (los católicos, el 89,1%); en 1993, el 7,2% (los católicos, el 88,9%), y en 2007, el 12,5% (y los católicos, el 81,3%). Ahora se calcula entre un 15% y un 18% de comunidad evangélica en el Perú⁸.

Población católica/evangélica segun censos



Un fenómeno similar se ha presentado en todo el continente, en donde se evidencia, cada día más, que los evangélicos —sean tradicionales o ‘evangelicales’, denominacionales o de iglesias independientes, pentecostales o neopentecostales—, ya no solo buscan crecer, sino dominar el espectro religioso latinoamericano. Actualmente, según el Latinobarómetro, los evangélicos han ganado un espacio muy grande en toda la región y existen países que están muy cerca de alcanzar numéricamente a los católicos, como Honduras con 41% de evangélicos y 47% de católicos, Guatemala con 40% de evangélicos y 47% de católicos, Nicaragua con 37% de evangélicos y 47% de católicos, etcétera. Asimismo, tenemos a Brasil, el país con más católicos del continente, que en 18 años (1995-2013) ha bajado 15 puntos su porcentaje de catolicidad, mientras que los evangélicos aumentaron 13 puntos en ese mismo periodo. Paraguay y Ecuador son los únicos países en el continente

8 Es necesario diferenciar la ‘confesionalidad’ de la ‘militancia’ religiosa, ya que los evangélicos suelen ser mucho más militantes y comprometidos con sus iglesias que aquellos que se declaran católicos; es decir, que el porcentaje evangélico no se puede comparar solo en términos cuantitativos (de pertenencia) con el porcentaje católico, ya que, regularmente, aquellos que se declaran evangélicos están mucho más involucrados con sus iglesias que los que se confiesan católicos.

que superan el 80% de catolicidad, mientras que en otros países crece más la no afiliación religiosa que los mismos evangélicos; como Uruguay con 38% sin afiliación religiosa, 13% de evangélicos y 41% de católicos. Pero más allá de cuáles sean las cifras puntuales, todos los datos nos demuestran que en los últimos cincuenta años se viene dando un decrecimiento sostenido del catolicismo en América Latina y, a su vez, un crecimiento evangélico casi en la misma proporción del decrecimiento católico, sin olvidar que los latinoamericanos sin afiliación religiosa son el segundo grupo en aumento. Por eso, en la actualidad, aproximadamente, solo uno de cada dos uruguayos, hondureños, nicaragüenses, guatemaltecos, salvadoreños y portorriqueños son católicos; sin embargo, a nivel continental veremos que el catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria (ya no hegemónica o dominante) con un 67% de catolicidad, muy por debajo del 92% que tenía en 1970.

Pero, al hablar del crecimiento de los grupos evangélicos, no solo nos referimos al número o porcentaje de sus miembros, sino a la relevancia social que han adquirido en estos años, al abandono del anonimato público y del 'complejo de minorías' que los caracterizaba, a la importancia en las encuestas de opinión y estudios sociales, al ingreso a las clases medias y altas de la sociedad, al abandono de sus 'templos de cochera' para dedicarse a la construcción contemporánea de 'megaiglesias' en zonas residenciales, a la conquista de líderes de opinión y 'grupos de incidencia', a la invasión de los medios de comunicación social, al ingreso inesperado en el mundo de la política partidaria, etcétera. Este crecimiento planificado y sistemático ya no solo se trataría de una reivindicación por su derecho a existir y ser reconocidos legalmente, dentro de un marco constitucional de 'libertad religiosa' (como fue a comienzos del siglo pasado), sino de un derecho a la 'pluralidad' y a la 'igualdad religiosa'. *Es evidente que, los evangélicos han pasado de un previsible interés por acabar con cinco siglos de monopolio religioso católico, a una clara cruzada para terminar con la hegemonía de la Iglesia Católica Romana, tanto religiosa como política.* Como bien indicaba el pastor metodista José Míguez Bonino hace más de dos décadas:

En el campo religioso latinoamericano, la presencia evangélica ya no es un fenómeno periférico, accidental o 'folclórico'. Su crecimiento ha llevado a algunos a esperar, querer o temer que venga a sustituir a la Iglesia Católica Romana; es decir, a ocupar el lugar y cumplir la función que ella ha desempeñado y desempeña en la sociedad y en la cultura latinoamericana.⁹

9 MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995, pág. 108.

Como se puede observar, las iglesias evangélicas no solo han crecido en número, sino también en importancia e influencia, en relevancia social y política, sobre todo en las últimas décadas. Si bien, lo segundo es consecuencia práctica de lo primero —como veremos en el primer capítulo—, podemos constatar que la antigua discusión evangélica acerca de su participación en política, o en labores llamadas ‘mundanas’, prácticamente se ha desterrado de la mayoría de denominaciones, con lo cual se ha dado paso a una mayor apertura. En este sentido, en gran parte de denominaciones evangélicas latinoamericanas ya no se pregunta si se participa o no en política, sino cómo se tiene que participar.

Asimismo, al igual que el crecimiento numérico generalizado que se dio a partir de los años setenta, vemos que en todos los países de América Latina surgió, a partir de los años ochenta, una evidente incursión político-partidaria. Es decir, que tan solo una década después del inicio de su impresionante crecimiento comenzaron a ingresar a la arena política con la intención de convertir su ‘capital simbólico’ en ‘capital electoral’. Tal como afirma Darío López Rodríguez, ex presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), “Durante las últimas décadas, la comunidad evangélica latinoamericana ha experimentado cambios sustanciales en su composición social, en el porcentaje de sus adherentes y en sus expresiones litúrgicas. Y lo mismo ha ocurrido en su comprensión de la misión y en las consecuencias sociales y políticas de esta”¹⁰; y más adelante complementa, respecto a la realidad peruana: “Actualmente, se puede afirmar que los evangélicos ya no son una minoría imperceptible en el Perú o que todos los adherentes a estas iglesias son partidarios de una ‘huelga social’, ni se considera a sus iglesias como simples ‘refugios de las masas’”¹¹, en clara alusión al libro de Christian Lalive d’Epinay (Chile, 1968), que veremos en el tercer capítulo.

Lo paradójico del tema es que, a pesar de que no se ha presentado mayor cambio en las campañas ‘proselitistas’ del movimiento evangélico, repentinamente algunos grupos católicos que antes fueron radicales ‘antievangélicos’ son los que ahora marchan de la mano con grupos evangélicos que ellos mismos calificaban de ‘fundamentalistas’ y ‘anticatólicos’, en manifestaciones públicas por una ‘agenda moral’: provida y familia. Pero, al parecer, no se trataría de un ecumenismo sano y necesario, sino de un acercamiento tan coyuntural como focalizado —

10 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío y Víctor ARROYO CUYUBAMBA. *Tejiendo un nuevo rostro público. Evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Ediciones PUMA, 2008, pág. 53.

11 *Ibíd.* Pág. 51.

algunos dirían que se trata de un ‘oportunismo político’ de ambos lados—, para aunar esfuerzos y luchar por el mantenimiento ‘oficial’ de valores cristianos en la sociedad, sobre todo, en el ámbito de la moral sexual y familiar. Pero, aparte de estos temas, el ‘anticatolicismo’ evangélico y el ‘antievangélico’ católico todavía gozan de buena salud en el seno de ambas iglesias; esa es, en nuestra opinión, la gran contradicción. Hubiese sido interesante que este acercamiento funcional se convirtiera en el comienzo de un verdadero diálogo ecuménico, pero no se barrunta esa perspectiva. Como bien indica Veronique Lecaros:

Las alianzas entre católicos y evangélicos sobre decisiones políticas que atañen a la organización social son muy puntuales y no trascienden a constituir plataformas ni a elaborar estrategias comunes. Además, el acuerdo suele realizarse de manera discreta, tan discreta que bordea el secretismo; en efecto, los fieles [evangélicos] no podrían comprender que se pueda formar una alianza con aquellos tan criticados por los pastores desde el púlpito.¹²

Todos estos cambios sociales, religiosos y políticos, ocurridos en estos casi dos siglos de existencia evangélica en nuestra región, es lo que nos proponemos analizar en este libro, pero sobre todo, el cambio político significativo de las últimas décadas que nos obliga a preguntarnos: *¿cómo se pasa de ser una minoría discriminada (no solo por su confesionalidad, sino por su extracción popular), a ser un actor socialmente relevante, pero que todavía no ha desplegado sus potencialidades políticas?*

Si bien hemos acudido a diversas fuentes inéditas y libros sobre la historia del movimiento evangélico en el Perú, creemos que han sido insuficientes para explicar este complejo proceso y las razones del impacto político que tienen actualmente¹³. Por eso, en esta investigación asumiremos ese reto, partiendo de su rica y variada historia política y considerando, en primer lugar, los textos y opiniones de los mismos líderes evangélicos. De igual manera, hemos podido consultar publicaciones de otros países de la región que anduvieron el mismo camino académico que nos toca andar ahora a nosotros, y bajo interrogantes

12 LECAROS, Veronique. *La conversión al evangelismo*. Lima: PUCP, 2016a, p. 196.

13 Es conocida la dura crítica que hacía Jean-Pierre Bastian a las obras que se escribían sobre este tema en América Latina: “La ausencia de un trabajo de campo, una cultura sociológica débil, y una ausencia de reflexión crítica caracterizan a un sin número de obras producidas tanto por sectores protestantes como católicos progresistas, o por antropólogos y sociólogos, quienes han sustituido la comprensión crítica por la lucha ideológica y la pereza intelectual”. BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990² (1986¹), pág. 14.

similares; de ellos hemos podido tomar diversas referencias comparativas para ubicar mejor la experiencia peruana dentro del contexto latinoamericano¹⁴.

Antes de concluir esta Introducción, quisiéramos definir claramente nuestro *corpus de estudio* para que no haya confusión, ya que existe una gran diversidad de grupos religiosos no católicos en América Latina. Si bien en el capítulo segundo vamos a explicar mejor las diferencias y similitudes que comúnmente se plantean entre ‘protestantes’ y ‘evangélicos’, quisiéramos adelantar que, en nuestro estudio, nos referiremos de manera general como ‘evangélicos’ en América Latina a todos los grupos cristianos que, en mayor o menor medida, centran su actividad eclesial en la labor evangelizadora y conversionista. Más allá de las diferencias doctrinales o denominacionales que puedan tener o no con sus ascendientes protestantes, los evangélicos son fundamentalmente ‘iglesias de misión’ con feligresías de carácter voluntario, ‘cristocéntricos’ y ‘bibliocéntricos’¹⁵. Dentro de ellos podemos encontrar, históricamente, desde denominaciones más tradicionales como los presbiterianos, bautistas y metodistas, hasta ‘evangelicales’, pentecostales, neopentecostales e iglesias libres. Incluso, el maestro José Míguez Bonino habla de los “tres rostros del protestantismo latinoamericano —el liberal, el evangélico y el pentecostal—”¹⁶; aunque, al final, concluye que también habría que incluir al llamado ‘protestantismo de inmigración’ (o ‘iglesias de trasplante’ o iglesias étnicas), como el cuarto rostro del protestantismo latinoamericano, como veremos más adelante. Quizá ahora, al comenzar el siglo XXI, tendríamos que incluir un quinto rostro que es el ‘neopentecostal’ —que también abordaremos en el capítulo segundo, diferenciándolo del pentecostalismo clásico—. Como se puede apre-

14 A nivel continental, uno de los libros que más se acerca a nuestros objetivos es el editado por Paul Freston en 2008, en el que podemos ver un análisis muy interesante de la realidad de algunos países del continente (México, Guatemala, Nicaragua, Perú y Brasil). Cfr. FRESTON, Paul (Ed.). *Christianity and Democracy in Latin America*. New York: Oxford University Press, 2008, 250 pp.

15 Jean-Pierre Bastian agrega un elemento adicional a la comprensión o caracterización del diverso ‘mundo evangélico’ en América Latina, que si bien fue muy importante durante décadas (casi parte de su identidad religiosa), en los últimos años ha ido disminuyendo (como parte de su estrategia pastoral): su anticatolicismo. “El protestantismo latinoamericano se presenta a la investigación como un fenómeno plural y complejo, atomizado actualmente en centenares de grupos distintos. Fuera del común denominador teológico que reduce el *corpus* del texto normativo únicamente a la Biblia, manifiestan una gran diversidad en su organización y en el acento que ponen en tal o cual elemento doctrinal. Una característica común a todos es que son grupos que disienten del catolicismo, al cual siempre, de manera latente o manifiesta, se oponen”. BASTIAN, Jean-Pierre. Óp. cit., 1990, pág. 19.

16 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 7.

ciar, no es fácil definir, agrupar o diferenciar a todo el complejo ‘fenómeno evangélico’, pero podemos concluir, con Christian Lalive, que, “siguiendo la costumbre latinoamericana, entendemos por *evangélicos* todos los miembros de los movimientos religiosos de la ‘gran familia protestante’, sean pentecostales, metodistas, bautistas, etcétera”¹⁷.

Lo que sí debe quedar claro, es que no podemos hablar de ‘La Iglesia Evangélica’ —haciendo un símil con ‘La Iglesia Católica’—, sino de ‘las Iglesias Evangélicas’, siempre en plural. También debe quedar claro que no tiene el mismo significado eclesial la palabra ‘evangélico’ en América Latina que en Estados Unidos (cuando se habla de ‘evangelicals’) o en Europa (cuando se refieren, por ejemplo, a la ‘Iglesia Evangélica Luterana’).

Cabe especificar también, que los Adventistas del Séptimo Día, los Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (mormones) no son parte de la gran y diversa comunidad evangélica latinoamericana. Ellos no se sienten parte de la comunidad evangélica ni la comunidad evangélica los siente parte suya. Las diferencias no solo son numéricas —no han conseguido un número significativo de seguidores—, sino también doctrinales —ni los católicos ni los evangélicos los consideran cristianos—, actitudinales —son más cerrados y creen tener la exclusividad de la verdad revelada— y litúrgicas —son más rígidos y no tan vivenciales—. O, mejor dicho, fruto de estos últimos contrastes es que se presentan diferencias numéricas, en comparación con los evangélicos, tal como veremos en el primer capítulo al analizar las razones del proceso de ‘migración religiosa’. Los otros grupos religiosos que tienen diferentes fuentes doctrinales o sincréticas tampoco pertenecen a la comunidad evangélica latinoamericana¹⁸.

En el análisis del itinerario histórico político que recorrieron los evangélicos en el Perú y América Latina hubo algunas interrogantes o dudas que fueron guiando el derrotero de nuestra investigación, que finalmente concluyó en el presente libro. En primer lugar, nos interesaba saber *cuándo comenzó la participación de los evangélicos latinoamericanos en la política partidaria*; y

17 LALIVE D’EPINAY, Christian. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968, p. 29.

18 Tampoco forman parte de los evangélicos la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU), por más que se autodenomine ‘evangélica’. Para ahondar en estas diferencias ver: PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Ecumenismo, Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos*. Lima: Paulinas-Diócesis de Chosica, 2002, 445 pp., sobre todo las páginas 188-282, donde diferenciamos entre los ‘Grupos Cristianos’ (evangélicos), los ‘Grupos de Inspiración Cristiana’ y los ‘Grupos de Inspiración No Cristiana’.

así pudimos obtener una rica información de las distintas formas y fechas de participación pública que tuvieron los evangélicos a lo largo de su historia —y entender que respondían a cada momento de su desarrollo institucional y a sus necesidades inmediatas—, desde la búsqueda de la libertad de cultos y la igualdad religiosa, hasta llegar a comienzos del siglo XXI con una incursión directa en la arena política. Una segunda interrogante fue *por qué se dio ese giro radical respecto a su posicionamiento frente al mundo (su tradicional relación 'iglesia-mundo') que los llevó a la participación político-partidaria*. Este giro se concretó en un cambio abrupto de visión: de huir y rechazar al 'mundo', a plerarse a él e intentar conquistarlo (incluyendo la conquista política). Estas dos interrogantes van a estar presentes en todo nuestro libro, entrecruzadas con los análisis históricos, estadísticos y conceptuales.

Finalmente, hemos tratado de ordenar el resultado de nuestra investigación, metodológicamente, en tres capítulos:

En el primer capítulo, a modo de introducción y contextualización de este fenómeno social, religioso y político, presentamos **El crecimiento evangélico en América Latina**. A través de un análisis cualitativo y cuantitativo constatamos las grandes transformaciones religiosas que se están dando en nuestro continente, sobre todo en las últimas décadas. En primer lugar, enfocamos el tema desde una perspectiva más bien estadística y descriptiva; y luego, esbozamos una explicación del porqué se está dando esta 'emigración católica' en nuestro continente, centrándonos en el proceso personal que pasan los católicos en su transformación religiosa, gran reto pastoral para la Iglesia Católica.

En el segundo capítulo desarrollamos **La historia política de los evangélicos**. Para tal efecto, comenzamos con una revisión de los elementos esenciales del trasfondo histórico y político de América Latina en los últimos años, que nos muestra un derrotero muy parecido en toda la región. Asimismo, abordamos algunos conceptos claves de interpretación de dicha realidad en nuestro continente, sin los cuales no se podría hacer una lectura ponderada de esta historia política evangélica. Al final de este capítulo revisamos, específicamente, lo ocurrido en el Perú, que definitivamente, tiene grandes similitudes con lo acontecido en otros países de la región.

En el tercer capítulo, **El protagonismo político de los evangélicos en América Latina**, nos abocamos al meollo mismo del verdadero 'impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina'. Aquí confluyen los análisis y los datos trabajados en los dos capítulos anteriores, y nos centramos más en el análisis que en la descripción. Buena parte de esta reflexión se centra en responder las interrogantes mencionadas líneas arriba: ¿cuándo y por qué

los evangélicos ingresan repentinamente en la política partidaria de nuestro continente? ¿Cuál es la proyección de esta participación política? Preguntas necesarias que nos permiten escudriñar mejor el presente y futuro de dicha participación política en toda América Latina. Asimismo, damos nuestro parecer acerca de los tres modelos de participación política que han tenido los evangélicos en el continente: el 'partido evangélico', el 'frente evangélico' y la 'facción evangélica'. Al final de libro, presentamos nuestras conclusiones, que resumen —y rezuman de— nuestra investigación.

Por último, quisiéramos indicar que se nos quedaron en el tintero dos temas que emergen de este trabajo, que eventualmente podrían complementarlo en una futura investigación:

- El primero, tal como mencionaremos más adelante, es verificar si el cambio radical que tuvieron los evangélicos latinoamericanos respecto a la relación 'iglesia-mundo' para entrar en la política partidaria en los años ochenta fue un fenómeno global y dirigido o se trató de fenómenos particulares paralelos en cada país de la región. Como se supondrá, esto tiene que ver mucho con los alcances que tuvo en nuestros países la influencia de la experiencia estadounidense. Se ha dicho y escrito mucho sobre el tema, y también lo trataremos en el segundo y tercer capítulo; pero no se trata solo de comentarlo, sino de demostrarlo académicamente en cada país y de manera documentada.
- El segundo tema, que está relacionado con el anterior, es ver si la experiencia peruana es comparable con la de los demás países de América Latina. Ciertamente, encontramos muchos elementos comunes en otras realidades de la región, y una gran aproximación con el caso argentino, por ejemplo; pero habría que ver si se dio este mismo derrotero en los demás países. Sabemos que Brasil es un caso atípico en la región (y México en cierta manera), pero cabe preguntarse acerca de las similitudes y diferencias que se han dado y se siguen dando en el continente, para confirmar si existió un *iter* o 'modelo' que siguieron los evangélicos en su incursión política, lo que nos ayudaría también a vislumbrar su futuro.

En suma, al cumplirse los 500 años del inicio de la Reforma Protestante, hemos querido presentar esta modesta investigación a la comunidad académica con el deseo de que pueda contribuir a los estudios acerca de este complejo, ambiguo, creciente e impredecible 'fenómeno evangélico latinoamericano', y su incursión en la política partidaria, que no se deja encasillar fácilmente en clichés y menos en generalizaciones.

Capítulo 1

El crecimiento evangélico en América Latina

Uno de los fenómenos sociales latinoamericanos más relevantes en los últimos treinta años es la rápida transformación en el ámbito religioso.

Jean-Pierre Bastian

Según el Latinobarómetro, América Latina alberga a más de 425 millones de católicos (casi el 40% del total de la población católica mundial) y, a pesar de que ahora tenemos, por primera vez en la historia, un Papa latinoamericano, el catolicismo ha disminuido en toda la región en las últimas cinco décadas —y se estima que seguirá disminuyendo, tal como lo sugieren las tendencias estadísticas—¹⁹. El tema se hace más urgente todavía si tomamos en consideración que, según el *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2015*, uno de cada dos católicos del mundo vive en este continente, con lo cual podemos concluir que dos puntos porcentuales de pérdida de la feligresía americana implican un punto porcentual de pérdida católica a nivel mundial²⁰. Como es de suponer, el descenso cuantitativo de la Iglesia Católica refleja sus problemas cualitativos y pastorales.

19 Cfr. Latinobarómetro: *Las Religiones en tiempos del Papa Francisco* (2014). Más adelante daremos los detalles de este estudio.

20 Según datos oficiales de la Iglesia Católica Romana, los católicos de todo el mundo son 1 284 810 000, y los que están en el continente americano llegan a 625 268 000; es decir, representan el 48,6% de aquel total (Cfr. SECRETARIA STATUS. *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2015*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017, 501 pp.). Como se puede apreciar, existe una significativa diferencia en términos absolutos y porcentuales respecto a los datos del Latinobarómetro, que retomaremos al final del segundo subcapítulo. Para tener un análisis pormenorizado de los porcentajes de la ‘catolicidad’ latinoamericana en relación con el resto del mundo de los años anteriores, se puede consultar: STROTMANN, Norberto. Descifrando la situación de la Iglesia en América Latina. En: STROTMANN, Norberto y José Luis PÉREZ GUADALUPE. *La Iglesia después de ‘Aparecida’*. Cifras y Proyecciones. Lima: Diócesis de Chosica, 2008, pág. 67 y ss.

Lo que veremos en el presente capítulo es que América Latina, en 45 años (1970-2015), ha descendido 25 puntos de catolicidad, y que países como Honduras, Nicaragua, Guatemala y Uruguay están por debajo del 50%. En este momento, si bien la Iglesia Católica todavía mantiene una importante mayoría religiosa —aunque no en igual proporción en todos los países—, en las últimas décadas ha perdido casi un tercio de su histórica feligresía. Actualmente, Latinoamérica tiene entre 67% y 69% de catolicidad, los evangélicos concentran entre el 19% y 20%, y los que no tienen ninguna filiación religiosa llegan al 8%, de acuerdo con las diferentes encuestas continentales.

Como analizaremos en las siguientes páginas, el comienzo del crecimiento significativo de los evangélicos en nuestro continente se produce recién en la década de 1970, fruto de las grandes campañas evangelísticas y del auge del movimiento pentecostal. Por eso, ya en los años noventa se podía percibir con meridiana claridad que este fenómeno en ascenso era sostenido y generalizado en todo el continente —más allá de sus causas y explicaciones— y todos los censos nacionales así lo reflejaban. Son ya clásicas las investigaciones que, a comienzos de esa década, advertían acerca de este fenómeno en crecimiento: una de las más conocidas fue la del sociólogo británico David Martin con su libro *Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America*²¹, y otra, del antropólogo norteamericano David Stoll, titulada *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*²²; ambas muy provocadoras en su momento y no exentas de críticas. Pero, más allá de algunas inexactitudes en sus descripciones y proyecciones, lo cierto es que ya anunciaban un crecimiento exponencial que, en ese momento, no quería ser reconocido por la Iglesia Católica. También hubo una serie de autores latinoamericanos, tanto católicos como evangélicos, sociólogos o teólogos, que comenzaron a advertir este fenómeno religioso que se había presentado en silencioso crecimiento en las últimas décadas. Por ejemplo, el teólogo ecuatoriano René Padilla, ya en 1991, nos decía que “La explosión demográfica del protestantismo en América Latina es un hecho que no necesita comprobación. En unos más y en otros menos, pero en todos los países latinoamericanos, sin excepción, las estadísticas

21 MARTIN, David. *Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

22 STOLL, David. *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*. Berkeley: Berkeley University Press, 1990. También existe una Edición castellana de la Editorial Abya-Yala: Quito, 1993.

dan evidencia de un crecimiento fenomenal en los últimos años”²³. Y su colega argentino José Míguez Bonino confirmaba, a fines de la década de 1990, no solo el crecimiento exponencial de los evangélicos, sino también el inicio de su participación política:

El despertar político de los evangélicos en América Latina se ha constituido en uno de los fenómenos religiosos que más llaman la atención de los estudiosos de la sociedad contemporánea. Prácticamente en todos los países del continente un buen número de líderes evangélicos, incluyendo a muchos que hasta hace poco se pronunciaban abiertamente en contra de este tipo de militancia, ha irrumpido con fuerza en el campo político. Evidentemente, ¡Ha terminado la tradicional ‘huelga social’ de los evangélicos!²⁴

En efecto, a comienzos de aquella década escribimos nuestros dos primeros libros sobre el tema, en los que llamamos la atención sobre este fenómeno religioso y las consecuencias que tenía para la Iglesia Católica: *Las sectas en el Perú. Estudio sobre los principales movimientos religiosos en nuestro país* (1991)²⁵, y *¿Por qué se van los católicos? El problema de la ‘migración religiosa’ de los católicos a las llamadas ‘sectas’* (1992)²⁶. Pero en esos años, no se veía (o no se quería ver) el crecimiento de los evangélicos como un problema pastoral para la Iglesia²⁷. Como bien indica Veronique Lecaros, “la jerarquía

23 PADILLA, René. “Los evangélicos: nuevos actores en el escenario político latinoamericano”. En: PADILLA, René (compilador). *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1991, pág. 12.

24 MÍGUEZ BONINO, José. *Poder del Evangelio y Poder Político. La participación de los evangélicos en la vida política en América Latina*. Buenos Aires: Kairós, 1999, pág. 5.

25 PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Las sectas en el Perú. Estudio sobre los principales movimientos religiosos en nuestro país*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1991.

26 PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *¿Por qué se van los Católicos? El problema de la ‘migración religiosa’ de los católicos a las llamadas ‘sectas’*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1992.

27 Este último libro fue inexplicablemente ‘objetado’ por la propia Conferencia Episcopal Peruana, que lo había publicado días antes (a pesar de que había sido prologado por Monseñor Oscar Alzamora Revoredo, por entonces presidente de la Comisión Episcopal de Doctrina de la Fe); prueba de que en esos años ‘algunos’ obispos se negaban todavía a reconocer una realidad que ahora no podrían ocultar. En ese momento nos dijeron que éramos ‘alarmistas’ y ‘proevangélicos’ (¿qué culpa tiene el mensajero?), y que le dábamos demasiada importancia a un fenómeno pasajero, fruto del ‘lavado de cerebro de las sectas’. Finalmente, aquellos obispos nos aseguraron “que no había razón para preocuparse porque los que habían abandonado la Iglesia Católica, más temprano que tarde, iban a volver otra vez al seno de su Iglesia”. En ese momento los evangélicos eran, aproximadamente, solo el 5% de la población peruana; ahora, luego de 25 años, han triplicado su membresía

católica peruana se interesó poco por las denominaciones evangélicas, a las cuales consideraba como ‘sectas’ sin importancia, y como una minoría ínfima, incapaz de poner en riesgo su monopolio en el ámbito religioso”²⁸. Pero, esta perspectiva poco visionaria respecto a la inicial ‘emigración católica’ no se dio solamente en el Perú, sino en gran parte del continente. Jesús García Ruiz, por ejemplo, resume muy bien la visión que tenía la Iglesia Católica hace algunos años acerca de las conversiones religiosas:

En los años setenta, la Iglesia considera este fenómeno como marginal y pasajero [...] Como lo señala Elizabeth Rohr, las conversiones estaban consideradas como un ‘descarrío’ de la gente pobre e ignorante. Los indios se dejan convertir por una libra de maíz o algunas viejas vestimentas, pero no saben lo que hacen. Después de algunos años, arrepintiéndose volverán a la única Iglesia verdadera.²⁹

En ese entonces, la negación y el maniqueísmo —así como las ‘teorías de la conspiración’— eran los criterios que, mayormente, reinaban en los escritos apologeticos católicos, que no permitían mayor disidencia en su enfoque, pues mostraban una evidente miopía sociológica y religiosa. En cambio, ahora, la mayoría de textos católicos han pasado de la negación a la preocupación y del maniqueísmo al reconocimiento; pero, igualmente no llegan a entender del todo este fenómeno tan complejo y menos aún saben cómo abordarlo social y pastoralmente. Como bien indica Jean-Pierre Bastian:

El catolicismo hegemónico, sacudido desde los años sesenta por las luchas entre progresistas y conservadores en torno a la manera de responder a la crisis social y simbólica, no percibió la importancia de este movimiento de rup-

y hoy se calcula que son entre el 15% y 18%. ¿No nos aseguraron que iban a volver? ... Todavía los seguimos esperando. En aquel libro tratábamos de explicar que los católicos se pasan a otros grupos, no por razones estrictamente doctrinales; sino, fundamentalmente, por motivaciones vivenciales, y por todo aquello positivo que estas agrupaciones les podían ofrecer y que, según el propio discurso de los que se habían ido, no encontraron en la Iglesia Católica. Parece que algunas personas no entendieron que aquel que descubre una realidad no es el culpable de esta, sino, simplemente, responsable de darla a conocer. Finalmente, la polémica se zanjó con una carta de felicitación por nuestro libro, vía Nunciatura Apostólica, del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos.

28 LECAROS, Veronique. *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos. El caso del Perú en América Latina*. Lima: Antonio Ruiz de Montoya, 2016b, pág. 21.

29 GARCÍA RUIZ, J. Sectes et Église catholique au Guatemala. En: R LUNEAU, P. MICHEL. *Tous les chemins ne mènent pas à Rome*. París: Albin Michel, 1995, pág. 303. Citado en: LECAROS, Veronique. Óp. cit., pág. 148.

tura y se vio estremecido por la ola pentecostal que provocó una hemorragia de fieles de sus filas. Por primera vez desde la conquista, el campo religioso se fragmentó en un movimiento de pluralización de las opciones religiosas disponibles.³⁰

Pero, al incremento numérico (o precisamente por él) de los grupos evangélicos se ha sumado, en los últimos años, el crecimiento en el impacto y en la repercusión que tienen hoy en día en la sociedad; ya no solo en la vida pública en general, sino concretamente, en el ámbito de la política partidaria. Es evidente entonces, que los evangélicos ahora ya no solo buscan acabar con el *monopolio* religioso católico en el continente (que ya lo consiguieron), sino con su *hegemonía*, tanto religiosa como política.

Definitivamente, el ingreso a la política de los evangélicos no hubiera sido posible si es que primero no hubiesen salido del anonimato estadístico y del complejo de minorías que los estigmatizaba; aunado ello a una concepción del mundo que los alejaba. Pero, *¿cómo se dio este súbito crecimiento numérico de los evangélicos, que ha permitido su posterior ingreso a las ligas mayores de la política? ¿Cuáles fueron las razones por las que grandes cantidades de católicos abandonaron 'su' Iglesia para formar parte de nuevas comunidades cristianas?*

En el presente capítulo queremos abordar, precisamente, estas preguntas y presentar las cifras del crecimiento real de los evangélicos en América Latina; pero también queremos indicar cuál es, en nuestra opinión, el proceso que se ha dado para que los tradicionales y culturales devotos católicos abandonen 'su' Iglesia y se conviertan ahora en militantes y comprometidos creyentes evangélicos. Por eso, en el primer subcapítulo haremos una pequeña reflexión acerca de este fenómeno, pero en términos cualitativos; en el segundo subcapítulo presentaremos estadísticamente el crecimiento exponencial que han tenido los evangélicos en el continente en las últimas décadas; y en el tercer subcapítulo expondremos, según nuestro parecer, cuáles son las razones y el proceso de esta migración religiosa, que finalmente se reduce a una 'emigración católica'. Queda claro que todo este capítulo, pretende ser un texto introductorio y contextualizante al tema central de nuestra investigación: el ingreso a la política partidaria de estos crecientes grupos evangélicos y su impacto en América Latina.

30 BASTIAN, Jean-Pierre. "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso y su relación con el espacio público en América Latina". En: Marta CASAÚS y Morna MACLEOD (coords.). *América Latina entre el autoritarismo y la democratización 1930-2012*. Zaragoza: Marcial Pons, 2014, pág. 185.

Complementariamente, en este apartado también confirmaremos estadísticamente que el gran salto del crecimiento numérico de los evangélicos en el continente comienza en la década de 1970, y no se ha detenido hasta nuestros días. Si tomamos en cuenta que, en el segundo y tercer capítulo, confirmaremos que el ingreso en la política partidaria en todo el continente se inicia en los años ochenta, podemos concluir que un hecho determinante —aunque no exclusivo— y una *conditio sine qua non* para este ingreso a la política de los evangélicos fue su crecimiento numérico en la década anterior.

1.1. El nuevo panorama religioso latinoamericano

La última Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe, llevada a cabo en Aparecida (Brasil) en 2007, en donde el actual Papa Francisco fue el jefe del equipo de redacción del Documento Final, termina con el reto de hacer una ‘Misión Continental’ en toda América Latina³¹. Con esto se estaba reconociendo, implícitamente, que algo pasaba con la feligresía católica y que, luego de cinco siglos de haberla mantenido como ‘público cautivo’ en el continente, se necesitaba una nueva ‘Misión’, pues la Iglesia ya no tenía el monopolio religioso al cual estaba acostumbrada.

Ya en la Reunión Plenaria de 2003 de la Pontificia Comisión para América Latina (CAL), luego de las visitas *ad limina Apostolorum Petri et Pauli* de las diferentes conferencias episcopales latinoamericanas, se plantearon dos ‘recomendaciones’ para trabajar en el subcontinente: ‘La Nueva Evangelización’ (que era un pedido que venía de la Conferencia General de Santo Domingo, en 1992) y ‘El Problema de las Sectas en América Latina’³². Lo más resaltable de estas recomendaciones de la CAL (2003) es que en el seno de la Iglesia Católica por fin se caía en la cuenta de que estos dos temas estaban engarzados y manifestaban los dos grandes problemas de la pastoral católica latinoamericana. Pero, lo que todavía no se había puesto de relieve eran las dimensiones de esta coyuntura y que estaban poniendo en juego la catolicidad del continente de las siguientes décadas. “Por primera vez desde los tiempos de la Conquista,

31 Tuvimos el honor de participar en la Conferencia General de Aparecida, por invitación de SS Benedicto XVI, representando a los laicos del Perú, y experimentar ese ‘Espíritu de Aparecida’, de una verdadera unidad y ‘eclesialidad’ en la diversidad.

32 Como se puede comprobar, a comienzos de este siglo, todavía la Iglesia Católica seguía hablando oficialmente de ‘sectas’, con todo lo que eso implicaba de conceptualización respecto a los grupos no católicos del continente y su crecimiento.

la Iglesia Católica Romana está perdiendo el control sobre el campo religioso [...]. Se puede decir que la Iglesia Católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas”³³.

Por otro lado, hace varios años se viene comparando el crecimiento del movimiento evangélico en América Latina con el surgimiento del protestantismo en Europa en el siglo XVI; y es evidente que nuestro continente ya perdió más católicos en este nuevo ‘cisma’ cristiano, que Europa hace 500 años. Parece que la historia sigue siendo cíclica y cada cinco siglos se presenta para la cristiandad un nuevo reto cismático: en el siglo XI, el Cisma de Oriente; en el siglo XVI, el Cisma de Occidente, y en el siglo XXI, el Nuevo Cisma de Occidente³⁴. En muchos sentidos podemos afirmar que la ‘Reforma Protestante del siglo XVI’ es la ‘Reforma Evangélica del siglo XXI’; o, si se quiere, que los protestantes europeos del siglo XVI son los evangélicos latinoamericanos del siglo XXI³⁵. Curiosamente, estos nietos de protestantes europeos (e hijos del ‘evangelicalismo’ norteamericano), en siglo y medio de implantación en el subcontinente, tienen ahora una clara identidad latinoamericana, con ministros propios, con financiamiento propio y con características netamente latinoamericanas, que no han podido lograr muchas iglesias católicas nacionales en quinientos años.

Pero existe una diferencia radical entre el ‘primer’ Cisma de Occidente y este nuevo, y es que hace cinco siglos primaba el *cuius regio, eius religio* (‘de quien [es] la región, de él [es] la religión’, es decir, ‘a tal rey, tal religión’), mientras que ahora cada persona es el propio rey de su vida, de sus opciones y de su elección religiosa. Antes las conversiones eran regionales, de acuerdo con la religión que profesaba el rey, y todos tenían que acatar la nueva religión. Ahora son individuales y por razones estrictamente personales, y no regionales o políticas, como hace cinco siglos. Esta nueva realidad tiene su

33 BASTIAN, Jean-Pierre. Óp. cit., pág. 10.

34 Cfr. PÉREZ GUADALUPE, José Luis. “El proceso de migración religiosa desde la Iglesia Católica en América Latina: ¿El nuevo cisma de occidente?” En: *Anales de Teología* (Universidad Católica de la Santísima Concepción). Concepción: 2011, volumen 13.2, segundo semestre, pág. 425-455.

35 Lógicamente, ahora ya no se habla de ‘herejías’ o de ‘cismas’ en la Iglesia, como en el pasado, lideradas por prominentes teólogos o religiosos que no estaban de acuerdo con los fundamentos de la fe. Los cismas y herejías del siglo XXI son diferentes a los del siglo XI o XVI, o al menos se manifiestan de forma diferente. Grandes porciones de católicos abandonan la Iglesia, pero nadie se atreve a decir que estamos ante un nuevo ‘cisma’. Otro sector importante que se dice ‘católico’ no cree en todo lo que la Iglesia profesa, pero nadie dice que es una nueva forma de ‘herejía’; quizá porque los términos y criterios tradicionales del pasado nos quedan cortos para analizar el multiforme fenómeno religioso actual.

extremo más notable en lo que hemos denominado hace algunos años como la 'fluidez religiosa'³⁶, en la que el fenómeno religioso experimenta un giro copernicano y ya no es visto desde las instituciones religiosas, sino desde la perspectiva individual de los miembros de dichas instituciones. Se pasa de una perspectiva grupal institucional a una individual (o individualista), en la cual no es la institución la que decide lo que sus miembros deben creer, sino que ahora son los mismos 'feligreses' los que determinan su menú de creencias en la mesa de su nueva religiosidad. Como bien indica In Sik Hong, al hablar de la espiritualidad de nuestros tiempos:

En la espiritualidad subjetiva, la religión ya no se presenta como una herencia recibida de nuestros antecesores ni de las tradiciones institucionalizadas, sino como resultado de una búsqueda, de un encuentro o de una elaboración personal. La religión se privatiza, se individualiza y se subjetiviza. En la espiritualidad subjetiva, la verdad se mide por la experiencia vivencial y subjetiva del individuo, ya no existe la verdad religiosa objetiva teologizada, sino una verdad vivida subjetivamente.³⁷

Asimismo, muchas veces se ha tratado de analizar la realidad religiosa latinoamericana con lentes de otros continentes y realidades. Si comparamos, por ejemplo, el tema ecuménico latinoamericano con el de otras partes del mundo, veremos que el ecumenismo en América Latina tiene características particulares y complejas que ameritan un estudio y análisis particular, con una perspectiva y visión latinoamericana.

En Europa, por ejemplo, luego de quince siglos de catolicismo omnipresente se rompió el monopolio religioso con la aparición del protestantismo; en la actualidad, el ecumenismo europeo marcha sobre una realidad religiosa relativamente estable en la que desde hace unos siglos existe una 'convivencia' —ahora pacífica— entre católicos y protestantes. Así pues, no existe mayor 'migración religiosa' de un grupo a otro ni grandes campañas proselitistas y la mayor preocupación de ambas iglesias es evitar los embates del secularismo y poder mantener a su feligresía, que se presenta cada vez más disminuida.

En Estados Unidos, en cambio, desde sus inicios se acostumbraron a la presencia de numerosas confesiones religiosas sin que existiera una iglesia mayoritaria, y menos una monopólica (la Iglesia Católica, por ejemplo, tiene solo

36 Cfr. PÉREZ GUADALUPE, José Luis. Óp. cit., 1992, pág. 80.

37 HONG, In Sik. *¿Una Iglesia postmoderna? En busca de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna*. Buenos Aires: Kairós Ediciones, 2001, p. 11.

el 22,5% de feligresía). Desde siempre se vivió una convivencia relativamente pacífica y ahora existe una ligera ‘migración religiosa’ entre los diferentes grupos o denominaciones, sobre todo, de los católicos a otros grupos protestantes o evangélicos; ciertamente, el mayor movimiento migratorio es el de los latinos, tanto en el sentido territorial como religioso. Si bien la mitad de los católicos en Estados Unidos son latinos, sobre todo migrantes, se calcula que un tercio de ellos han terminado su itinerario en las iglesias evangélicas norteamericanas. Esta doble migración se podría entender como un reacomodo existencial en una nueva realidad, que no solo implica adecuarse al nuevo territorio sino a la nueva cultura, a la nueva lengua, y ahora, a la ‘nueva’ religión.

En América Latina hemos nacido cristianamente con la presencia de una única iglesia en todo el subcontinente y hemos tenido un monopolio religioso durante casi 500 años, que se ha roto recién —de manera significativa— hace cinco décadas. Asimismo, existe una evidente campaña ‘proselitista’ o ‘misionera’ por parte de los grupos evangélicos y la ‘migración religiosa’ existente es unidireccional, de modo que se reduce exclusivamente a una ‘emigración católica’. Por ende, como se podrá suponer, no se pueden importar perspectivas o esquemas ecuménicos europeos o norteamericanos; ya que, a diferencia de los otros dos contextos, las preocupaciones pastorales de la Iglesia Católica latinoamericana se centran más en el ‘proselitismo’ que en el ‘ecumenismo’.

Otro aspecto importante por resaltar es que en América Latina, a diferencia de Europa, hasta fines del siglo pasado todavía³⁸ se vivía un ambiente social y culturalmente religioso, en donde casi todo remitía a religiosidad. Mientras que, en Europa, por ejemplo, se cerraban parroquias, se juntaban otras o se convertían en capillas por falta de feligreses o de párrocos, en América Latina se abrían más. En Europa se vendían monasterios y seminarios por falta de personal, en tanto que en América Latina se necesitaban más locales para las actividades pastorales³⁹. La religiosidad, todavía estaba muy viva en Latinoa-

38 Si bien en este párrafo afirmamos que América Latina *todavía* sigue siendo profundamente religiosa, más adelante indicaremos que se están dando significativos cambios religiosos en nuestro subcontinente, no solo respecto a la fuga de católicos, sino a la progresiva transformación y pérdida de la tradicional religiosidad latinoamericana.

39 La desafiliación religiosa europea afecta a todas las iglesias, no solo a la católica. Cerca de veinte iglesias al año se cierran en Inglaterra y 200 templos daneses están considerados como inviables o infrautilizados. Según WSJ, en los Países Bajos, los líderes católicos romanos del país estiman que dos tercios de sus 1600 iglesias estarán fuera de servicio en la próxima década. También se espera que 700 iglesias protestantes de Holanda cierren de aquí a unos años. EE.UU., de momento, no ha entrado en esta espiral de cierre de templos cristianos, pero se estima que podría seguir el mismo camino que Europa en los próximos

mérica, a pesar de las advenedizas incursiones secularizantes. El problema latinoamericano no era el ‘religioso’, sino el ‘eclesial’; no era de ‘demanda religiosa’, sino de ‘oferta eclesial’. Pero eso ha ido cambiando poco a poco en nuestra región.

Hasta hace unos años podíamos comprobar que, en América Latina, no es que Dios estuviera pasando a un segundo plano ni que la gente dejara de creer —como en Europa—, sino que se iba a creer a otros lugares y no precisamente a la Iglesia Católica. No es que los latinoamericanos hubieran perdido la fe en un Dios, sino que el Dios que presentaban los católicos muchas veces ya dejaba de ser atractivo y actual. No es que no quisieran pertenecer a una institución religiosa, sino que los grupos no católicos tenían mucho más acogida y sentido de comunidad que los masivos templos católicos. No es que hubiera una falta de religiosidad, ya que la gran mayoría de latinoamericanos seguía siendo profundamente religiosa, sino que esa religiosidad y ansias de Dios no eran satisfechas plenamente por el catolicismo. Recordemos que en América Latina se solía decir que cuanto más pobre era la población, menor era el número de templos católicos y mayor el de templos evangélicos. Por eso, era frecuente escuchar también que una cosa era la opción preferencial por los pobres y otra, la opción preferencial de los pobres de América Latina. Mientras que la Iglesia Católica hizo su opción preferencial por los pobres, los pobres latinoamericanos no hicieron, necesariamente, su opción preferencial por la Iglesia Católica, sino por los grupos evangélicos de diferente denominación, sobre todo, de línea pentecostal.

Como indicaba Samuel Huntington, al tomar como referencia el sugestivo libro de Gilles Kepel, *La Revancha de Dios*⁴⁰: “Si las religiones tradicionalmente dominantes no satisfacen las necesidades emocionales y sociales, entran en escena otros grupos religiosos dispuestos a hacerlo, y en este proceso incrementan enormemente el número de sus miembros y la relevancia de la religión en la vida social y política”⁴¹. En ese sentido, creemos que América

años. <http://ecodiario.economista.es/europa/noticias/6369879/01/15/Crisis-de-iglesias-en-Europa-cientos-de-templos-en-venta-o-reconvertidos-en-tiendas-o-pubs.html>

40 Cfr. KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Salamanca: Anaya & Mario Muchnik, 1995, 313 pp. Título original: *La revanche de Dieu*. Éditions du Seuil, 1991. Traducido por Marcelo Cohen. En este libro, Kepel explica el resurgimiento de ciertos movimientos religiosos al interior del judaísmo, cristianismo e islamismo a partir de los años setenta, debido, sobre todo, al desencanto de las ideologías y utopías seculares.

41 HUNTINGTON, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós, 1997, p. 116. Título original: *The clash of civilizations and the*

Latina vivió, desde mediados del siglo pasado, un salto del monopolio religioso al pluralismo religioso, sin haber recalado en el secularismo. Todos los estudiosos así lo advertían al rechazar las teorías ‘secularizantes’ de contextos ajenos a los nuestros.

América Latina se distingue radicalmente de Europa. En esta, el proceso de industrialización y ‘desruralización’ se acompañó de una secularización que restringió lo religioso a la libertad individual y a la privacidad de las conciencias. La educación generalizada y la erradicación del analfabetismo fueron potentes factores para este cambio [...]. En cambio, la situación religiosa en América Latina es radicalmente distinta. La modernidad ha sido impuesta por las minorías ilustradas, sin que las masas tengan acceso a una educación secularizadora. [...], en estas sociedades duales y dependientes, lo religioso permanece como el vehículo principal de la cultura, cuyo modo de expresión es la oralidad sagrada.⁴²

En América Latina no se dio un secularismo al estilo europeo —salvo en ciertos estratos sociales del llamado Cono Sur—, sino un pluralismo religioso y un trasvase de religión cristiana católica a cristiana evangélica, sin perder ese profundo sentido religioso de la vida. Brasil es un claro ejemplo de esto, pues conviven miles de grupos de despertar religioso de diferentes fuentes doctrinales, cristianas y no cristianas, tanto autóctonas como importadas de Europa y de África.

En una sociedad posmoderna podría pensarse que la afirmación de múltiples voces, la crisis de los absolutos, la afirmación de la subjetividad y la relatividad de las perspectivas podría implicar la crisis final de las religiones, relegándolas a la esfera de lo privado y con grandes posibilidades de perder cualquier pretensión de eficacia en el plano de su función social; sin embargo, esto no ha sido así. La vitalidad de la experiencia religiosa se ha mantenido y hasta podríamos decir que el auge de lo sagrado ha aumentado hasta tal punto que el reencantamiento del mundo es una de las características de la sociedad actual.⁴³

remaking of world order. New York: Simon & Schuler. Traducido por José Pedro Tosaus Abadía.

42 BASTIAN, Jean-Pierre. Óp. cit., pág. 185.

43 AMAT Y LEÓN PÉREZ, Óscar. “Carisma y política: motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo”. En: ORTMANN, Dorothea. *Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones en el Perú de hoy*. Lima: UNMSM –CONCYTEC, 2003, pág. 115.

Por otro lado, si analizamos las cifras de los no católicos en América Latina, concluiremos que en todos nuestros países los grupos más atractivos y numerosos han sido siempre aquellos que podemos considerar ‘cristianos’; es decir, toda la gama de iglesias evangélicas, incluyendo las pentecostales y neopentecostales. En el fondo, los latinoamericanos privilegiaban mucho más a los grupos cristianos que predicaban y enfatizaban la divinidad de Jesucristo, pero que ofrecían una vivencia y un compromiso cristiano mucho más atractivo que el catolicismo tradicional. Con lo que podíamos concluir que el pueblo latinoamericano no solo seguía siendo eminentemente religioso —a diferencia de Europa—, sino que también seguía siendo eminentemente cristiano, pero estaba pasando progresivamente de profesar un tibio ‘cristianismo católico’ a un militante ‘cristianismo evangélico’, con formas de expresión religiosas mayoritariamente pentecostales. Como bien indica Huntington “La difusión del protestantismo entre los pobres de Latinoamérica no es principalmente la sustitución de una religión por otra, sino más bien, un importante incremento neto del compromiso y la participación religiosos, ya que católicos nominales y pasivos se convierten en evangélicos activos y devotos”⁴⁴. Y esta es, precisamente, la ‘Nueva Reforma Evangélica del siglo XXI’, el verdadero proceso de migración religiosa, el verdadero problema católico: la pérdida imparable de feligresía; pero no por problemas doctrinales, sino vivenciales, no por razones dogmáticas, sino pastorales, no por problemas estrictamente teológicos, sino metodológicos de la Iglesia Católica.

Pero lo más inexplicable para una institución milenaria, experimentada, sabia, globalizada y ‘glocalizada’ como la Iglesia Católica, es que muchas veces utilizaba la ‘negación de la realidad’ como respuesta, y los atisbos de explicación del fenómeno se centraban en las típicas razones que usan siempre los conservadores institucionales: ‘las teorías de la conspiración’ (las ‘sectas’ nos atacan, quieren acabar con la Iglesia, son herramientas del imperialismo norteamericano; las misiones protestantes son la ‘punta de lanza’ y ‘el acompañamiento ideológico’, o la ‘legitimación religiosa’, de la penetración económica, política y cultural de los Estados Unidos; existen muchos recursos económicos en juego’, etcétera⁴⁵). Como bien señala el teólogo metodista Míguez Bonino,

44 HANTINGTON, Samuel. Óp. cit., pág. 117.

45 Como era de esperarse, los propulsores de las ‘teorías de la conspiración anticatólica’ no llegaron a ningún lado; lo único que consiguieron fue facilitar (por inacción) que el fenómeno siguiera su curso. No lograron jamás entender cuál era el problema —ni siquiera lo querían reconocer— y menos lograron detener esta creciente emigración católica. Finalmente, al no reconocer el problema, no se logró consolidar una actitud *proactiva* o

todo esto no es más que “una teoría que han esgrimido a menudo los polemistas católico-romanos, a veces en alianza con los nacionalismos de derecha, y luego con algunos marxistas, y que han perturbado la conciencia de no pocos protestantes ‘progresistas’ en la década de 1960 [...] Aparte de las coincidencias en el tiempo, muy pocas evidencias respaldan la teoría”⁴⁶.

Por otro lado, la Iglesia Católica tampoco tomaba plena conciencia de que no estaba en capacidad de atender pastoral y sacramentalmente a toda su feligresía, y que debía cambiar su enfoque pastoral si quería aliviar en algo esta fuga masiva de católicos. Se creía, equivocadamente, que, porque mantenían los templos llenos los domingos y un público cautivo suficiente para llenar los salones parroquiales los días de semana, se estaba llegando adecuadamente a la feligresía, sin darse cuenta de que los que asistían dominicalmente a misa y regularmente a los servicios religiosos eran, estadísticamente, una respetable, pero evidente minoría. Además, no se analizaba adecuadamente el compromiso ni participación católica por edades ni la falta de renovación de cuadros pastorales. Por ello, ahora se tiene una población religiosa católica mucho mayor, en términos de edad, y sin visos de pronta renovación y mejoría. Es así que, en algunas partes, inclusive, los asistentes a misa son tan mayores como los que van a las parroquias europeas. Los evangélicos en cambio, han sabido actualizar constantemente su llegada pastoral, sobre todo a los jóvenes (como veremos más adelante) y por eso ahora movilizan, en la mayoría de países latinoamericanos, más feligreses que la Iglesia Católica los domingos. De este modo, la tradicional imagen del ‘domingo de misa’ (católica) se está convirtiendo, cada vez con más fuerza, en un ‘domingo de culto’ (evangélico).

Eso coincidía con el estudio que hicimos a comienzos de los años noventa⁴⁷, cuando le preguntamos a mil excatólicos que se habían pasado a otras denominaciones religiosas, lo siguiente: si aquello que encontraron en estos nuevos grupos lo hubieran encontrado en la Iglesia Católica, ¿se hubieran salido de ella? El 92% nos respondió que no. Lo que demostraba que la gran mayoría de ellos no estaba buscando salirse; en todo caso estaba buscando a Dios y al no encontrarlo en la Iglesia Católica, fueron a otros grupos que les ofreciera

creativa por parte de la Iglesia Católica, como lo había hecho siempre a través de su larga y magisterial historia cuando se presentaban problemas graves; sino que, ni siquiera se tuvo una actitud *reactiva* frente al tremendo reto pastoral que afectaba la catolicidad del continente más católico del mundo.

46 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 12.

47 Cfr. PÉREZ GUADALUPE, José Luis. “Ex-católicos: sus razones de salida”. *Revista teológica Limense*. Lima: 1992, Vol. XXV, pp. 449-462.

una experiencia religiosa más plena: En esta línea, Huntington dice que “Si las necesidades religiosas de la modernización no se pueden satisfacer con la fe tradicional, la gente se vuelve a importaciones religiosas emocionalmente más satisfactorias”⁴⁸. Cuando les preguntamos a estos mismos excatólicos si anteriormente se sentían identificados con su iglesia, el 75% respondió que no, lo que nos indicaba también una falta de identidad católica en un gran sector de la feligresía⁴⁹. Al final de este capítulo veremos las respuestas que han dado recientemente los excatólicos latinoamericanos respecto a sus razones de salida de la Iglesia Católica y podremos constatar que existe una gran similitud (Cfr. Pew Research Center).

En este sentido, se podía ver con claridad que el problema del crecimiento de los grupos no católicos en el continente no era estrictamente teológico-doctrinal, sino, fundamentalmente, metodológico-pastoral; no era un problema de doctrina, sino de vivencia. En efecto, la gente no se va por lo que los otros grupos piensan, sino por lo que viven. Ningún católico se pasa a los adventistas porque ellos cambian el domingo por el sábado y no comen carne de cerdo; ningún católico se pasa a los testigos de Jehová porque no aceptan las transfusiones de sangre y niegan la divinidad de Cristo; ni opta por los mormones porque ellos afirman que Jesús fracasó en su misión y José Smith es el nuevo elegido; tampoco escogen a los evangélicos porque no creen en el purgatorio ni le rezan a la Virgen María ni a los santos. La gran mayoría de católicos ni siquiera conoce bien la doctrina católica, menos aún el pensamiento de los otros grupos, y luego de un análisis concienzudo de sus doctrinas decide racionalmente pasar a uno de estos grupos porque tiene la ‘auténtica verdad revelada’. El aspecto doctrinal, como veremos más adelante, no va al comienzo del proceso de migración religiosa, sino en la etapa final⁵⁰.

48 HUNTINGTON, Samuel. Óp. cit., 1997, pág. 118.

49 Al mismo tiempo, es importante anotar que un 25% restante de los encuestados sí se sentía identificado con la Iglesia Católica, pero igual se fueron de ella. Esto indicaría, además, que el problema no se limitaba solamente a la falta de llegada católica de la gran mayoría de feligreses, sino también a la deficiente atención pastoral de quienes sí llegaban. Asimismo, cuando les preguntamos si alguna vez recibieron el apoyo de la Iglesia Católica, el 83% respondió que no.

50 Lo mismo sucede con la gran mayoría de vocaciones sacerdotales que acogen el ‘llamado de Dios’, no por un convencimiento doctrinal, ya que ni siquiera han comenzado a estudiar teología, sino por una vivencia de fe que los hace ingresar a un seminario o congregación religiosa. Recién entonces, estudian sistemáticamente la base doctrinal de su fe, pero no es esta formación doctrinal la que los lleva a su determinación vocacional, sino que, en todo caso, consolida una decisión tomada previamente por razones ‘vivenciales’, muchas veces, a temprana edad.

Como ya hemos señalado, esta tradicional cultura latinoamericana, fundamentalmente religiosa, está cambiando. Tendríamos que evaluar constantemente muchas de las cosas que acabamos de afirmar para finales del siglo pasado porque están en pleno proceso de transición. Ahora vemos con mayor facilidad la pérdida de la religiosidad en las costumbres y en las actitudes de la sociedad. Este subcontinente, profundamente religioso y resiliente al secularismo, ya no es el mismo de estas primeras décadas del siglo XXI. Hoy podemos notar mayores signos, cualitativos y cuantitativos, de increencia, desafiliación religiosa y pérdida de la religiosidad en la sociedad, pero sin que ello se vincule necesariamente con un ‘secularismo’ al estilo europeo —salvo en Uruguay y algunas partes del Cono Sur, como hemos mencionado—. Las vocaciones religiosas también se ven disminuidas a pesar de los semilleros vocacionales que son ahora los movimientos apostólicos —sobre todo los de línea carismática— y la participación en los sacramentos va disminuyendo considerablemente. En suma, esta nueva realidad religiosa podría resumirse en las palabras que pronunció el Papa Benedicto XVI en su Discurso Inaugural en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y El Caribe, en Aparecida (2007), cuando decía: “Después de la IV Conferencia general, en Santo Domingo [1992], muchas cosas han cambiado en la sociedad [...] Se percibe un cierto debilitamiento de la vida cristiana en el conjunto de la sociedad y de la propia pertenencia a la Iglesia Católica [...]”.

1.2. El crecimiento evangélico a costa del decrecimiento católico

El padre Prudencio Damboriena⁵¹, uno de los primeros estudiosos del fenómeno ecuménico latinoamericano, decía que a comienzos del siglo pasado los ‘protestantes’ de la región eran solo unos cien mil —excluyendo al ‘protestantismo de inmigración’ de las llamadas ‘iglesias étnicas’—. Un siglo más tarde, la población

51 Damboriena es uno de los pocos sacerdotes católicos que se interesó tempranamente por el estudio histórico del crecimiento evangélico en todo el continente e hizo documentadas clasificaciones sobre el complejo mundo ‘protestante’. Si bien con las limitaciones de su tiempo, sus estudios se convirtieron en referencia obligada en la segunda mitad del siglo pasado. Cfr. DAMBORIENA, Prudencio. *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma*. Madrid: Razón y Fe, 1961, 1227 pp.; y, DAMBORIENA, Prudencio y Enrique DUSSEL. *Protestantismo en América Latina*. Friburgo: Feres, 1962. Otro autor relevante de comienzos del siglo pasado fue el jesuita Camilo Crivelli, que hace un enciclopédico estudio del protestantismo latinoamericano de su época. Cfr. CRIVELLI, Camilo. *Directorio Protestante de la América Latina*. Isola del Liri: Macioce & Pisani, 1933, 714 pp.

evangélica del continente supera con creces los cien millones. Ciertamente, en todos los países de América Latina los grupos religiosos no católicos han crecido de manera significativa y han cambiado el panorama religioso de la región⁵².

En los años sesenta, por ejemplo, se calculaba que en América Latina había diez millones de evangélicos, mientras que para el año 2000 ya se registraban más de cien millones; es decir, que en los últimos cuarenta años del siglo pasado los evangélicos crecieron más de diez veces en toda Latinoamérica. Incluso, el padre Manuel Guerra Gómez afirmaba que si bien en 1960 eran diez millones los evangélicos en América Latina, en 1992 llegaron a ser 65 millones, y para comienzos de este siglo se calculaba en más de 130 millones —incluyendo los hispanos en Estados Unidos y Canadá—⁵³. Por su parte, el padre Florencio Galindo afirmaba que cada hora cuatrocientos católicos se pasaban a los grupos evangélicos en toda América Latina y que, según fuentes católicas fidedignas, en 1960 los evangélicos eran diez millones; en 1985, 33 millones y en 1990, 52 millones. Calculaba, además, que para el año 2000 había una población de 137 millones de evangélicos en toda América Latina, 75% de los cuales eran de línea pentecostal⁵⁴. Respecto a estos últimos, el ‘rostro más numeroso del protestantismo latinoamericano’, según Míguez Bonino, en 1938 eran solamente 14 500 feligreses; en 1950, un millón; en 1980, 37 millones y se calculaba que en el año 2000 eran 65 millones en todo el continente⁵⁵.

Como podemos ver, todos los estudiosos confirmaban este impresionante crecimiento evangélico de finales del siglo pasado. Pero ¿qué ha sucedido después del año 2000? Felizmente, la preocupación por la religiosidad de los latinoamericanos ha captado el interés de algunos centros de investigación que ahora nos pueden brindar información un tanto más independiente que las estadísticas confesionales, sean de la Iglesia Católica o de las iglesias evangélicas. En este sentido, tomaremos dos fuentes estadísticas de los últimos años: en primer lugar presentaremos los datos estadísticos de la Corporación Latino-

52 Pero debemos tomar en cuenta que las cifras son bastante dispares entre los diferentes grupos, y las comunidades evangélicas —que son la gran mayoría de no católicos en el continente— han crecido mucho más que los testigos de Jehová, adventistas o mormones, por ejemplo; aunque, debemos reconocer que todos los grupos no católicos han experimentado un crecimiento en las últimas décadas, a costa del decrecimiento de la Iglesia Católica.

53 GUERRA GÓMEZ, Manuel. *Las sectas y su invasión del mundo hispano: Una guía*. Pamplona: EUNSA, 2003, p. 11.

54 GALINDO, Florencio. *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*. Estella: Verbo Divino, 1992, p. 32.

55 Cfr. MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 58.

barómetro (LB), instituto internacional independiente con sede en Chile, que tiene el primer banco de datos de opinión de América Latina; realiza estudios continuos sobre diferentes temas (democracia, corrupción, economía de mercado, seguridad ciudadana, etcétera) y mide la opinión pública en 18 países de América Latina⁵⁶. Lo interesante de esta fuente es que al ser aconfesional y dedicada a diferentes temas —no necesariamente a temas religiosos— nos puede mostrar con relativa ‘objetividad’ —si es que esta existe en estadística— los porcentajes de confesionalidad en el continente. Luego tomaremos los datos del Pew Research Center (PRC), que, según sus documentos oficiales, es un *fact tank* apartidista que informa al público sobre los asuntos, actitudes y tendencias que configuran a los Estados Unidos y al mundo. Este centro de investigación conduce encuestas de opinión pública, investigación demográfica, análisis del contenido de medios de comunicación y otras investigaciones sociales de carácter empírico⁵⁷. Finalmente, cruzaremos de manera sucinta estas cifras con las proporcionadas por el Annuarium Statisticum Ecclesiae 2015 (ASE)⁵⁸ de la Iglesia Católica y constataremos que existen serias diferencias.

Los estudios que tomaremos para nuestro análisis⁵⁹, si bien tienen algunas diferencias de enfoque y de resultado, nos indican una misma tendencia. El estudio del LB, por ejemplo, nos presenta una interesante data

56 El Latinobarómetro se crea en América Latina en 1995, con una función parecida a su homóloga ‘Eurobarómetro’, formada en 1973. En 2006, la CEPAL asume la secretaría del Consejo Asesor del Latinobarómetro y en mayo de 2008 su directora Marta Lagos recibió el Dinerman Award, premio que entrega la Asociación Mundial de Estudios de Opinión (WAPOR), en reconocimiento a su “contribución a la metodología y el desarrollo de los estudios empíricos, y como uno de los proyectos más ambiciosos y relevantes en el campo de la opinión pública comparada”. Cfr.: www.latinobarometro.org

57 El Pew Research Center (subsidiario de The Pew Charitable Trusts) también estudia la política y las opiniones políticas en los Estados Unidos, los medios de comunicación y el periodismo, el internet y la tecnología, la religión y la vida pública, las tendencias entre los hispanos, las actitudes en el ámbito global, las tendencias sociodemográficas, etcétera. Todos los informes del centro están disponibles en www.pewresearch.org

58 Cfr. SECRETARIA STATUS. Óp. cit., 2017.

59 El informe del Pew Research Center: *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica* (2014) analiza la afiliación, las creencias y las prácticas religiosas en América Latina y el Caribe, en 18 países y en un territorio de EE.UU. (Puerto Rico). Tiene como base más de treinta mil encuestas cara a cara, que se realizaron entre octubre de 2013 y febrero de 2014, en español, portugués y guaraní. La encuesta se llevó a cabo como parte del proyecto Pew-Templeton Global Religious Futures, que analiza el cambio religioso y su impacto en las sociedades de todo el mundo. Por su parte, el estudio del Latinobarómetro: *Las Religiones en tiempos del Papa Francisco* (2014) es el que tomaremos como referencia, junto con el estudio anterior del LB de 2004.

respecto a la evolución de la confesionalidad religiosa en el continente, año a año, desde 1995 hasta el 2014. Por su parte, el PRC nos muestra, primero, una data específica de la situación religiosa continental de 2014 y luego un interesantísimo cuadro comparativo de la confesionalidad católica, regional y por países de toda América Latina: 1910, 1950, 1970 y 2014. Como se sabe, los estudios diacrónicos, como el realizado por el LB y la segunda parte del estudio del PRC, permiten ver las tendencias a través de los años; mientras que los estudios sincrónicos exhiben una foto más nítida del momento, como la primera parte del estudio del PRC. Lo que sí habría que indicar es que entre estas dos fuentes habrá algunos datos que no coincidirán exactamente, que en su momento pondremos de relieve. En todo caso, lo que nos queda claro es que la 'objetividad' de las cifras estadísticas no es una verdad absoluta, sino una referencia acerca de las tendencias de la religiosidad en nuestro continente, así que asumiremos los datos estadísticos en esa dimensión.

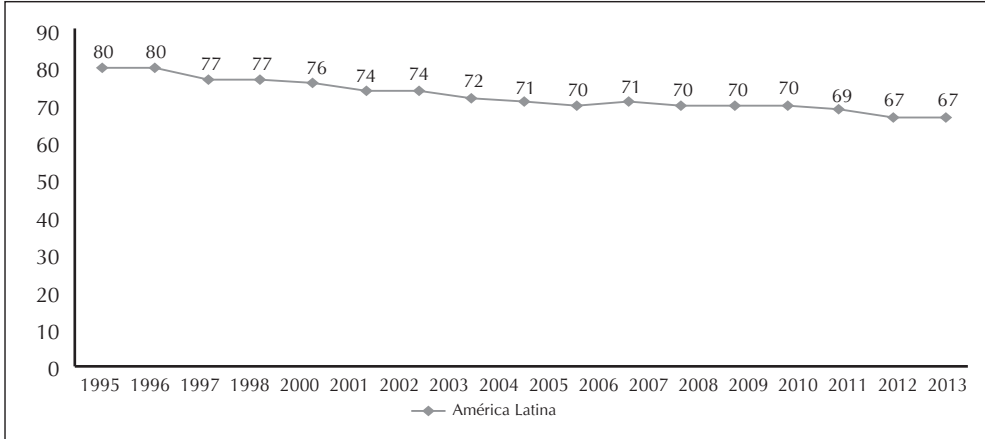
De la revisión de estas estadísticas podemos concluir que, si la Iglesia Católica no realiza algo realmente revolucionario en el continente, el cambio religioso será irreversible. No solo porque va a perder la hegemonía religiosa dentro de pocos años (el monopolio ya lo perdió) y los evangélicos pueden llegar a ser, en los próximos cincuenta años, la nueva mayoría religiosa —como están a punto de conseguir en Guatemala, Nicaragua y Honduras—, sino porque este continente, tradicionalmente religioso, tendrá en los próximos años una quinta parte de su población en la incredulidad.

Antes de pasar a revisar estas dos fuentes estadísticas —LB (2014) y PRC (2014) —, a partir de las cuales haremos una presentación más panorámica sobre lo que viene sucediendo en las últimas décadas, quisiéramos presentar primero un cuadro general que nos muestra un cambio importante en la tendencia que se está dando a partir de 2005: una posible disminución en la velocidad del decrecimiento católico.

1.2.1. Diferentes cifras, pero una misma tendencia

Variación población de católicos
Totales América Latina 1995-2013

P. ¿Cuál es tu religión?



Fuente: Latinobarómetro 2014.

Como se puede apreciar en el gráfico anterior, la curva descendente del catolicismo es bastante clara y sostenida a lo largo de 18 años (1995-2013), periodo en el que se ha reducido, en promedio, un 15% la catolicidad del continente. No obstante, quisiéramos llamar la atención sobre un hecho estadístico relevante: de 1995 a 2005 el catolicismo ha ido bajando un punto porcentual por año; diez puntos en diez años. Sin embargo, a partir de 2005 ha seguido bajando, pero ya no a esa misma velocidad, sino tres puntos en ocho años, en promedio. ¿Qué sucedió o que viene sucediendo actualmente respecto al descenso católico? ¿Los grupos evangélicos ya no siguen creciendo en igual proporción que el decrecimiento católico? ¿O es que la reacción católica está dando sus frutos? Si bien es evidente el descenso del catolicismo a consecuencia del crecimiento evangélico en las últimas décadas, llama la atención que, tal como nos muestra el gráfico, desde 2005 en América Latina ya no desciende el catolicismo al mismo ritmo que años anteriores. Esto quiere decir que tampoco los evangélicos están creciendo a ese mismo ritmo; o, dicho de otro modo, parece que el catolicismo ya no está descendiendo tan rápidamente porque los evangélicos ya no están creciendo como antes. Del año 1995 a 2005, los diez puntos que perdía el catolicismo los ganaba el movimiento evangélico, pero a partir de 2005 el descenso católico ya no se da en la misma proporción —nos referimos al promedio de la región, ya que, en

algunos países centroamericanos, por ejemplo, han seguido descendiendo al mismo ritmo—. Entonces, si tomamos como ciertas las cifras del LB (2014), podríamos preguntarnos *¿por qué en la última década los evangélicos en América Latina ya no están creciendo a la misma velocidad que años anteriores?* No es fácil ensayar una respuesta concluyente, previa comprobación de los datos del LB, por su puesto, pero, quizá podríamos mencionar tres elementos iniciales a tomar en cuenta:

- a) *Nueva estrategia*: las iglesias evangélicas han mermado en su preocupación por el crecimiento numérico y están privilegiando los llamados ‘grupos de incidencia’; es decir que las metodologías estandarizadas de fines del siglo pasado, centradas en fundar y hacer crecer nuevas comunidades evangélicas, han dado paso a programas de profundización doctrinal y mayor compromiso eclesial. Ya no solo buscan llenar sus templos, sino que los que lleguen a ellos sean personas que tengan mayor incidencia pública, personas mediáticas (deportistas, artistas, periodistas), personas cuya conversión religiosa tenga mayor impacto en la sociedad. Esto también explica que ahora se centren en un ‘público’ de clase media y alta, y ya no busquen tanto el crecimiento numérico, sobre todo, las comunidades de línea neopentecostal. Como bien indica Uta Ihrke-Buchroth: “mientras las iglesias pentecostales enfocan la maximización de su membresía, las megai Iglesias neopentecostales adoptaron otro modelo misionero, el *status oriented mission*, la misión orientada al estatus de su membresía, no tanto al crecimiento numérico con masas pobres”⁶⁰.
- b) *Nuevo ‘público objetivo’*: en las últimas décadas, América Latina en general ha experimentado un crecimiento sostenido en su economía y ha avanzado, aunque de manera diferenciada, en la reducción de sus tasas de pobreza⁶¹. En este contexto, por un lado, el nuevo sector al que apuntan los evangélicos son ahora las clases menos numerosas (media y alta); y, por otro lado, su ‘público objetivo’ de siempre (los pobres de solemnidad) está disminuyendo porcentualmente. Como se sabe, las canteras evangélicas

60 IHRKE-BUCHROTH, Uta. *Óp. cit.*, pág. 246. El subrayado es de la autora.

61 Según el LB (2014), en la última década, América Latina ha incorporado cincuenta millones de habitantes a la clase media y han salido de la pobreza cerca de cien millones de habitantes; y, aunque aún un 60% de la región se ubica en la clase baja, la región ha vivido en su conjunto el periodo más próspero (especialmente en 2003-2008), en democracia, en toda su historia. En el Perú, por ejemplo, en los últimos años se redujo la pobreza de un 56% (2004) a un 20% (2016).

han sido, desde sus inicios, los sectores menos favorecidos; por eso, puede ser que, al mejorar la condición económica de los latinoamericanos, ya no sea tan atractivo ese tipo de religiosidad ni sean suficientes sus acostumbradas estrategias de evangelización. Esto significa que, no solo el porcentaje de pobres ha disminuido en América Latina —con lo cual el tradicional ‘público objetivo’ del pentecostalismo va disminuyendo—, sino que los pobres de siempre han ascendido socialmente —o sea que los pobres pentecostales de antaño dejaron de ser pobres—. Además, el cambio de estrategia está íntimamente relacionado con el cambio de ‘público objetivo’, así que estos dos primeros criterios por considerar están íntimamente relacionados.

- c) *Nueva religiosidad*: como apuntábamos en el subcapítulo anterior, las sociedades latinoamericanas ya no son tan religiosas como antes ni están tan abiertas a propuestas religiosas, sean cristianas o de otra índole. Ya no podemos hablar tan fácilmente como antes de un continente profundamente religioso, sea en el cristianismo católico o en el cristianismo evangélico; además, vemos que los latinoamericanos sin afiliación religiosa son cada vez más y de menor edad. Por otro lado, los líderes evangélicos ya no solo tienen que preocuparse por conseguir nuevos feligreses, sino también por mantener los que ya tienen. En este contexto, ahora se divide el tiempo de los líderes religiosos en su actividad pastoral y ya no solo se centran en los neoconvertidos, sino en los feligreses de segunda o tercera generación que demandan nuevos retos pastorales y mayor dedicación diferenciada⁶².

Tal como hemos mencionado, estos tres elementos los planteamos solo como criterios por considerar al intentar dar una explicación a la ralentización del crecimiento evangélico (2005-2013) y no como razones explicativas. Creemos que para eso sería necesario, en primer lugar, comprobar la tendencia que nos presentan el LB (2014) y luego hacer un análisis pormenorizado por segmentos, para no generalizar. Pero más allá del quiebre señalado en 2005, y sean cuales sean sus razones, lo cierto es que las tendencias generales nos marcan un clarísimo derrotero de descenso del catolicismo latinoamericano, de ascenso del movimiento evangélico y de crecimiento numérico de

62 Además, hay que tomar en cuenta que estos hijos y nietos de evangélicos también corren el riesgo de caer en la increencia por lo que los pastores tienen que dedicarse a ellos porque sería un pésimo testimonio que los hijos de conocidos evangélicos o pastores en ejercicio no sean miembros de la iglesia. Este es un típico fenómeno de ‘institucionalización’ y ‘rutinización’ de las iglesias con feligreses de segunda y tercera generación; lo mismo pasó con el protestantismo europeo o con el metodismo inglés, en su momento.

aquellos que no tienen ninguna afiliación religiosa. Los detalles de cada país y las dimensiones de estas tendencias los veremos a continuación.

1.2.2. Los datos del Latinobarómetro (LB)

Como habíamos mencionado al presentar este subcapítulo, el informe del LB (2014) nos muestra el resultado de las encuestas anuales sobre confesionalidad religiosa que se han realizado desde 1995, las cuales nos ilustran los cambios experimentados durante 18 años en la religiosidad latinoamericana (1995-2013). En primer lugar, veremos las cifras de los cambios en cuanto a la catolicidad del continente y luego, el sostenido crecimiento evangélico, que está en relación inversamente proporcional con el decrecimiento católico.

Tabla 1.
1995-2013, evolución del catolicismo en América Latina, total por país

País	1995	2013	Puntos porcentuales diferencia 1995-2013
Nicaragua	77	47	-30
Honduras	76	47	-29
Costa Rica	81	62	-19
Uruguay	60	41	-19
Chile	74	57	-17
Panamá	89	72	-17
Brasil	78	63	-15
El Salvador	67	54	-13
Perú	90	77	-13
Colombia	87	75	-12
Argentina	87	77	-10
Venezuela	88	79	-9
Ecuador	89	81	-8
Bolivia	83	76	-7
Guatemala	54	47	-7
Paraguay	93	88	-5
Rep. Dominicana	64	65	+1
México	77	79	+2

Fuente: Latinobarómetro 2014.

Como se puede observar, salvo México y República Dominicana —que veremos y cuestionaremos más adelante—, todos los países muestran una clara tendencia al descenso en cuanto a su catolicidad, aunque con diferencias importantes. Los que más han descendido son tres países centroamericanos: Nicaragua, Honduras y Costa Rica, sobre todo, por el crecimiento evangélico. Les siguen dos países que, si bien han decrecido en un punto porcentual por año, no necesariamente se debe al avance evangélico, sino al crecimiento de los que ya no pertenecen a ninguna institución religiosa, como Uruguay y Chile. En el caso de Uruguay, por ejemplo, los que no manifiestan afiliación religiosa ya superaron a los evangélicos y están a punto de superar a los católicos, como veremos después. También es importante resaltar el caso de Brasil, ya que es el país con más católicos del continente, que ha bajado 15 puntos en 18 años —los evangélicos subieron 13 puntos—, lo que significa una pérdida muy grande para el catolicismo latinoamericano. Comparando Bolivia con Guatemala (ambos han bajado siete puntos), podemos ver que se trata de dos fenómenos distintos. Si bien descienden el mismo porcentaje, Guatemala ya tenía una gran pérdida del catolicismo de años anteriores (y ha bajado de 54% a 47%); mientras que Bolivia sigue siendo un país hegemónicamente católico, aunque ha descendido de 83% a 76%. Países sudamericanos de mediana población, como el Perú, Colombia, Argentina y Venezuela, también han sufrido pérdidas importantes en su catolicidad, entre 13 y 9 puntos porcentuales, respectivamente. Como indicamos, México es uno de los países, según el LB, que no ha descendido en su catolicidad, pero las cifras que muestran a través de los años son tan cambiantes que nos hacen dudar de su veracidad. Así pues, se indica que en 1995 había un 77% de católicos; en 1999, 89%; en 2000, 70% y en 2005, 84%. No es difícil concluir que son datos poco confiables, por eso no podemos asegurar que México no ha descendido en su catolicidad desde 1995. En el caso de República Dominicana, las encuestas son solo de los últimos diez años, pero, según datos del PRC (que veremos más adelante), República Dominicana bajo 37 puntos su catolicidad en los últimos 45 años, cifra bastante contradictoria con la que nos presenta el LB. Asimismo, nos siguen llamando la atención las dimensiones del decrecimiento católico en las últimas dos décadas, sobre todo en Centro América; pérdidas de catolicidad tan importantes como las de Nicaragua (30%), Honduras (29%) y Costa Rica (29%), en tan solo 18 años, son poco creíbles.

Tabla 2.
Catolicismo como religión dominante, total por país, 2013

Países dominados por el catolicismo - con más del 60% de católicos	
Paraguay	88%
Ecuador	81%
México	79%
Venezuela	79%
Argentina	77%
Perú	77%
Bolivia	76%
Colombia	75%
Panamá	72%
República Dominicana	65%
Brasil	62%
Costa Rica	62%
Países medianamente dominados por el catolicismo - Entre 50% y 60% de católicos	
Chile	57%
El Salvador	54%
Países con bajo dominio del catolicismo - menos del 50% de católicos	
Guatemala	47%
Honduras	47%
Nicaragua	47%
Uruguay	41%

Fuente: Latinobarómetro 2014.

Este cuadro compara la catolicidad en todos los países de la región al 2013. Como se puede apreciar, ninguno de ellos supera el 90% de catolicidad y ya se pueden plantear marcadas diferencias en el continente. En el bloque superior, los países todavía conservan un 'predominio' católico que va entre el 62% y el 88%; cifra que, si bien muestra al catolicismo como religión mayoritaria, no está exenta de cambios constantes, como vimos anteriormente. Los países intermedios son Chile y El Salvador, con 57% y 54% de catolicidad, respectivamente, y están a punto de perder la mayoría católica; mientras que Guatemala, Honduras, Nicaragua y Uruguay, claramente ya perdieron ese predominio católico y tienen un porcentaje de catolicidad por debajo del 50%.

Si analizamos la situación concreta de Honduras, Guatemala y Nicaragua, los países con mayor descenso católico de todo el continente —que por razones de espacio no podemos profundizar—, veremos que los evangélicos han crecido en una magnitud inversamente proporcional al decrecimiento católico. En estos tres países, los grupos evangélicos han crecido de tal manera que están a punto de arrebatarse la mayoría religiosa a la exmonopólica Iglesia Católica: en Honduras están apenas a 6 puntos de distancia, en Guatemala a 7 puntos y en Nicaragua a 10 puntos. Panamá, a pesar de que ha descendido 17 puntos en 17 años (1996-2013), se mantiene todavía con un 72% de catolicidad; Costa Rica tampoco es ajena a esta tendencia, ya que, si bien mantiene un 62% de catolicidad, ha descendido 19 puntos en 17 años (más de un punto por año). Estas cifras nos muestran también el derrotero por el que podrían transitar los demás países de la región, si es que no hay mayores cambios⁶³.

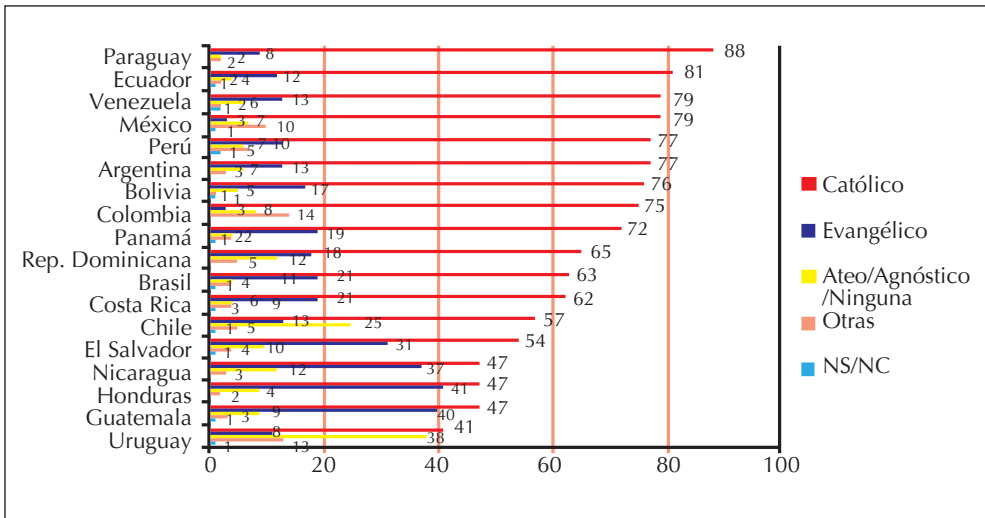
Por su parte, el caso de Uruguay es atípico en la región, ya que es el único país en el cual el segundo grupo mayoritario no son los evangélicos, sino los que no tienen afiliación religiosa. En los últimos años se puede constatar el desgaste acelerado del catolicismo y el aumento vertiginoso de los que no profesan ninguna religión —entre ateos, agnósticos y sin confesión religiosa—; en ese sentido, vemos que en Uruguay, durante el periodo 1995-2013, los casi 20 puntos que perdió el catolicismo no los ganaron los evangélicos, sino los que no tienen religión. Prácticamente hay un empate técnico entre católicos y no afiliados religiosos, ya que casi cuatro de cada diez uruguayos son católicos (41%), al igual que los que no tienen afiliación religiosa (38%). Así pues, la

63 Quisiéramos poner en duda la veracidad de algunas cifras del LB. Nos cuesta creer que en 17 años (1996-2013) la diferencia entre católicos y evangélicos en Honduras haya variado en 58 puntos y que el catolicismo pierda casi 30 puntos porcentuales. Al igual que en el caso mexicano, creemos que el error está en los primeros años de medición, en su línea de base de 1995, ya que en los últimos años no hay tanta contradicción entre un año y otro. Lo mismo ocurre con los datos de Nicaragua que, según el LB, en 17 años la diferencia entre católicos y evangélicos cambió en 56 puntos. Aparte de este problema en las estadísticas de México, Nicaragua y Honduras, también detectamos un hipo muy fuerte en la medición de Nicaragua de 2011, que muestra una diferencia entre católicos y evangélicos de 39 puntos, mientras que en 2013 la diferencia era solo de 10 puntos. En tal sentido, es imposible que exista una variación de casi 30 puntos en tan solo dos años. Vemos un hipo similar en Guatemala, que pasa de 25 a 7 puntos de diferencia en esos mismos dos años (de 2011 a 2013); queda claro que la encuesta de 2011 no coincide con las tendencias que se venían marcando en los años anteriores. De todas maneras, más allá de la inexactitud de las cifras (sobre todo en la línea de base del año 1995 y en la encuesta del año 2011), es hartamente conocido que el fenómeno evangélico en Centroamérica es abrumador. Cuando veamos los datos del PRC, confirmaremos esta realidad centroamericana.

mayor preocupación de la Iglesia Católica en ese país no son solo los pentecostales, sino también los increyentes, y eso de manera sostenida⁶⁴. El segundo país con menor confesionalidad es Chile, con 25% (13 puntos por debajo de Uruguay); aunque, como veremos enseguida, los datos del PRC le dan solamente un 16% de no confesionalidad, por debajo de los evangélicos (17%). Si bien Chile no ha tenido una tradición liberal decimonónica como Uruguay, sí tuvo un crecimiento temprano del pentecostalismo a comienzos del siglo pasado. Esta laicización acentuada de la sociedad chilena es un fenómeno relativamente reciente, mientras que en Uruguay tiene una larga tradición.

Religiones por país 2013

P. ¿Cuál es tu religión?



Fuente: Latinobarómetro, 2014.

64 No cabe duda de que el llamado laicismo en Uruguay es una realidad palpable, pero tiene sus inicios en el siglo XIX, con un pensamiento liberal muy fuerte, que hace que la educación escolar, por ejemplo, se separe tempranamente del catolicismo. Debemos recordar que ya en 1861 el gobierno nacionalizó los cementerios de todo el país y los desvinculó de la confesionalidad de cualquier iglesia; además, es el primer país en la región que consagró constitucionalmente la separación entre la Iglesia y el Estado, y eliminó cualquier referencia religiosa en los documentos, ceremonias y asuntos oficiales. Por todo eso, Uruguay es el único país de la región en donde el proceso de secularización, fruto de una mayor y mejor educación, se asemeja en algo al secularismo europeo. Además, es el único país en donde la mayoría (seis de cada diez) piensa que los líderes religiosos no deben tener ninguna influencia en asuntos políticos (ni católicos ni evangélicos).

Este es un cuadro sinóptico respecto a la confesionalidad de todos países de la región. A primera vista podemos observar una gran diversidad en la confesionalidad católica, que va desde Paraguay, con 88%, hasta Uruguay, que tiene menos de la mitad, con solo 41%. En este sentido, nos interesa resaltar el hecho de que, como hemos mencionado desde el comienzo de este libro, el panorama religioso latinoamericano definitivamente ha cambiado y, frente al monopolio católico de cinco siglos, en los últimos cincuenta años tenemos una gran pluralidad de creencias. Ciertamente, el catolicismo todavía sigue siendo la religión mayoritaria con un 67% de promedio, pero cada vez se acortan las distancias. Países centroamericanos que poco a poco pierden la mayoría católica; países del llamado Cono Sur, en donde no solo crecen los evangélicos, sino también los increyentes; un enorme país como Brasil, que pierde sostenidamente su catolicidad por influencia de los evangélicos, etcétera, nos indican que del monocromo panorama religioso de mediados del siglo XX hemos pasado al variopinto crisol religioso y no religioso de comienzos de este siglo⁶⁵.

1.2.3. Los datos del Pew Research Center (PRC)

Ahora queremos mostrar los datos del PRC que nos presenta un estudio realizado durante los años 2013 y 2014, los cuales nos parecen bastante confiables y tienen similitudes, en lo más relevante, con el informe trasversal del LB. Además, lo interesante de la información que presenta es que incorpora a los hispanos en EE.UU., lo que permite ver los procesos migratorios territoriales y religiosos en ese país.

65 Por otro lado, la medición por edades en el continente —que tampoco podemos profundizar por razones de espacio— nos confirma un dato muy interesante, si bien no muy novedoso: el porcentaje de jóvenes en las iglesias evangélicas es mayor que en la Iglesia Católica; o si se quiere, el promedio de edad va cada vez más en aumento. Si bien este es un dato conocido, lo importante son las cifras que reflejan esta realidad. Si esto lo extrapolamos al nivel del compromiso, o a la participación de los sacramentos, o a la misa dominical, el envejecimiento de los creyentes católicos se hace más evidente todavía, mientras que las canteras evangélicas mantienen una mayor riqueza dentro de los jóvenes y los de mediana edad, lo que les permite proyectarse sanamente como una organización con suficientes recursos humanos para hacer los respectivos reemplazos generacionales. Cuanto mayor es la edad (61 y más), hay más pertenencia católica; y cuanto menos es la edad (16-25), mayor es la pertenencia evangélica. Y los que ya no creen, o no tienen filiación religiosa, están aumentando en las edades inferiores, lo que indica que tanto los evangélicos como los increyentes les están ganando el mercado religioso juvenil a los católicos. Si esta tendencia se mantiene, no hay que ser muy zahorí para vislumbrar lo que se viene.

Afiliaciones religiosas de los latinoamericanos

	Católico	Protestante	Sin afiliación	Otro
Predominantemente católico				
Paraguay	89	7	1	2
México	81	9	7	4
Colombia	79	13	6	2
Ecuador	79	13	5	3
Bolivia	77	16	4	3
Perú	76	17	4	3
Venezuela	73	17	7	4
Argentina	71	15	11	3
Panamá	70	19	7	4
Mayoría católica				
Chile	64	17	16	3
Costa Rica	62	25	9	4
Brasil	61	26	8	5
Rep. Dominicana	57	23	18	2
Puerto Rico	56	33	8	2
Hispanos en EE.UU.	55	22	18	5
Mitad católica				
El Salvador	50	36	12	3
Guatemala	50	41	6	3
Nicaragua	50	40	7	4
Menos de la mitad católica				
Honduras	46	41	10	2
Uruguay	42	15	37	6
Total regional	69	19	8	4

Fuente: PRC 2014.

Este cuadro resume en una sola mirada la situación religiosa de todo el continente. Si bien no tiene los datos comparativos que tenían los cuadros del LB (1995-2014), nos detalla la religiosidad latinoamericana al 2014: los católicos, los evangélicos, los que tienen otras creencias y los no afiliados. Como se puede apreciar, el promedio de católicos en América Latina ha bajado al 69%, el de evangélicos ha subido al 19%, el de los que no manifiestan afiliación religiosa ha aumentado al 8%, y los que tienen otras creencias se mantiene en

4%. En términos generales podemos ver que el catolicismo todavía conserva dos tercios de confesionalidad en el continente; ha perdido el monopolio, pero mantiene la hegemonía (aunque no en todos los países). Estos datos coinciden mayormente con los que vimos en el estudio del LB (2014), que indicaban un promedio latinoamericano de catolicidad del 67%; por su parte, los evangélicos tienen la quinta parte de la población latinoamericana, pero con grandes bolsones de feligresía, como los países centroamericanos⁶⁶. Es importante anotar que el compromiso que los creyentes tienen con su iglesia, sea católica o evangélica, varía considerablemente, como veremos más adelante, lo que indica que la militancia en cada una de las iglesias es diferente a la mera pertenencia.

Los países con mayor crecimiento evangélico son Honduras, Guatemala, Nicaragua y El Salvador (tal como vimos también en la encuesta del LB). Los únicos que tienen solo un dígito de confesionalidad evangélica son Paraguay, con 7% (8% en el LB), y México, con 9% (7% en el LB). Resulta interesante constatar el bajo crecimiento evangélico en México —a pesar de que ha perdido 19 puntos de catolicidad—, ya que muchas veces se pretendía explicar el creciente número de evangélicos en Centroamérica, precisamente, debido a su cercanía con Estados Unidos, pero eso no parece suceder en México, por más que esté más cerca que los países centroamericanos de la cuna del ‘evangelicalismo’ y del pentecostalismo primigenio. Los países con mayor porcentaje de personas sin afiliación religiosa son básicamente los del llamado Cono Sur, como Uruguay (37%), Chile (16%) y Argentina (11%). Llama la atención que en aquellos paí-

66 Al igual que vimos en la estadística del LB, en este cuadro se pueden ver tres grandes grupos de países según su porcentaje de catolicidad (hemos juntados los dos últimos grupos). Las cifras son muy parecidas, sobre todo los que tienen menor catolicidad como Uruguay, Honduras, Nicaragua, Guatemala y El Salvador; la única diferencia es que, en este estudio del PRC, Chile aparece con 64% de catolicidad, mientras que en la encuesta del LB aparece solo con 57% (7 puntos menos). Respecto a los demás países, las diferencias son mínimas, salvo tres casos en los que el LB está por encima de 5 puntos: Venezuela 73% versus 79%; Argentina 71% versus 77%; y República Dominicana 57% versus 65%. En cuanto al porcentaje de evangélicos en el continente también encontramos grandes similitudes en las dos bases de datos, aunque siempre con algunas diferencias. Por ejemplo, en el caso del Perú, los evangélicos figuran en este cuadro con 17%, mientras que en el LB solo con 10% —si tomamos en cuenta que en el censo nacional de 2007 los evangélicos ya tenían 12,5%, concluiremos que las cifras del PRC son más veraces—. Lo mismo sucede con El Salvador (36% versus el 31% del LB), República Dominicana (23% versus el 18% del LB), Brasil (26% versus el 21% del LB), etcétera. Respecto a los que no tienen afiliación religiosa, vemos similitudes entre las dos encuestas, salvo en el caso de Chile, en donde el LB registra 25%, mientras que, en esta encuesta, solo el 16% (9 puntos de diferencia).

ses en donde existe gran porcentaje de evangélicos también exista un creciente número de los que no tienen filiación religiosa, como República Dominicana (18%), El Salvador (12%) y Honduras (10%); quizá sean las personas que después de haber pasado tanto por la Iglesia Católica como por la Iglesia evangélica, ahora ya no desean pertenecer a ninguna institución religiosa.

Cambio religioso entre los católicos desde la niñez hasta hoy

Porcentaje de adultos

	De crianza católica	Actualmente católicos	Cambio neto
Nicaragua	75	50	-25
Uruguay	64	42	-22
Hispanos en EE.UU.	77	55	-22
Brasil	81	61	-20
El Salvador	69	50	-19
Rep. Dominicana	75	57	-18
Puerto Rico	73	56	-17
Argentina	86	71	-15
Costa Rica	77	62	-15
Honduras	61	46	-15
Perú	90	76	-14
Chile	77	64	-13
Colombia	92	79	-13
Venezuela	86	73	-13
Ecuador	91	79	-12
Guatemala	62	50	-12
Bolivia	88	77	-11
México	90	81	-9
Paraguay	94	89	-5
Panamá	74	70	-4

Fuente: PRC 2014.

Este cuadro confirma estadísticamente aquello que ya se sabía por la experiencia pastoral o investigativa: que la gran mayoría de evangélicos en América Latina son neoconvertos, salidos de las canteras católicas; además, nos muestra estadísticamente el proceso de abandono del catolicismo en los últi-

mos años. Es interesante ver que países como Nicaragua, por ejemplo, en la actualidad tienen tan solo 50% de catolicidad, y han perdido 25 puntos en una sola generación; es decir que de 75 nicaragüenses que se criaron católicos, 25 de ellos ya no lo son. En otro cuadro de esta misma encuesta vemos que, en Colombia, por ejemplo, las tres cuartas partes de los actuales evangélicos fueron criados en el catolicismo y el 84% de ellos fueron bautizados católicos. En otros países también es alto el número de actuales evangélicos que salieron de la Iglesia Católica: Paraguay con 68%, Perú con 66%, Bolivia con 60%, Venezuela con 56%, Brasil con 54%, etcétera. Por otro lado, también hay que considerar que en muchos países del continente ya existen evangélicos de segunda y tercera generación. El *boom* conversionista que aumentó radicalmente el porcentaje de evangélicos en la región se dio entre los años 1970 y 2005; pero al día de hoy, los conversos de esos años que permanecieron en dichas iglesias ya tienen hijos y nietos, lo que va aumentando el número de evangélicos, pero ya no solamente por conversión del catolicismo, sino por nacimiento⁶⁷.

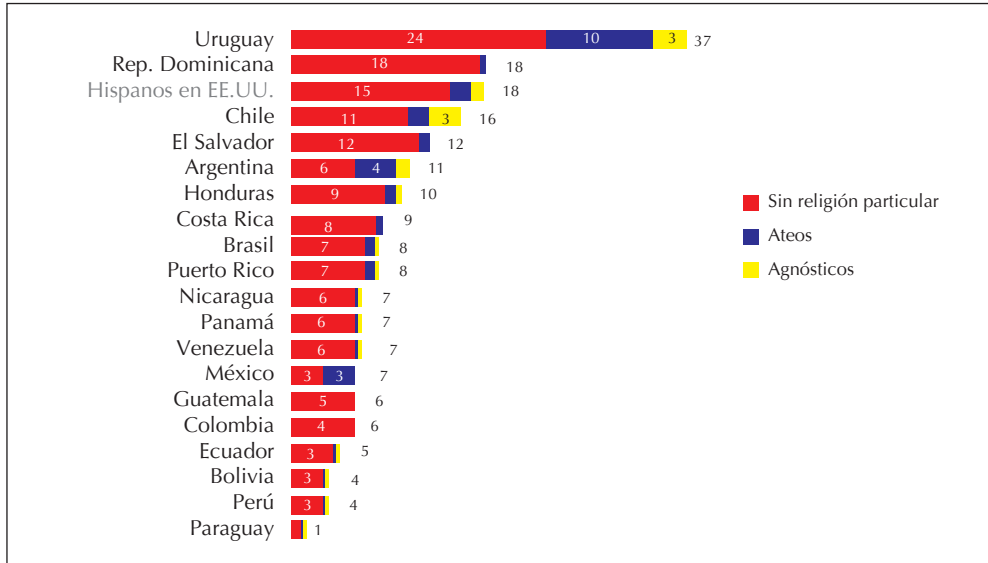
Por otro lado, tal como resalta la investigación del PRC, muchos hispanos de EE.UU. han dejado el catolicismo para afiliarse a iglesias protestantes. Así pues, los protestantes ahora representan más o menos uno de cada cinco hispanos de Estados Unidos (22%), casi lo mismo que en América Latina (19%). Al mismo tiempo, una cantidad significativa de hispanos en Estados Unidos (18%) se define como atea, agnóstica o nada en particular. Esto es más del doble del porcentaje de latinoamericanos (8%) sin afiliación religiosa. Asimismo, casi la cuarta parte de los adultos hispanos de Estados Unidos que recibieron crianza católica la han abandonado (24%), mientras que apenas el 2% de los hispanos de EE.UU. se han convertido al catolicismo después de haber sido criados en otra tradición religiosa o sin afiliación: una caída neta de 22 puntos porcentuales. La escala de este éxodo, en una sola generación, está a la par con la de varios países latinoamericanos que también han sufrido fuertes disminuciones,

67 En este cuadro también podemos encontrar datos que no coinciden del todo con los vistos en la encuesta del LB. Por ejemplo, Panamá, que acá figura con una pérdida de catolicidad solo del 4%, en la encuesta del LB (2014) aparece que perdió 17 puntos porcentuales en 18 años. En el caso de Paraguay, las dos encuestas coinciden plenamente. Igual que en los otros cuadros analizados y comparados entre las dos bases de datos, creemos que más allá de las diferencias existentes, lo más relevante en primer lugar es constatar las tendencias y luego su medición. En este caso constatamos, una vez más, una clara tendencia a la disminución continental del catolicismo, frente al crecimiento del evangelismo; o, mejor dicho, la disminución del catolicismo como consecuencia del crecimiento evangélico que ha logrado que buena parte de la feligresía católica se pase a sus filas.

entre los que se encuentran Nicaragua (25 puntos menos), Uruguay (22 puntos menos), Brasil (20 puntos menos) y El Salvador (19 puntos menos).

Identidad de los no afiliados

Porcentaje de quienes se describen en términos de religión como...



Fuente: PRC 2014.

En este cuadro podemos comprobar que la progresiva pérdida de catolicidad en el continente no se debe solamente al crecimiento de los evangélicos, sino al no menos importante aumento de los que ya no manifiestan alguna afiliación religiosa. En ese sentido, esta gráfica ayuda a entender el nuevo panorama religioso (y no religioso) latinoamericano, que no solo se alimenta del protestantismo, sino del segundo grupo más importante en crecimiento: los que ya no pertenecen a ninguna confesión religiosa. Asimismo, resulta muy importante porque en muy pocas encuestas se especifican las cualidades de los que no están afiliados a alguna institución religiosa. Como podemos ver, los que se definen verdaderamente ‘ateos’ son una minoría porcentual, incluso en Uruguay que es el país más secularizado del continente. Ciertamente, estas personas no son —o dejaron de ser— católicas, pero la gran mayoría de ellas tampoco son propiamente ateas, sino que manifiestan no pertenecer a ninguna religión en particular; los ateos o agnósticos —que están diferenciados en la encuesta— son realmente muy pocos. Algunos autores prefieren llamar ‘ateos prácticos’ a aquellos que no pertenecen a ninguna religión —pero que no llegan a definirse a sí mismos ‘ateos’—. En países como Paraguay, Perú, Bolivia,

Ecuador, Colombia, Guatemala, Panamá, Nicaragua, Costa Rica, Honduras, Puerto Rico, El Salvador y República Dominicana, prácticamente no existe el ateísmo, o al menos no se registra estadísticamente de una manera relevante.

Como podemos ver, el problema religioso de todas las iglesias sigue siendo el mismo: los crecientes porcentajes de población que prefieren no pertenecer a ninguna institución religiosa, sea porque no creen en las instituciones, sea porque prefieren vivir la religión a su manera (libre de 'iglesias'), o porque en verdad se consideran ateos o agnósticos. De estas diferentes alternativas, como hemos mencionado, los que no pertenecen a ninguna religión en particular son la gran mayoría, mientras que los ateos confesos son todavía una muy pequeña minoría en el continente.

Afiliación católica en América Latina (porcentaje)

	1910	1950	1970	2014	Dif 1910-1970	Dif 1970- 2014
Argentina	97	95	91	71	-6	-20
Brasil	95	93	92	61	-3	-31
Bolivia	94	94	89	77	-5	-12
Chile	96	89	76	64	-20	-12
Colombia	80	91	95	79	+15	-16
Costa Rica	99	98	93	62	-6	-31
República Dominicana	98	96	84	57	-4	-37
Ecuador	88	98	95	79	-7	-16
El Salvador	98	99	83	50	-5	-43
Guatemala	99	99	91	50	-8	-41
Honduras	97	96	94	46	-3	-47
México	89	86	96	81	-3	-15
Nicaragua	96	86	83	50	-4	-43
Panamá	84	87	87	70	+3	-17
Paraguay	97	86	95	90	-2	-5
Perú	95	95	95	76	0	-19
Puerto Rico	100	94	87	56	-13	-31
Uruguay	61	62	63	42	+2	-21
Venezuela	93	91	93	73	0	-20

Los cálculos de 1910, 1950 y 1970 provienen de World Religion Database y los censos de Brasil y México. Los cálculos de 2014 se basan en la encuesta de Pew Research Center.

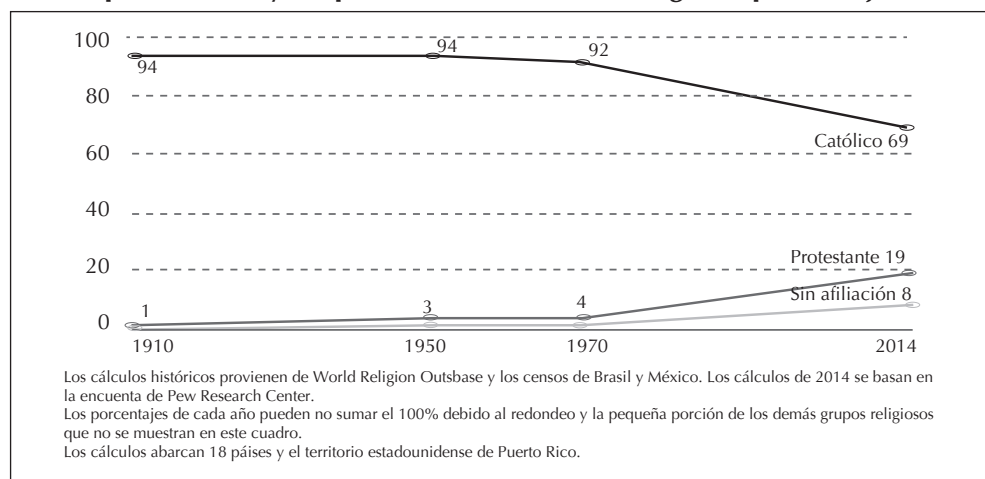
Fuente: PRC 2014.

Este excelente cuadro diacrónico, bien documentado, nos parece fundamental para entender el desarrollo religioso de todos los países latinoamericanos en el último siglo, sobre todo el cambio abrupto sufrido a partir de 1970. Al hacer el análisis comparativo de las cifras, lo primero que podemos observar es que de 1910 a 1950, salvo Chile y Puerto Rico, ningún país perdió más de 2 puntos porcentuales de su catolicidad; es decir que después de cuatro siglos y medio de catolicismo, no se había presentado mayor cambio en la religiosidad del continente. Incluso países como Colombia y Ecuador ganaron 11 y 10 puntos respectivamente, quizá por el avance de las misiones católicas dentro de las poblaciones indígenas que no habían sido evangelizadas todavía. Hasta 1970 el único caso relevante de pérdida de catolicidad era Chile, con -20% —probablemente por la temprana formación y consolidación de la Iglesia pentecostal—, y Puerto Rico, con -13%. Pero países que tienen ahora una importante población evangélica, como los centroamericanos, no habían tenido mayor pérdida y ninguno de ellos había descendido más del 8% (Guatemala); seguido de Costa Rica (6%), El Salvador (5%), Nicaragua (4%). Por su parte, Brasil, en sesenta años —a pesar de que también tuvo una temprana implantación pentecostal—, solo había perdido 3% de su catolicidad en ese periodo. Incluso Uruguay, que había descendido considerablemente a fines del siglo XIX, y estaba en 61% en 1910, llega a 1970 sin haber disminuido su porcentaje de catolicidad. Pero, contrariamente a lo que venía sucediendo en esta relativamente estable parte del continente, el periodo de 1970 al 2014 se caracterizó por el notorio descenso de la catolicidad en todos los países de la región, en un amplio rango que va de 47 puntos de pérdida en Honduras a 5 puntos de pérdida en Paraguay. Estos datos coinciden, *grosso modo*, con los que vimos en la encuesta del LB.

Aparte de los países centroamericanos tantas veces mencionados, también aquellos más poblados de la región tuvieron pérdidas importantes de catolicidad en los últimos cincuenta años: Brasil (31% menos) y México (15% menos). Y países de mediana densidad poblacional en el continente también descendieron de manera importante: Argentina (20%), Venezuela (20%), Perú (19%), Colombia (16%). Con lo cual, no solo confirmamos la tendencia del crecimiento evangélico a costa del decrecimiento católico de las últimas décadas, sino que podemos señalar al año 1970 como el punto de quiebre de la estabilidad religiosa en el continente. Con estos datos podemos concluir dos cosas: en primer lugar, coincidir con John Lynch en que “luego de casi un siglo de crecimiento, el protestantismo era un fenómeno raro y exótico en América

Latina⁶⁸, y, en segundo lugar, mientras que el relevante crecimiento numérico de los evangélicos se da en los años setenta, la participación política partidaria ocurre en la década siguiente (como veremos en los próximos capítulos); es decir que, inmediatamente después de que los evangélicos comienzan a crecer de manera notoria, es que incursionan en la política partidaria en todos los países. Solo les tomó una década de seminal crecimiento para dar el salto al mundo de la política.

Disminuye la cantidad de católicos en América Latina: aumentan los protestantes y las personas sin afiliación religiosa (porcentaje)



Fuente: PRC 2014.

Esta última gráfica nos muestra los datos vistos en el cuadro anterior y las tendencias que marcan los cambios religiosos, pero a nivel regional. Como se puede apreciar, en 1910, el 94% de los latinoamericanos eran católicos, apenas un 1% eran protestantes y no existía una migración religiosa entre las diferentes confesiones. Podemos observar, por ejemplo, que el catolicismo en la primera mitad del siglo pasado, de 1910 a 1950, se mantuvo en un 94%, los evangélicos subieron 2 puntos y los increyentes no aparecían en las estadísticas. En los siguientes 20 años, de 1950 a 1970, el catolicismo bajó 2 puntos y el evangelismo subió solo 1 punto; es decir, tampoco hubo mayor movimiento. Mientras que los grandes cambios se dieron recién a partir de 1970, y de ahí hasta el año 2014 podemos constatar que el catolicismo ha caído 23%, el movimiento evangélico ha crecido 15% y los que no tienen religión ahora

68 Citado en: MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit, 1995, pag. 15.

llegan a un 8%. Es decir que en los últimos cincuenta años se han producido más transformaciones religiosas que en los casi cinco siglos anteriores. Este es el verdadero cambio del panorama religioso latinoamericano⁶⁹.

Por otro lado, una de las ventajas de poner los datos en una gráfica como esta es que podemos hacer proyecciones y vislumbrar lo que podría pasar si las tendencias religiosas continúan —hablamos, pues, de situaciones hipotéticas—. En ese sentido, podemos inferir que, en el presente siglo, *ceteris paribus* (como dicen los economistas), las iglesias evangélicas podrían revertir la catolicidad de este continente. Ya hemos visto los casos de Honduras, Guatemala y Nicaragua, que ya tienen menos de la mitad de su población con confesionalidad católica, y los evangélicos están a menos de 10 puntos de superarlas; para estos países, lógicamente, esta proyección se podría ver concretada en los próximos años. Hace cincuenta años nadie se hubiera imaginado el panorama religioso actual; pero la realidad superó cualquier proyección del fenómeno religioso, quizá porque nadie vislumbró los alcances que podían tener estas minorías religiosas que asomaban en el continente y que despectivamente llamaban ‘sectas’. Pero hoy, frente a la contundencia de las cifras y las tendencias estudiadas por diferentes centros de investigación, corresponde hacerse la pregunta acerca del futuro probable de los grupos evangélicos en América Latina. Creemos que es sumamente importante este cuadro, ya que puede ayudar a los diferentes investigadores del tema socioreligioso y a los líderes de las diferentes iglesias a proyectar y repensar el futuro. Las repercusiones políticas de estas proyecciones las analizaremos en el tercer capítulo de este libro.

Finalmente, quisiéramos presentar las cifras del *Annuarium Statisticum Ecclesiae* 2015 (ASE), documento oficial de la Iglesia Católica, publicado por la Secretaría de Estado Vaticana⁷⁰, que presenta cifras muy diferentes a las vistas en las dos fuentes estadísticas anteriores. Por ejemplo, para el ASE 2015 la po-

69 Una de las conclusiones adicionales de estos datos es que muchas de las afirmaciones que habíamos hecho a través de estos años, fruto de la observación y del trabajo de campo, se ven confirmadas por la evidencia de los números, y los periodos de crecimiento se ven claramente reflejados en las estadísticas. Otro aspecto por destacar es que las tendencias se dan de manera similar en toda la región (más allá de las dimensiones) y en los últimos cien años, como se puede apreciar, no hay un solo país que no haya decrecido en su catolicidad; algunos más que otros, pero todos decrecieron. Además, ello se puede focalizar con claridad en los últimos cincuenta años. En este periodo, los que más decrecieron, como hemos mencionado, son Honduras (47%), El Salvador (43%), Nicaragua (43%) y Guatemala (41%); pero también están República Dominicana (37%), Brasil (31%), Costa Rica (31%) y Puerto Rico (31%).

70 Cfr. SECRETARIA STATUS. Óp. cit., 2017.

blación católica de América Latina era de 537 millones, mientras que para el Latinobarómetro era solo de 425 millones (más de 100 millones de diferencia). Como se podrá suponer, los porcentajes de catolicidad a nivel continental también difieren sustancialmente. Mientras que para el Latinobarómetro 2014 la catolicidad de los latinoamericanos llega al 67% y para el Pew Research Center al 69%, el ASE muestra un 86% de confesionalidad católica; es decir, una diferencia promedio de 18 puntos porcentuales que marcan una gran distancia. Lamentablemente, todo apunta a que las estadísticas del ASE no concuerdan, no solo con estas dos bases de datos reseñadas, sino tampoco con los censos nacionales de cada país. Por ejemplo, en el Perú, según ASE 2015, el 89,6% de peruanos era católico, mientras que en el censo nacional del año 2007 figuraba solo un 81,3% de catolicidad. Es más, si vemos el ASE 2004, el porcentaje de católicos en el Perú era del 88,2%, es decir, menos que en 2015 —y no es creíble que el número de católicos haya aumentado porcentualmente en los últimos diez años—. Al contrario, los grupos evangélicos han seguido creciendo sistemáticamente —tal como lo muestran las cifras de los censos nacionales presentados en la Introducción— y el número de bautismos ha ido descendiendo.

Tampoco es creíble, tal como figura en el ASE 2015 (pág. 68 y ss.), que el 89% de centroamericanos sean todavía católicos (por más que incluyan a México), si ya hemos señalado que son los países en donde más han crecido los grupos evangélicos y algunos de ellos ya están sobre el 40% de feligresía evangélica. Asimismo, es poco creíble que el 95% de argentinos actualmente sean católicos, ni que el 77% de uruguayos lo sean, cuando ya explicamos que Uruguay es el país con menos afiliación religiosa del continente. Como se puede apreciar, existen algunas incoherencias en el ASE 2015 que no podemos soslayar —ni podemos explicar—; lo mismo sucedió con el análisis que hicimos acerca del ASE 2004 hace algunos años⁷¹. En este sentido, coincidimos plenamente con Christian Lalive d'Épinay quien, luego de hacer un análisis exhaustivo de los datos de confesionalidad religiosa en Chile a través de diversas fuentes, concluyó que “los datos proporcionados por los censos oficiales constituyen la única fuente digna de confianza”⁷².

71 Cfr. STROTMANN, Norberto y José Luis PÉREZ GUADALUPE. Óp. cit., 2008. La diferencia que encontramos en 2004 entre el ASE y el LB, por ejemplo, fue de 15 puntos; diez años después, la diferencia entre estas dos bases de datos es de 17 puntos. En definitiva, algo no está funcionando bien.

72 LALIVE, Christian. Óp. cit., 1968, pág. 52.

Ciertamente, es más fácil medir el porcentaje de evangélicos, de los que pertenecen a otras creencias y religiones, y de los que no tienen afiliación, que medir el de católicos, ya que al ser esta una 'iglesia de mayorías' en nuestro continente, para muchos latinoamericanos 'ser católico' puede que no tenga mayor significación en su identidad. Como se sabe, la gran mayoría de católicos en nuestro continente han 'nacido católicos' pero no han 'decidido ser católicos', por eso, al intentar definir su identidad católica, o al preguntarles si se sienten católicos, será mucho más difícil responder que si pertenecieran a las otras comunidades religiosas. En este sentido, creemos que para la Iglesia Católica cada día se hace más difícil definir lo que es 'ser católico': ¿católico según ellos mismos o católico según los criterios (laxos o rígidos) de la Iglesia? ¿Católico formalmente (bautizado) o realmente (convertido y convencido)? En suma, ¿quién define la 'identidad católica' en una investigación empírica?

1.3. Las razones de la migración religiosa

Es evidente que el tema —problema-realidad— de la 'emigración religiosa católica' no es fácil de aprehender y, menos aún, comprender en toda su dimensión, ya que se trata de un 'hecho social total' y, por ende, complejo. Por eso, para analizar este multifacético proceso de migración religiosa nos centraremos, sobre todo, en un enfoque sociológico, tratando de resaltar los factores vivenciales y afectivos del cambio religioso. Hemos optado por este énfasis porque nos parece un factor fundamental a la hora de optar por el ingreso (y salida), pertenencia y permanencia en una institución religiosa y, al mismo tiempo, un componente muchas veces soslayado en los análisis religiosos. En este sentido, no nos parece gratuito que el padre Manuel Marzal, uno de los mejores exponentes de la antropología religiosa latinoamericana, luego de treinta años de definir la religión como un "sistema de creencias, ritos, organización y normas éticas", en uno de sus últimos libros la denomine como "Sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida"⁷³. Y más adelante, en otra publicación, concluye: "El sentimiento religioso es la dimensión olvidada

73 MARZAL, Manuel. *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta-PUCP, 2002, p. 27. El subrayado es nuestro.

por los estudiosos de la religión en América Latina, hecho que resulta extraño al ser quizá el punto fuerte de la religión latinoamericana”⁷⁴.

Entonces, este factor del ‘sentimiento religioso’ o ‘experiencias de fe’, increíblemente desdeñado —no solo por investigadores sociales, sino también por muchos teólogos— nos parece un elemento fundamental en la comprensión de las conversiones religiosas y la posterior migración en América Latina. La parte afectiva, no solo personal, sino también comunitaria, es tremendamente conmovedora y convincente para la gran mayoría de latinoamericanos que no solo quieren ‘pensar’ en Dios, sino también ‘sentirlo’; no solo buscan ‘conocer’ a Dios, sino también ‘experimentarlo’; no solo pretenden ‘saber’ que son Iglesia, sino y, sobre todo, ‘vivirla’. Evidentemente, el sentimiento religioso no es el único elemento interviniente en la experiencia religiosa global, pero sí un componente indispensable y fundante, ya que las conversiones religiosas, que son el comienzo del proceso de migración religiosa, no son fruto del razonamiento teológico, sino, precisamente, de una ‘experiencia de fe’.

Pero esta elusión del valor de la experiencia religiosa también se dio en algunas denominaciones evangélicas, sobre todo en las más antiguas y tradicionales. Como bien señala Oscar Amat y León: “En el mundo evangélico la dimensión subjetiva de la cuestión religiosa ha estado de alguna manera menospreciada por las líneas denominacionales más importantes [...], probablemente por un énfasis exagerado en la defensa de una ‘sana doctrina’”⁷⁵. Ello provocó también una desvalorización de la experiencia religiosa, una subordinación de los sentimientos a la razón y una intransigencia respecto a que la subjetividad del creyente pudiera condicionar la interpretación o la exégesis bíblica. Preocupación válida, pero que prácticamente marginaba la ‘experiencia religiosa’ por el temor a la contaminación doctrinal, fenómeno parecido a lo que sucede en la Iglesia Católica —como veremos más adelante—.

Pero estos énfasis fueron cambiando, más en las iglesias evangélicas que en la Iglesia Católica, lo que explicaría, en parte, la gran acogida que han tenido los grupos que más privilegian la ‘experiencia religiosa’ que la formación doctrinal, tanto en la Iglesia Católica, con la Renovación Carismática —el movimiento apostólico más numeroso y con mayores vocaciones sacerdotales y laicales dentro del catolicismo mundial—, como en la Iglesia evangélica, con los pentecostalismos —que conforman las dos terceras partes del movimiento

74 MARZAL, Manuel. “Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina”. En: MARZAL, Manuel, ROMERO, Catalina, SÁNCHEZ, José (orgs.), *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima: PUCP, 2004, pág. 25.

75 AMAT Y LEÓN, Oscar. Óp. cit., 2003, pág. 119.

evangélico latinoamericano—. Pero “esta perspectiva se ha visto modificada cualitativamente en el panorama religioso evangélico contemporáneo. Por eso se estructura un nuevo discurso eclesial, que revaloriza y populariza la vigencia de lo subjetivo en la vivencia religiosa, tanto en las formas externas de expresión de la realidad cultural, como en la metodología de interpretación del texto bíblico”⁷⁶. Para algunos filósofos esto también sería consecuencia del ingreso al llamado ‘mundo de la posmodernidad’ —con el agotamiento de los paradigmas de una modernidad con pretensiones racionalizantes y universalizadoras—, en donde la razón ya no es el único criterio de verdad, y los sentimientos y la experiencia subjetiva juegan un papel determinante en la percepción de la realidad de los individuos.

Pero, aparte de la emigración católica hacia otros grupos religiosos, cabe mencionar una sutil migración dentro de las mismas iglesias evangélicas; hasta podríamos hablar de una doble migración interna: denominacional y social⁷⁷. Esto evidenciaría que, aparte de la competencia por la feligresía católica, también existe una pugna interna entre las diferentes denominaciones y comunidades evangélicas. Por otro lado, dentro de los neopentecostales se produce también una migración social —o, al menos, una ‘migración aspiracional’—, por la cual los feligreses aspiran a integrarse a grupos religiosos de mayor nivel social. Uta Ihrke-Buchroth, por ejemplo, tomando como base las ‘teorías del mercado religioso’, habla de una ‘movilidad religiosa y social’ al indicar que “las personas se mueven desde las iglesias tradicionales pentecostales y evangélicas hacia iglesias neopentecostales en primer lugar. Luego, existe dentro del campo neo-pentecostal otra tendencia de movilidad hacia las iglesias con mayor connotación de estatus social y un estilo de vida más internacional”⁷⁸.

76 Ídem.

77 Así como décadas atrás, la línea ‘evangelical’ norteamericana resultó muy atractiva para católicos y protestantes tradicionales y, posteriormente, las líneas pentecostales lo fueron para católicos, evangélicos tradicionales y ‘evangelicales’, en este momento, los neopentecostales resultan ser muy atractivos para todos los anteriores y se produce también una migración interna hacia iglesias, denominaciones o grupos de línea neopentecostal.

78 IHRKE-BUCHROTH, Uta. “Movilidad religiosa y aspiración social en iglesias neo-pentecostales de Lima”. En: ROMERO CEVALLOS, Catalina. *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima: PUCP, 2016, pág. 238. Más adelante, la autora indica que “Bajo estas circunstancias de flexibilidad de las convicciones religiosas y la falta de una dogmática particular tradicional, la movilidad religiosa y su existencia como tal es algo aceptado y considerado normal entre los productores religiosos. No es visto como ‘robo de ovejas’ de otras iglesias, sino el hecho común de que los miembros cambian su iglesia según la oferta dada y el gusto individual porque la flexibilidad promueve la movilidad religiosa” (Ibíd. pág. 248). Nosotros no estamos tan seguros de que todos los pastores (sobre todo los de

Estas migraciones al interior de la gran comunidad evangélica, por las diferentes opciones que brindan, también traerán sus repercusiones políticas, como veremos en los siguientes capítulos.

1.3.1. El proceso de migración religiosa

Mucho se ha dicho y escrito acerca de las razones por las cuales los católicos abandonan 'su' Iglesia para formar parte de otros grupos religiosos; desde motivos económicos hasta políticos, pero ninguno de ellos lo suficientemente convincente para todos los públicos⁷⁹. Por eso, ahora queremos centrarnos — sin eludir otros factores intervinientes en este complejo proceso— en los elementos que podríamos llamar más 'religiosos' e 'intraeclesiales'. En todo caso, frente a las otras opiniones que quieren explicar la etiología de las llamadas 'sectas' desde factores externos, nos quedamos con las palabras de Jean-Pierre Bastian, cuando afirma que:

Quisiera descartar ciertos análisis reductores que atribuyen la multiplicación de las sectas, ante todo a factores fundamentalmente exógenos [...].

Sospechar de alguna mano oscura de ciertos intereses ocultos sirve solo para esclarecer algunos incidentes secundarios y marginales, o para crear algún chivo expiatorio con qué justificar la pereza intelectual y renunciar a la indagación sistemática de las causas.⁸⁰

Por otro lado, en el presente subcapítulo no pretendemos señalar una razón por la cual se van los católicos, sino que trataremos de explicar el 'cómo' se van, ya que pensamos que más que una razón o un acontecimiento específico, se trata de todo un *proceso* que comienza con una experiencia religiosa y termina con la formación doctrinal, pasando por la vivencia comunitaria. A continuación, queremos formular, de manera breve, las tres dimensiones que, en nuestra opinión, se dan en un proceso de migración religiosa:

denominaciones más tradicionales) suscribirían esta opinión, ni que estarían tan contentos con que les 'roben sus ovejas'.

79 No nos detendremos a reseñar las razones más conocidas que se han esgrimido como causas del crecimiento de las llamadas 'sectas' (sociológicas, psicológicas, económicas, geopolíticas, etcétera). Este tema ya lo desarrollamos en nuestro libro *Ecumenismo, Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos* (ver pp. 289-381).

80 BASTIAN, Jean-Pierre. Óp. cit., p. 79.

Según el testimonio de los excatólicos —siempre dentro de una perspectiva émica—, podemos decir que la mayoría de los que migran a otros grupos religiosos pasan, fundamentalmente, por tres momentos o etapas:

La experiencia religiosa: las personas que ingresan a estos grupos, en primer lugar, lo hacen porque tienen un ‘encuentro personal con Jesucristo’, una experiencia religiosa tan profunda e intensa que nunca antes habían vivido. Como ellos afirman, encuentran a Dios en esos grupos y les cambia totalmente la vida. Experimentan a un ‘Cristo vivo’, del cual habían escuchado tantas veces, pero al que jamás se habían acercado de esa manera. En este sentido, la prédica *kerigmática* y el testimonio personal de los evangelizadores es fundamental para que esos católicos, que no habían tenido mayor profundización en su fe (que son la mayoría), se sientan conmovidos frente a los incontrastables testimonios de experiencia religiosa, conversión personal y cambio de vida. En la mayoría de los casos, estas experiencias de fe nos parecen válidas y auténticas, y los testimonios de conversión son muy parecidos a los que manifiestan los católicos que recién salen de un retiro de la Renovación Carismática, de Escoge, de Juan XXIII, de Emaús, etcétera, dentro de la Iglesia Católica.

La vivencia comunitaria: aquellas personas que acaban de tener un acercamiento a Dios —a ‘un Dios vivo y verdadero’, según sus propias palabras— encuentran en estos grupos pequeñas comunidades cristianas, en donde son acogidos fraternalmente y se sienten importantes, visibles y totalmente incluidos. Ahora ya no solo tienen un ‘nuevo Dios’, sino también una ‘nueva comunidad’, en donde pueden profundizar su experiencia religiosa. Como sabemos, la gran mayoría de los grupos no católicos, se congregan en células o comunidades más pequeñas y tienen suficientes ministros, pastores y guías para atender a los recién llegados; incluso, tienen todo un ‘ministerio de acogida’ y de ‘pastoreo’ a los nuevos conversos. Lo más importante aquí es que las personas que recién entran a estos grupos se sienten realmente miembros de una ‘comunidad’, que contrasta con la sensación de ‘invisibilidad’ y ‘exclusión’ que podían sentir cuando pertenecían a la Iglesia Católica. Asimismo, se sienten corresponsables del desarrollo de su nueva comunidad religiosa, lo que les permite experimentar un mayor compromiso y entrega a ella.

La formación doctrinal: luego de haber ‘encontrado a Dios’ y *sentirse* ‘miembros de una comunidad religiosa’, los neoconversos tienen la necesidad de profundizar su fe, ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa y de estar en sintonía con los demás miembros de la comunidad. Entonces, comienzan a estudiar, vivir y compartir lo que dice la Escritura, desde la interpretación y perspectiva de su nueva comunidad religiosa. Todos

se sienten responsables de prepararse más para evangelizar mejor, ya que su único objetivo es que el mayor número de personas conozca el Evangelio, al igual que ellos lo llegaron a conocer. Es por eso que la formación doctrinal no se ve como un conocimiento teórico y frío, sino como una herramienta fundamental y necesaria en su crecimiento espiritual, personal y comunitario; así también, todos los miembros de estos grupos se convierten en verdaderos evangelizadores. Cuando los neoconvertos llegan a este punto, ya no solo son personas 'convertidas', sino también 'convencidas'; y, en la práctica, ya dejaron de ser católicos.⁸¹

Antes de pasar a explicar detenidamente este proceso de migración religiosa, quisiéramos indicar que, en nuestra opinión, habría que diferenciar tres tipos de razones acerca de este complejo proceso: a) aquellas por las que distintos grupos religiosos no católicos llegan a América Latina, b) aquellas por las que millones de latinoamericanos se incorporan a estos grupos y c) aquellas por las que estos migrantes religiosos permanecen en estas nuevas iglesias (fidelización). El segundo y tercer tipo de razones están entrelazados, mientras que el primero no necesariamente tendrá relación con las otras dos. Es decir, una cosa es por qué se crean (o llegan) los grupos evangélicos, y otra muy distinta es por qué los católicos ingresan y se quedan en esos grupos⁸². Los mormones, por ejemplo, si bien han llegado a América Latina con inmensas cantidades de dinero, templos, infraestructura moderna, promesas de viaje a Estados Unidos, etcétera, no han logrado calar en el pueblo latinoamericano de manera significativa ni han alcanzado relevancia estadística; mientras que los pentecostales prontamente lograron conformar un 'pentecostalismo criollo'

81 Este esquema es general y nos sirve para explicar el proceso global de migración religiosa, pero en cada grupo pesará más uno de los tres aspectos. Nuestro esquema se centra sobre todo en la migración de grupos evangélicos, más que en otros grupos como los testigos de Jehová, adventistas o mormones, que si bien pasan también por este proceso tienen otros factores más relevantes. Como se podrá suponer, tampoco nos referimos a las 'conversiones' a grupos esotéricos o seudofilosóficos, que utilizan métodos muy cuestionables en su proselitismo. Asimismo, al hablar del crecimiento de los 'grupos no católicos', no podemos hacer grandes generalizaciones, ya que entre ellos existen diferencias numéricas y también doctrinales, actitudinales y metodológicas, como lo indicamos en la Introducción. Tampoco podemos afirmar que su desarrollo es absolutamente exitoso, pues ellos también tienen deserciones y desencantos. Pero, lo cierto es que, a pesar de sus fracasos y problemas, los llamados 'nuevos movimientos religiosos' siguen creciendo en todo el continente, sobre todo los evangélicos, tal como acabamos de ver en el subcapítulo anterior.

82 *Mutatis mutandis*, una cosa es preguntarse por qué los evangélicos crean partidos políticos y otra muy distinta es por qué los evangélicos tendrían que votar (o no votar) por ellos, como veremos en el segundo y tercer capítulo.

carente económicamente y de corte muy popular, pero sí ha tenido una enorme acogida.

En este sentido, hay quienes han querido explicar este proceso a través de las 'teorías del mercado religioso' y han buscado explicaciones desde el lado de la oferta o de la demanda. Desde esta perspectiva, nuestra primera pregunta se enfocaría en la oferta, mientras que la segunda y tercera, en la demanda religiosa. Pero este sugestivo enfoque de los 'mercados simbólicos', que tuvo un buen número de seguidores y que trataba de aplicar las teorías económicas de marketing y de las 'elecciones racionales', no se ha librado de duros cuestionamientos por su reduccionismo simplista y generalizador, y por su poca capacidad explicativa de fenómenos tan complejos como los religiosos. Como bien indica Veronique Lecaros:

El aumento de los grupos evangélicos no es fruto de un entusiasmo pasajero ni de una campaña de marketing bien orquestada. La 'teoría del mercado religioso' permite solo tomar en cuenta parcialmente ciertas estrategias de los líderes que buscan captar e integrar nuevos miembros... [pero] no permite explicar el proceso de conversión y de formación de comunidades evangélicas.⁸³

Por esta misma línea se manifiesta Uta Ihrke-Buchroth, quien se basa en estas teorías del 'mercado religioso' para hacer una investigación de los grupos neopentecostales en la ciudad de Lima, pero también es consciente de sus limitaciones:

El estudio empírico llega a cuestionar la teoría del mercado desde el lado de los receptores, que no pueden ser definidos como clientes y consumidores, como la teoría reclama. La prioridad de los actores religiosos no es el consumo, sino la transformación de su vida individual que mencionaron todos los miembros entrevistados. Todos nombraron dimensiones genuinamente religiosas como factor determinante para participar en tal iglesia.⁸⁴

A continuación, nos centraremos en el complejo proceso que pasan los 'migrantes religiosos' —partiendo de su propio discurso— para ingresar a una comunidad evangélica, permanecer en ella y finalmente, dejar definitivamente la Iglesia Católica.

83 LECAROS, Veronique. Óp. cit., 2016a, pág. 187.

84 IHRKE-BUCHROTH, Uta. Óp. cit., 2016, pág. 241.

1.3.2. Dimensiones de la migración religiosa

Procesos	1. Proceso interno	2. Proceso externo
Dimensiones		
a) Personal	a) 'Yo he encontrado a Dios'	a) Experiencia de Conversión Religiosa
b) Comunitaria	b) 'Dios está en este grupo'.	b) Experiencia de comunidad Religiosa
c) Doctrinal	c) 'Este grupo tiene toda la verdad revelada por Dios'.	c) Experiencia de convencimiento doctrinal

Para explicar mejor este complejo tránsito de 'migración religiosa', hemos querido graficarlo en este pequeño cuadro de doble entrada, con *procesos* y *dimensiones*. En la línea horizontal tenemos: 1) proceso interno y 2) proceso externo y, en la línea vertical: a) dimensión personal, b) dimensión comunitaria y c) dimensión doctrinal, siguiendo los tres momentos del proceso que acabamos de reseñar⁸⁵.

Las diferencias que planteamos en el cuadro entre procesos y dimensiones son meramente metodológicas; en realidad, en la experiencia holística del 'migrante religioso' se dan todos estos elementos juntos. Pero hemos preferido separar intencionalmente los diferentes factores que entran en juego, para analizarlos puntualmente. Insistimos en que hemos elaborado este esquema a partir de la experiencia religiosa de cientos de personas que han emigrado de la Iglesia Católica con quienes hemos conversado y sido testigos de todo su proceso de migración religiosa a lo largo de los años —además de la encuesta que tomamos a más de mil excatólicos que ya pertenecían a otros grupos religiosos—. Asimismo, hemos privilegiado el discurso de los mismos protagonistas de este proceso migratorio respecto al de los teóricos analistas quienes, desde un balcón, pretenden explicar lo que sienten los fieles devotos en una procesión.

85 Como podemos ver, el *proceso* tiene dos niveles: el 'proceso interno', es decir, lo que la persona va sintiendo y pensando en su interior durante la migración religiosa, o sea, mientras está en ese tránsito de salir de la Iglesia Católica y pertenecer a esta nueva agrupación religiosa. El otro es el 'externo', o lo que la persona va experimentando y manifestando como consecuencia del proceso interno. Cabe indicar que el proceso interno y externo, tanto horizontal como verticalmente, están estrechamente relacionados. Las *dimensiones* comienzan por la experiencia 'personal' (a), luego por la experiencia 'comunitaria' (b) y, finalmente, por la dimensión 'doctrinal' (c). Como se puede apreciar, según nuestro parecer, el proceso de emigración católica comienza por la dimensión personal —es decir, vivencial—, y no por la dimensión doctrinal, como muchas veces se cree.

Proceso interno

- a) Dimensión personal: 'Yo he encontrado a Dios'. El primer paso de este proceso de migración religiosa es el 'encuentro personal con un Dios vivo y verdadero', según sus palabras, que no habían tenido la oportunidad anteriormente de conocer de esa manera. Por más que este 'encuentro con Dios' muchas veces se presente dentro de un grupo concreto, lo cierto es que es, ante todo, 'personal'; es decir, se trata de una experiencia de fe profunda e intensa que estos católicos jamás habían experimentado en su iglesia. El comienzo del complejo proceso de migración religiosa ocurre, pues, a partir de una experiencia de fe, de una vivencia, y no sobre la base de un conocimiento racional de una doctrina. Como bien señala Manuel Marzal: "Cuando las nuevas iglesias buscan adeptos no pretenden ante todo una conversión de la cabeza, sino una conversión de corazón"⁸⁶. Hasta aquí el católico en proceso de cambio no conoce a ciencia cierta a qué grupo está ingresando ni su doctrina, simplemente sabe que ha tenido un encuentro personal con Dios y quiere seguir profundizando esta experiencia numinosa.
- b) Dimensión comunitaria: 'Dios está en este Grupo'. Generalmente, las personas tienen su experiencia de fe por la prédica testimonial de un amigo o familiar⁸⁷, o incluso dentro de un templo evangélico, pero realmente conocen muy poco respecto al grupo al que este pertenece. Por eso, este católico en proceso de cambio que, en principio, no está pensando salir de la Iglesia Católica, quiere ahondar su experiencia religiosa y, lógicamente, va a asistir al grupo donde 'encontró a Dios' o al que pertenece el amigo o familiar que le predicó. Entonces, hacen la ilación siguiente: "Si yo he encontrado a Dios en este grupo, entonces es innegable que Dios está presente y guía este grupo". Cabe indicar que, generalmente, la experiencia comunitaria es posterior a la experiencia personal; es más, una persona no es considerada como miembro de la comunidad si es que primero no ha testificado ese encuentro personal con Dios. Es así que podrá asistir repetidas veces a sus reuniones, pero sin esta experiencia personal no podrá vivir la 'comunidad' de la misma manera que los otros miembros —luego, esto se formalizará por medio del bautismo en su nueva comunidad—. Si bien es cierto que el

86 MARZAL, Manuel. Óp. cit., 2002, p. 418.

87 Como bien afirma un estudio estadístico evangélico: "El evangelismo más efectivo se da por relaciones personales. Las estadísticas demuestran que el 95% de las personas que llegan a los pies de Cristo lo hacen por la relación cercana de un familiar o amigo". PERÚ PARA CRISTO. *Manual Estadístico 2003. Investigación Socio-religiosa*. Lima: Amanecer, 2004, pág. 35.

encuentro personal muchas veces se da dentro de una comunidad evangélica, esta perderá su atractivo si es que no se logra una conversión personal; recién entonces él mismo sentirá que la comunidad es suya y que él es un nuevo miembro de ella.

- c) Dimensión doctrinal: 'Este grupo tiene toda la verdad revelada por Dios'. Como decíamos anteriormente, el neoconverso no sabe a qué grupo está ingresando ni qué es lo que este piensa específicamente —los católicos ni siquiera conocen bien su doctrina, menos la de los otros grupos—; luego que ya participa regularmente es cuando va a comenzar a estudiar su doctrina, fundamentalmente, a través de cursos bíblicos. Entonces, recién en este momento, el nuevo miembro se va a enterar puntualmente de la doctrina y de sus diferencias con los preceptos católicos que, por lo general, desconocía. En suma, el neoconverso no comienza conociendo la doctrina; esto va a ser posterior. Pero este conocimiento va a ser visto subjetivamente desde una opción tomada con anterioridad: pertenecer a este grupo. Aquí es donde se hace la siguiente ilación: "Si Dios está presente en este grupo, este grupo debe tener la verdad revelada y no va a permitir que sus miembros se equivoquen"⁸⁸.

Proceso externo

- a) Dimensión personal: 'Experiencia de Conversión Religiosa'. En el proceso externo, el primer paso es la conversión religiosa, actitudinal y moral. Hay que diferenciar el 'encuentro con Dios' (proceso interno) de la 'conversión religiosa' (proceso externo); el interno se manifiesta en el externo. Gene-

88 Hemos dividido el proceso interno en tres partes o tres pasos; pero, en realidad, los recién convertidos lo viven como toda una unidad. Para ellos es igual su experiencia religiosa, su vivencia de comunidad y su formación doctrinal; por eso, si nosotros cuestionamos su doctrina o su grupo, ellos lo sentirán como un ataque a su propia experiencia religiosa y eso no lo van a aceptar. En ellos las cosas están coherentemente amalgamadas y su doctrina va a estar en estrecha relación con su vivencia de fe. Por eso, es muy difícil convencer a los excatólicos de que la doctrina del nuevo grupo al que han ingresado está equivocada, ya que ellos inmediatamente apelarán a su experiencia de fe y, ciertamente, no se les podrá cuestionar, en la mayoría de los casos, la autenticidad de su fe y de la conversión religiosa que ellos han experimentado en su vida. Según lo visto hasta ahora, no podemos decir que los católicos se van de su iglesia solamente porque los otros grupos tienen una verdad doctrinal sencilla y accesible, ya que la doctrina la aprenderán una vez que ya están dentro. Tampoco podemos decir que se van fundamentalmente porque tienen comunidades fraternas y solidarias, ya que el ingreso a la comunidad es, generalmente, posterior a la experiencia religiosa; o en todo caso, las reuniones de comunidad van a apuntar, primariamente, a ese primer paso del proceso: 'el encuentro con Dios'.

ralmente, desde fuera, solamente se podrá observar la conversión de vida —los neoconvertidos dejan de beber alcohol, abandonan la vida disipada, participan de su nueva iglesia, discuten menos en casa, etcétera—, ya que es lo más notorio, pero hay que tomar en cuenta que esta *metanoia* es fruto de una experiencia religiosa. El ‘encuentro con Dios’, en la mayoría de los nuevos movimientos religiosos, es algo casi inmediato, súbito, que inclusive tiene fecha y hora. Así pues, para la mayoría de evangélicos será el día y la hora en que ‘aceptaron a Jesucristo como su Señor y Salvador en su oración de entrega’; mientras que la ‘conversión de vida’ es todo un proceso más largo que jamás termina. Algunos grupos solo usan el término ‘conversión’, en general, para referirse a los dos.

- b) Dimensión comunitaria: ‘Experiencia de comunidad religiosa’. El recién convertido, que ha encontrado a Dios y que está experimentando su conversión de vida, ingresa a un grupo o comunidad donde encuentra gente que ha pasado por la misma experiencia religiosa que él. Al entrar a la comunidad siente realmente que todos están en la misma sintonía, hablan el mismo lenguaje, comparten las mismas inquietudes, leen la Biblia, predicán y cuentan su testimonio de fe, y, finalmente, están ahí por los mismos ideales religiosos. El neoconvertido siente que en esa comunidad profundiza su experiencia personal y que no existe un disloque entre su experiencia religiosa personal y su experiencia religiosa comunitaria; muy por el contrario, constata que esta segunda va a reforzar y profundizar a la personal. Como bien indicaba Lalive d’Epinay: “A la experiencia maravillosa de la conversión, se añade la integración en el seno de una comunidad. Cuando se pregunta a un neófito qué es lo que más le gusta en su iglesia, responde casi con seguridad: el compañerismo, el hecho de estar rodeado, de tener amigos, hermanos espirituales; en una palabra, de formar parte de una célula social”⁸⁹. En esta misma línea, Veronique Lecaros trata de explicar la ‘conversión al evangelismo’ a través de la teoría de Axel Honneth sobre el ‘reconocimiento’, quien plantea que empezamos a construir nuestras identidades en las relaciones primarias desde la infancia y que se caracterizan por ser vínculos arquetípicos de resonancia emocional. En este sentido, según Lecaros, el ‘reconocimiento’ que obtienen los neoconvertidos en las comunidades evangélicas resulta de fundamental importancia, ya que de aquel depende su desarrollo y estima personal, y su posterior potenciación de capacidades y liderazgo dentro de la comunidad.

89 LALIVE D’EPINAY, Christian. Óp. cit., 1968, p. 82.

No es exclusivamente para resolver problemas concretos, como la falta de dinero, los conflictos familiares o la enfermedad, que un fiel se inserta en una iglesia evangélica, sino porque allí se siente reconocido por el grupo; se le da un lugar, es valorado, puede realizarse como persona. Que el fiel interprete este reconocimiento como amor divino o como fruto del cálido ambiente de la comunidad poco importa, él ha adquirido dignidad. Es a partir de este reconocimiento que lo transforma [...], que el individuo puede reformular su vida, reinterpretarla y reconstruirla sobre otras bases.⁹⁰

Hasta aquí vemos que existe un proceso integral y coherente entre su experiencia personal y su experiencia comunitaria: no solo han encontrado a un Dios personal, sino que también han encontrado una comunidad religiosa en la que pueden seguir experimentándolo⁹¹. Por lo general, las iglesias evangélicas, aparte de sus grandes asambleas y cultos dominicales, conforman comunidades pequeñas e integradas ('células de crecimiento'); en ellas todos se conocen, se apoyan, son responsables de su buen funcionamiento y participan activamente. En estos grupos pequeños hay un espíritu de fraternidad en donde no solo son 'amigos de la iglesia', sino, fundamentalmente, 'hermanos de comunidad'. Esta nueva experiencia de comunidad religiosa, lógicamente, satisface mucho más a la población latinoamericana que los masificados y muchas veces impersonales templos católicos.

Otro aspecto importantísimo es la posibilidad de acceder prontamente a ciertos liderazgos y responsabilidades dentro del mismo grupo. Mientras que un feligrés de la Iglesia Católica se va a demorar años de preparación y participación en su parroquia para que el párroco le tenga confianza y le delegue algún cargo de cierta responsabilidad, el miembro de una Iglesia evangélica, por lo general, desde que ingresa se siente parte integrante y corresponsable de la marcha de 'su' iglesia; asume responsabilidades rápidamente, situación que los hace sentir importantes y que la iglesia es suya.

A diferencia de las parroquias católicas sudamericanas o protestantes europeas llegadas a ser inaptas, por su estabilidad y su estructuración interna para acoger al recién convertido; en la comunidad pentecostal, el neófito se ve

90 LECAROS, Veronique. Óp. cit., 2016a, pág. 24.

91 Por eso, al comienzo, el neoconverso, por lo general, se aparta de todo su mundo anterior y solo va a tener tiempo para su nuevo grupo. Asiste a reuniones toda la semana, participa de todos los cursillos y charlas y va a querer entregarse completamente a la evangelización. Pero no es que este neoconverso vaya al grupo por el grupo, sino porque siente que el grupo refuerza y confirma su encuentro personal con Dios; el día en que deje de hacerlo, se cambiará de comunidad o de denominación.

asignar, inmediatamente un puesto, al cual van unidos derechos y deberes, en el seno de los departamentos de la organización... Pero el neófito interpreta estos deberes como señales de su efectiva pertenencia al grupo, de su participación en la responsabilidad común: así como él tiene necesidad del grupo, el grupo tiene necesidad de él: él es alguien.⁹²

- c) Dimensión doctrinal: 'Experiencia de convencimiento doctrinal'. Una vez que el neoconverso ha pasado por su experiencia de conversión personal y comunitaria, va a comenzar a prepararse doctrinalmente en lo que este grupo, al que ya pertenece, profesa. Aquí descubre una doctrina sencilla, fundamental, basada por lo general solo en la Biblia, accesible a todas las personas interesadas; pero, sobre todas las cosas, una doctrina 'vivable' y 'vivida'. Conforme va aprendiendo más de la Biblia, se va dando cuenta de que este conocimiento va a reforzar tremendamente su vida de comunidad y su experiencia personal. No es una doctrina ajena a la vivencia, sino por el contrario, va a colaborar decisivamente a profundizar su experiencia religiosa⁹³. Aquí vemos otra vez todo un proceso muy coherente y eficaz: tienen un Dios con el que se han encontrado personalmente, una comunidad que va a reforzar ese encuentro y una doctrina que va a profundizar las dos anteriores. Por eso, en esta etapa tenemos a gente no solo 'convertida' sino también 'convencida' y 'comprometida' (la regla mágica pastoral de las '3C'); creen lo que viven, pero también viven lo que creen. Una vez que se ha llegado a este punto de convencimiento doctrinal y compromiso eclesial es muy difícil 'rescatar' a los católicos, porque ya dejaron de serlo⁹⁴.

92 LALIVE D'EPINAY, Christian. Óp. cit., 1968, pág. 81.

93 Quizá llame la atención que presentemos la 'experiencia doctrinal' como un paso necesario e ineludible dentro del proceso de migración, ya que la mayoría de católicos no está acostumbrada a prepararse idóneamente en su doctrina. En cambio, en las iglesias evangélicas, no solo profesan la misma fe, sino que la conocen muy bien. Así pues, el conocimiento de la doctrina no es algo reservado o reducido a sus pastores o ministros, sino que es una obligación moral para el progreso de su comunidad y una necesidad vital para su personal desarrollo espiritual.

94 Lo más rescatable de este tránsito religioso es constatar que, de por sí, es muy coherente; cada etapa subsiguiente complementa y ratifica la anterior —la etapa comunitaria complementa la personal y la etapa doctrinal complementa la comunitaria y la personal— y al terminar el proceso se van a dar resultados admirables de compromiso religioso. Una vez que el neoconverso experimenta estos tres procesos, podemos afirmar que la nueva comunidad religiosa ha logrado crear y brindarle lo que los sociólogos llaman una 'estructura de reemplazo'. Es decir, ha podido cambiar la vida interior de la persona a través del encuentro personal con Dios y su consecuente conversión religiosa, pero también, todo (o casi todo) su entorno social y su red de relaciones. Por más que esta persona siga viviendo

1.3.3. Observaciones al proceso de migración religiosa

Luego de analizar estos tres momentos del proceso de migración religiosa es necesario indicar que, en la mayoría de los casos, no se reducen solo a etapas de una ‘campana de evangelización’ (o ‘proselitismo’) por parte de los grupos no católicos, sino que son tres ejes fundamentales de toda su estructura y funcionalidad eclesial. Es decir que, estos tres factores —experiencia religiosa, vivencia comunitaria y formación doctrinal— se convierten en los elementos constitutivos y dinamizadores de su visión pastoral y de su estructura eclesial y van a estar presentes en todo momento y en todos los ámbitos de su desarrollo institucional. Asimismo, en este proceso de migración y posterior consolidación de permanencia eclesial, no se trata de escoger entre uno u otro elemento de los tres porque los tres están estrechamente ligados, de tal manera que cada uno refuerza y retroalimenta al otro.

Por otro lado, si bien esta experiencia religiosa se da, generalmente, dentro de un ambiente comunitario, lo importante es que tiene que ocurrir en un determinado momento y como una opción libre y personal; de lo contrario, la perte-

en el mismo barrio o siga trabajando en el mismo lugar, se siente otra y siente que su realidad es otra también. Su identidad primera y preponderante será, a partir de ese momento, la religiosa; finalmente, objetiva o subjetivamente, su nueva mirada religiosa es la que va a cambiar toda su vida y todo su entorno familiar y social. Lógicamente, este esquema se da solo cuando el proceso de conversión religiosa funciona adecuadamente y sigue adelante, pero no siempre sucede así. No todo es color de rosa en estos grupos ni siempre funciona tan bien; en ellos también existen grandes desencantos y deserciones.

Otro aspecto importante de este proceso, tal como hemos enfatizado más de una vez, es que responde inicialmente a razones de vivencia de fe y no a cuestiones doctrinales. Por lo general, en sus prédicas estos grupos son sobre todo *kerigmáticos* y van a predicar, no tanto una doctrina, sino el testimonio de ‘un Dios vivo y verdadero que ellos han experimentado en su vida y que también puede manifestarse a todo aquel que lo quiera recibir’ —como suelen decir en sus prédicas—. Por eso, los primeros contactos con miembros de estos grupos religiosos son, sobre todo, a nivel testimonial: ‘Cristo cambió mi vida y también puede cambiar la tuya’. Los aspectos doctrinales se verán después, una vez que ya se pertenece a la comunidad. En este punto, nos parece importante resaltar la diferencia entre lo que es la ‘conversión religiosa’ y la ‘conversión institucional’. La primera se refiere a la conversión a Dios; es ese cambio profundo que uno experimenta como consecuencia del encuentro personal con Cristo, mientras que la ‘conversión institucional’ es el cambio de grupo —de católico a evangélico, a mormón, a testigo de Jehová, etcétera—. Lo que vemos en este esquema es que la ‘conversión institucional’ es el resultado directo de la ‘conversión religiosa’; es decir, la gente encuentra a Dios fuera de la Iglesia Católica y, consecuentemente, se cambia de comunidad religiosa. En este sentido, lo que la Iglesia Católica no ha conseguido hasta ahora, por más que esa es su mayor aspiración, es que su feligresía experimente esa ‘conversión religiosa’ (acercarse a Dios), sin que sea necesaria una ‘conversión institucional’ (que se vayan a otros grupos).

nencia a un grupo y la formación doctrinal no tienen mayor sentido. Como bien nos decía un pastor evangélico: “Dios no tiene nietos, tiene hijos. La fe no se hereda, es personal e insustituible. No porque una persona sea hijo de un pastor quiere decir que es cristiano. Si no ha tenido su encuentro personal con Jesucristo, de nada le sirve”. Esta absoluta convicción de la necesidad de una opción personal frente a un Dios personal, que es Jesucristo, y de la necesidad de una verdadera conversión a él, es lo que refuerza en los evangélicos su constante espíritu evangelizador y *kerigmático*. Y, a pesar de su gran sentido de comunidad y su constante formación bíblica, a ellos les queda bastante claro que lo que da sentido a la vivencia comunitaria y a la formación doctrinal es, precisamente, la experiencia religiosa⁹⁵. Como bien decía Míguez Bonino:

No hay duda de que la práctica evangelizadora tradicional del protestantismo latinoamericano ha apuntado a la conversión del individuo y que, si bien se llevó a cabo en campañas de evangelización y reuniones de predicación en templos, salones o al aire libre, en la que factores colectivos desempeñan un papel importante, se alimentó mayormente de relaciones cara a cara de amistad, familia, vecindad. La ‘singularización’ de la experiencia fue una de sus características más marcadas. Cada persona debía tener ‘un encuentro personal con el Señor’, muchas veces claramente fechado, que podría ser testimoniado en privado y en público.⁹⁶

Otro aspecto importante del esquema de ‘migración religiosa’ que hemos planteado es que se fundamenta en una metodología netamente bíblica, ya que la Biblia va a ser la herramienta indispensable y suficiente para llevar adelante toda su evangelización y la fuente doctrinal y vivencial más adecuada para su desarrollo espiritual. La indiscutible ‘centralidad bíblica’ en estos procesos de evangelización, y en todo el desarrollo eclesial de las iglesias evangélicas, es la esencia de su éxito evangelizador.

Pero si analizamos con detenimiento este esquema tripartito, es fácil darse cuenta de que no se trata de una metodología original ni exclusiva de los grupos evangélicos, ya que responde a la herencia común del cristianismo. Por un lado, no se trata de una estrategia misionera creada por los grupos evangélicos,

95 Cabe indicar que, a los evangélicos, muchas veces, no les gusta utilizar la expresión ‘experiencia religiosa’ ni la palabra ‘religión’ o ‘religioso’ para referirse al cristianismo. Fieles a su línea teológica ‘cristocéntrica’, la mayoría de ellos afirma que el cristianismo no es una religión, ya que la religión, según su visión, es el esfuerzo del hombre para llegar a Dios, mientras que el cristianismo es la manifestación de Dios al hombre, en Jesucristo.

96 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 140.

puesto que estos elementos han estado muy presentes en todo el cristianismo primitivo y a través de todo el desarrollo histórico de la Iglesia; y, por otro lado, tampoco es exclusivo de ellos, ya que en muchos ámbitos católicos también se pueden encontrar estos tres elementos mencionados —y son, realmente, la tríada dinamizadora de muchas parroquias y movimientos apostólicos y las canteras de muchas vocaciones sacerdotales y laicales—.

En este sentido, en nuestra opinión, el rotundo éxito pastoral alcanzado por muchos movimientos apostólicos en la Iglesia Católica se debe a que también siguen, a grandes rasgos, estos tres elementos fundamentales de una verdadera evangelización. Por eso, creemos que se podría hacer un paralelo entre el proceso que experimentan los católicos que salen de su iglesia para entrar a los grupos evangélicos con lo que sucede con los católicos que permanecen en su iglesia, pero que experimentan un proceso similar al entrar a un movimiento apostólico, dentro del catolicismo. En este sentido, nos parece muy acertado lo dicho por el padre Manuel Marzal: "... pienso que muchos católicos populares inmigrantes tienen un verdadero descubrimiento de Cristo en las iglesias evangélicas y pentecostales, similar al que tienen los católicos populares cuando participan en 'Cursillos de Cristiandad' o en otros movimientos pastorales modernos basados en la experiencia personal interna"⁹⁷.

A modo de conclusión, quisiéramos terminar este capítulo complementando este análisis cualitativo del proceso de migración religiosa con dos cuadros del Pew Research Center (2014), en los que veremos las razones que dan los latinoamericanos encuestados para explicar las motivaciones de su salida de la Iglesia Católica.

Razones de los latinoamericanos para dejar la Iglesia Católica (porcentaje)	
Buscan una conexión personal con Dios	81
Disfrutaban el estilo de culto de la nueva iglesia	69
Querían un mayor énfasis en la moralidad	60
Encontraron una iglesia que ayuda más a sus miembros	59
Acercamiento por parte de la nueva iglesia	58
Problemas personales	20
Buscaban un mejor futuro económico	14
Se casaron con alguien que no era católico	9

Q41a-h

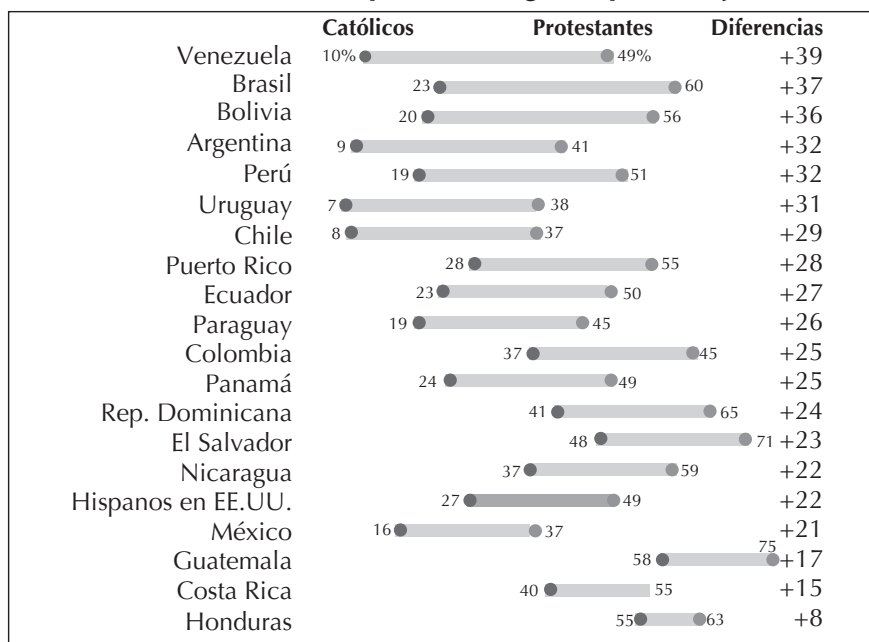
A los encuestados se les preguntó si cada una de estas opciones era una razón importante para dejar el catolicismo.

PEW RESEARCH CENTER 2014

97 MARZAL, Manuel. Óp. cit., 2002, p. 410.

El primer cuadro es muy ilustrativo y confirma estadísticamente las razones del cambio religioso que hemos venido esbozando hasta ahora. Como vemos, las personas que se fueron de la Iglesia Católica encontraron en sus nuevas comunidades religiosas una conexión personal con Dios (81%), disfrutaban de su nuevo estilo de culto (69%), querían mayor énfasis en la moralidad (60%), sienten que están en una iglesia que ayuda a sus miembros (60%) y que se acerca a ellos (59%). Estas son razones comprensibles y exigibles a cualquier iglesia y que hubieran podido encontrar en la Católica, sin necesidad de salir de ella —como los católicos que pertenecen a movimientos apostólicos, por ejemplo—. Es interesante ver que las razones esgrimidas por los encuestados no aluden a factores doctrinales, sino a cosas concretas que ellos encontraron en su nuevo grupo religioso, primero que todo, “la conexión personal con Dios”. Queda claro que las razones del cambio, tal como lo expresan los que han abandonado la Iglesia Católica, no son doctrinales, sino de vivencia de fe y de experiencia comunitaria⁹⁸.

La brecha del compromiso religioso (porcentaje)



98 Pensamos que si la Iglesia Católica pretende hacer algo respecto a su llegada pastoral en el continente podría tomar en cuenta, más allá de gustos o disgustos, las razones que los ex-católicos están esgrimiendo para explicar su salida. Asimismo, se tendría que tomar en cuenta que el segundo elemento mencionado por los que se han ido de la Iglesia Católica es que “disfrutaban del estilo de culto de la nueva iglesia”, recordando que el 65% de evangélicos, aproximadamente, comparten la espiritualidad pentecostal (según el Latinobarómetro 2014).

En el último cuadro, en paralelo con el anterior, se muestra muy claramente que el paso de católico a evangélico no solamente implica un cambio numérico, sino también actitudinal. Y si partimos del hecho de que un número importante de actuales evangélicos han sido primero católicos (como vimos anteriormente), podemos concluir que este cambio religioso también se manifiesta en su compromiso eclesial. Es muy probable que ese porcentaje que perdió la Iglesia Católica, y que ahora ha pasado a la Iglesia evangélica, haya sido una feligresía confesional o tradicional, más no participativa; mientras que, al ingresar al movimiento evangélico, se convierten en verdaderos militantes de su fe. Por eso no hay que ver los cambios religiosos solamente en números, sino también en actitudes, comportamientos y compromisos eclesiales. En este sentido, no es gratuito que los países que vemos en este cuadro con mayor compromiso religioso por parte de los evangélicos, como Guatemala (75%), El Salvador (71%), República Dominicana (65%), Honduras (63%), Nicaragua (59%), etcétera, sean los mismos con los mayores índices de deserción católica entre 1995 y 2014, que vimos anteriormente.

Asimismo, podemos ver con claridad que el compromiso de los grupos evangélicos representa, en la mayoría de los casos, el doble o el triple del católico. Probablemente no se trate de personas distintas, sino de las mismas que se pasaron de la Iglesia Católica a la evangélica, del conformismo de una religión que no les decía mucho al compromiso de fe en esta nueva comunidad, fruto de este proceso que hemos mencionado anteriormente —experiencia religiosa, vivencia comunitaria y formación doctrinal—.

El llamado a la conversión como decisión personal, total y transformadora, que está en el centro mismo de la evangelización, significa la recreación de una identidad, la constitución de un sujeto que se siente capaz de decidir por sí mismo, responsable y libre como una nueva consciencia de sí mismo que lo anima a tomar iniciativas [...] una cierta 'seguridad de sí mismo' como un correlato de la experiencia de conversión y de los nuevos papeles que asume en la comunidad.⁹⁹

Lo paradójico de todo esto es constatar que esos católicos que no tenían mayor participación en sus parroquias —o que no les daban la oportunidad de participar— ahora se convierten en fervorosos creyentes evangélicos tremendamente comprometidos con su nueva iglesia. Es la misma gente, solo que con otra motivación, visión y participación; son los mismos católicos y católicas

99 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 48.

que antes calentaban los asientos de sus templos, que ahora se convierten en líderes de su nueva comunidad religiosa. Mientras que la Iglesia Católica, generalmente, es más institucional en sus liderazgos, los evangélicos son más carismáticos y espontáneos y no ponen tantas barreras para que los feligreses que más destacan tengan un liderazgo eclesial real. Como bien afirma Veronique Lecaros: “Allí donde los evangélicos se comprometen a transformar a sus miembros en líderes al servicio de Dios, la Iglesia Católica demanda voluntarios; en todo caso, el voluntario nunca llegará a ser líder”¹⁰⁰.

Quizá, en el fondo, el problema sea fundamentalmente de ‘estructura eclesial’, que impide que la Iglesia Católica se *aggiorne* a las nuevas necesidades de la población¹⁰¹. Entretanto, la mayoría de las comunidades evangélicas entienden y viven las nuevas formas de liderazgos y de gestión estratégica, pues saben que una de las claves para el desarrollo organizacional y la gestión del cambio es entender que “la estrategia define la estructura” y no al revés. Como bien afirman los gurús en la materia, “no hay peor error que intentar implementar nuevas estrategias con viejas estructuras”¹⁰². Aunque eso ya lo había dicho sabiamente el fundador del cristianismo, Jesús de Nazaret, hace 2000 años, al enseñarles a sus discípulos, en sencillas parábolas, que de nada sirve “poner vino nuevo en odres viejos” (Mt. 9,14-17; Mc. 2,21-22 y Lc. 5,33-39).

100 LECAROS, Veronique. Óp. cit., 2016b, pág. 198.

101 Sobre el particular, ver: PÉREZ GUADALUPE, José Luis. “Gestión y liderazgo eclesial: un desafío para la misión de la Iglesia”. En: *Revista Medellín* (ITEPAL-CELAM). Bogotá: 2008, vol. XXXIV, N° 135, pág. 521-538; y PÉREZ GUADALUPE, José Luis. “Estructura y cultura organizacional en la Iglesia Católica”. En: *Revista Medellín* (ITEPAL-CELAM). Bogotá: 2008, vol. XXXIV, N° 136, pág. 687- 718.

102 D’ALESSIO IPINZA, Fernando. *Liderazgo y atributos gerenciales. Una visión global y estratégica*. México: Pearson-CENTRUM, 2010, pág. 35.

Capítulo 2

La historia política de los evangélicos

El movimiento evangélico es como un río en el cual han confluído varias corrientes, cada una de las cuales aporta a la fisonomía propia de esta realidad. Ser evangélico es una forma especial de ser protestante.

Samuel Escobar

La historia de las Iglesias Evangélicas en América Latina, y sobre todo su historia política, es tan rica como desconocida para la gran mayoría de latinoamericanos, incluso para los mismos evangélicos.

Tal como hemos mencionado, la llegada de los primeros misioneros a estas tierras en siglo XIX, luego de la independencia de los imperios hispanolusitanos, constituyó un hecho social y político, ya que ponía en entredicho las leyes y las costumbres de esa época. Debemos recordar que en ese tiempo “el certificado de bautismo era el único registro civil, el casamiento católico era el único que tenía validez, y solamente los católicos podían ser enterrados en los cementerios”¹⁰³. Es por eso que, “la primera generación de evangélicos, tanto misioneros extranjeros como latinoamericanos, vieron en el liberalismo una garantía de su propia existencia y de un orden social más justo”¹⁰⁴.

Esta primera etapa de la historia política del protestantismo latinoamericano, con la llegada de los primeros misioneros protestantes y su unión con los grupos políticos liberales a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se dio de igual forma en la gran mayoría de países del continente. Ciertamente, los mismos puntos de interés entre los misioneros y los grupos liberales los llevaron a unirse en temas de agenda pública y hasta de participación políti-

103 CAVALCANTI, Robinson. “Las estructuras de poder en Brasil”. En: DEIROS, Pablo (ed.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Grand Rapids - Buenos Aires: Eerdmans Publishing Company, 1986, pág. 191.

104 ESCOBAR, Samuel. *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987, pág. 167.

ca¹⁰⁵. Como bien señala Dafne Sabanes: “en realidad, la obra protestante en el continente latinoamericano comenzó con las independencias nacionales y la sanción de Constituciones en las que se declaraba la libertad de consciencia y la libertad religiosa. Su primera etapa de crecimiento y consolidación coincide con la fuerte preeminencia de la ideología liberal entre la clase política y dirigente nacional”¹⁰⁶.

Asimismo, Deiros señala que:

La relación de los evangélicos latinoamericanos con los liberales ha sido muy estrecha, al menos en lo ideológico. La mayoría de los primeros misioneros venidos del extranjero y los intelectuales protestantes latinoamericanos, fueron profundamente influenciados por el liberalismo. [...] La convicción de estos dirigentes de que el avance del protestantismo significaba a su vez un avance del progreso y la democracia es un ejemplo de esa identificación.¹⁰⁷

Pero, si bien constatamos que existió esta ‘alianza’ entre el protestantismo decimonónico que luchaba por una propuesta de modernización liberal del continente y muchas ‘asociaciones libertarias’ (en términos bastianos) tan diversas como las logias masónicas, asociaciones obreras, grupos de intelectuales, sociedades parapolíticas, etcétera, “no es exagerado sospechar que tenemos aquí una convergencia de intereses, más que una similitud de ideas”¹⁰⁸. De igual modo, es necesario indicar que este ‘proyecto liberal’ del protestantismo seminal latinoamericano fracasó tempranamente, entre otras razones, “porque no llegó más que a pequeños grupos de la membresía de sus propias iglesias” —amén de la ambigüedad en su postura teológica— y porque en ese momento el proyecto mismo era inviable en

105 Para entender mejor esta unión del protestantismo misionero con el liberalismo de esa época, quisiéramos citar las palabras de Pablo Deiros que describe el liberalismo de esa época con las siguientes características: “El pensamiento y práctica liberal han enfatizado dos temas fundamentales: uno es el rechazo de la autoridad arbitraria, complementando esto con el propósito de reemplazar esa autoridad por otras formas de organización social. Una segunda cuestión es la libre expresión de la persona individual. [...] Una estrategia de ataque era la afirmación de la libertad de conciencia y la demanda de la tolerancia religiosa” DEIROS, Pablo. “Ideologías y movimientos políticos en América Latina”. En: DEIROS, Pablo (ed.). Óp. cit., 1986, pág. 290. Aunque hay que indicar que luego surgieron otras posiciones liberales que rechazaban cualquier atisbo de religiosidad, sea católica, protestante, evangélica o de cualquier índole.

106 SABANES PLOU, Dafne. *Caminos de Unidad: Itinerario del Diálogo Ecuménico en América Latina 1916-1991*. Quito: CLAI, 1994, pág. 142.

107 DEIROS, Pablo. Óp. cit., pág. 292.

108 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 14.

América Latina¹⁰⁹. Además, a diferencia de las actuales circunstancias, el número de evangélicos en el continente en esa época era ínfimo estadísticamente, por lo que su poder de influencia y radio de acción estaban tremendamente limitados y dependientes del éxito que pudieran tener sus ocasionales aliados políticos. Como bien señala Veronique Lecaros: “A comienzos del siglo XX el impacto del protestantismo no se debía al volumen de las conversiones. Su influencia no guardaba proporción con los números. Esto se explicaba por su habilidad para enlazar con corrientes políticas liberales y anticlericales”¹¹⁰.

Pero, a mediados del siglo pasado la agenda política de los evangélicos en América Latina cambió de manera considerable, debido, en gran parte, a los procesos que estaban sucediendo en el protestantismo estadounidense y su evidente influencia en las misiones latinoamericanas —además, muchos de los puntos iniciales de lucha ‘liberal’ ya se habían conseguido—. Por diversos motivos, que explicaremos en este capítulo y en el siguiente, se impuso en las iglesias evangélicas de esa época una corriente más bien conservadora, restringida a la evangelización y a la vida interna de sus comunidades, sin tener mayor relación con la vida pública, y menos aún política.

Es una época de aridez del compromiso social y de huida del mundo (salvo contadísimas excepciones), en la que los líderes evangélicos no tuvieron mayor participación en la vida política de América Latina. En ese entonces, fruto de las influencias ‘evangelicales’ norteamericanas y de las propias del ‘pentecostalismo criollo’, se estableció doctrinariamente una inquebrantable posición maniquea en la relación ‘Iglesia-mundo’: lo celestial en contradicción con lo terrenal y lo espiritual con lo material; los creyentes versus los gentiles y los cristianos (evangélicos) versus los paganos (católicos). Incluso, se extendió la dicotomía ‘Dios-Diablo’ a categorías ideológicas entre el capitalismo norteamericano (Dios) y el comunismo ateo (Diablo); y como cereza del pastel, el rechazo absoluto a ‘lo político’, y más aún, a ‘la política’. Lo que Cavalcanti describe de Brasil es un reflejo de lo que sucedió en esa época en todo el continente: “Con el avance del neopentecostalismo y de la escatología premilenial y pretribulacionista de los años sesenta, el protestantismo brasileño de los años setenta (aunque crecía espectacularmente, desde el punto de vista de cantidad) vivió su período de mayor alienación y de condenación en el involucramiento político”¹¹¹.

109 Cfr. *Ibíd.*, pág. 26.

110 LECAROS, Veronique. *Óp. cit.*, 2016b, pág. 40.

111 CAVALCANTI, Robinson. *Óp. cit.*, pág. 203.

Es por eso que podemos afirmar que la verdadera participación política de los evangélicos en América Latina, de manera abierta y notoria —y de forma muy similar, en la mayoría de países de la región—, se presenta recién a partir de la década de 1980. En el Perú, por ejemplo, esta participación político-partidaria se consolida en 1990, con las elecciones generales que dieron como ganador a Alberto Fujimori Fujimori. En aquella ocasión participaron, inéditamente, cincuenta candidatos evangélicos en el partido de Fujimori, Cambio 90, de los cuales fueron elegidos 18, aparte del vicepresidente, el pastor bautista Carlos García García. El segundo hito ha sido la participación del pastor Humberto Lay como candidato a la presidencia en 2006, cuando obtuvo un magro 4% de los votos, en un contexto en el que la población evangélica total ya alcanzaba el 12% de la población peruana. Luego de esos dos hitos, el voto evangélico se ha dispersado más aún y se ha reducido a algunos representantes regionales pertenecientes a comunidades evangélicas locales, pero sin despertar realmente un espíritu corporativo en los congresistas evangélicos.

Para exponer sistemáticamente todos los hechos que estamos comentando, a nivel nacional y continental, y poder analizarlos en su debida dimensión, hemos dividido este segundo capítulo en dos partes. En el *primer subcapítulo* pasaremos revista a las más importantes ‘clasificaciones históricas’ del movimiento evangélico en América Latina, para poder entender la gran variedad de acentos y perspectivas dentro del llamado ‘movimiento evangélico latinoamericano’, a través de sus casi dos siglos de historia. Asimismo, explicaremos algunos conceptos básicos y diferenciaciones necesarias: protestantes y evangélicos, pentecostales y neopentecostales, evangelio social y teología de la prosperidad, etcétera. En el *segundo subcapítulo* analizaremos específicamente el perfil de esta notoria participación política evangélica en el Perú, sobre todo en las últimas décadas, en las que adquiere mayor protagonismo. Si bien se han escrito varios trabajos sobre la historia del movimiento evangélico en nuestro país, y hasta una ‘Historia social del cristianismo evangélico’, de Tomás Gutiérrez Sánchez, no hemos encontrado ninguno que analice específicamente su ‘historia política’ de manera integral. Por eso, en las siguientes páginas presentaremos los puntos más importantes de esta rica, variada y compleja historia, que resulta ser muy similar a la de otros países de la región —que por razones de espacio no hemos podido consignar en esta publicación—¹¹².

112 Cabe indicar que en este capítulo los aportes de nuestro asistente de investigación, el sociólogo y teólogo evangélico peruano Oscar Amat y León, han sido de invalorable ayuda; incluso, algunos puntos conceptuales e históricos de este capítulo han sido escritos a dos manos.

2.1. El trasfondo de las Iglesias Evangélicas en América Latina

Muchos han sido los intentos de descripción, análisis y síntesis del fenómeno evangélico en América Latina, desde clasificaciones, tipologías y taxonomías, tanto desde el punto de vista histórico, teológico y social (político), hasta estudios con perspectivas católicas, evangélicas y aconfesionales. En este subcapítulo abordaremos las más importantes clasificaciones histórico-teológicas evangélicas, que —junto con las explicaciones conceptuales que haremos después— nos permitirán entender mejor el fenómeno político evangélico latinoamericano. En el tercer capítulo retomaremos estas y otras clasificaciones evangélicas, pero en relación, específicamente, con su impacto político en el continente —sobre todo, la de Heinrich Schäfer—.

Ciertamente, nos ha sido muy difícil escoger entre las distintas clasificaciones existentes, pero hemos optado por las de mayor consenso dentro del ámbito académico evangélico; además, buscamos aquellas que tuvieran mayor capacidad explicativa y nos permitieran entender pedagógicamente el complejo y cambiante mundo evangélico a través de su historia. Esto nos ayudará a comprender los diferentes conceptos dicotómicos que abordaremos después, ya que responden, justamente, a su desarrollo histórico y social en nuestro continente.

2.1.1. Diferentes clasificaciones históricas

Respecto de las Iglesias Evangélicas en América Latina se han elaborado múltiples acercamientos para identificar conceptualmente los diferentes sectores del protestantismo evangélico a través de su compleja historia. En esta sección queremos reseñar solamente tres autores que nos permiten analizar el fenómeno evangélico en América Latina desde una perspectiva más integral.

El primero de ellos es el pastor bautista **Samuel Escobar**¹¹³, quien, siguiendo los planteamientos del misionólogo portorriqueño Orlando Costas, identifica tres principales corrientes dentro del protestantismo latinoamericano: a) las

113 Samuel Escobar es miembro fundador de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), una institución que promueve la 'misión integral' de la Iglesia, una postura de la teología evangélica latinoamericana que toma distancia tanto del movimiento ecuménico más progresista de la década de 1960, como del fundamentalismo evangélico importado a nuestra región desde los Estados Unidos de América —en el contexto de la Guerra Fría—, a partir de los años cincuenta. Para la tipología planteada por Samuel Escobar, vamos a utilizar como referencia ESCOBAR, Samuel, *Óp. cit.* 1987, 224 pp.

iglesias de trasplante / iglesias históricas, b) las iglesias evangélicas y, c) las iglesias pentecostales.

- a) Las iglesias de *trasplante* / *iglesias históricas*. Según el autor, son el sector minoritario, en términos cuantitativos, y está conformado por las iglesias más antiguas (históricamente hablando), como la Iglesia Luterana, la Iglesia Anglicana o Episcopal, los hermanos menonitas, etcétera, herederos de la Reforma radical del siglo XVI; además, son las iglesias que poseen una tradición teológica bien determinada y mantienen relaciones construidas con la Iglesia Católica. Según Escobar “la principal intención de estas comunidades no era ganar adeptos entre los nacionales de cada país [...], sino servir a las comunidades migrantes”¹¹⁴.
- b) *Las iglesias evangélicas*. Este segundo sector es el resultado directo de la obra misionera extranjera en América Latina, con dos momentos históricos diferenciados: el primero corresponde a la obra misionera del siglo XIX, que respondió a un trabajo más progresista en cuanto a su visión de las realidades de este mundo, y cuyo fin era la formación de denominaciones evangélicas más tradicionales y estables como lo fueron los presbiterianos, los bautistas o los metodistas. El segundo momento de ‘lo evangélico’ en América Latina corresponde al surgimiento del trabajo religioso de las llamadas ‘misiones de fe’ (de origen norteamericano), hacia mediados del siglo XX, con una actitud más cercana al fundamentalismo religioso. Gracias a este último conjunto de iglesias, el ‘fundamentalismo’ se instaló en la cosmovisión evangélica dominante en la región¹¹⁵.

114 Ibíd. pág. 45.

115 En este libro utilizaremos —tal como lo hacen los académicos evangélicos— el término ‘fundamentalismo’ (cristiano o bíblico) básicamente como una radicalización del sector evangélico conservador que en los Estados Unidos de América se enfrentó ideológicamente, a fines del siglo XIX, a la corriente del ‘Evangelio Social’. Esta posición, al interior del protestantismo, toma su nombre de una colección de 12 volúmenes titulado: *The Fundamentals: A testimony to the truth*, publicado entre 1910 y 1915 por el Instituto Bíblico de Los Ángeles (constaba de 90 ensayos, escritos por 64 autores, representantes de las denominaciones evangélicas norteamericanas más importantes de esa época). Asimismo, según el teólogo Jung Mo Sung, “[el fundamentalismo] se refiere a un movimiento en el interior del cristianismo que da una vital importancia a la infalibilidad de la Biblia, mantiene una fuerte hostilidad contra la teología moderna, métodos, resultados e implicaciones del estudio crítico moderno de la Biblia, y está completamente seguro de que los que no participan de su punto de vista religioso no son verdaderamente cristianos”. SONG, Jung Mo. *Fundamentalismo religioso*. Recuperado de: <http://servicioskoinonia.org/relat/183.htm>. Para un estudio del ‘fundamentalismo bíblico’ se puede consultar: ARENS, Eduardo. “¿Entiendes lo

c) *Las iglesias pentecostales*. El tercer sector de iglesias que Escobar identifica son las diversas iglesias que conforman el gran ‘movimiento pentecostal’, tanto en su versión original proveniente del exterior, así como las posteriores formas de pentecostalismos latinoamericanos que fueron surgiendo en la región dentro de su proceso de indigenización en la cultura popular, llamado también ‘pentecostalismo criollo’.

Si bien la clasificación de Escobar es útil para comprender los momentos importantes del protestantismo latinoamericano en su desarrollo histórico y teológico, es necesario plantear algunas actualizaciones. Por ejemplo, la manera en que el pentecostalismo se ha ido incorporando dentro de la lógica del movimiento evangélico clásico ha hecho que, en la actualidad, el pentecostalismo tradicional se encuentre más cerca del movimiento evangélico conservador que del movimiento neopentecostal —como veremos más adelante—¹¹⁶. Esto se ha producido gracias a que el pentecostalismo se ha ido integrando en las organizaciones nacionales que representan al movimiento evangélico, a la coordinación con otras denominaciones evangélicas más tradicionales y a que el pentecostalismo ha dejado de ser visto como un movimiento religioso de tipo sectario y ha sido recibido desde hace muchos años en la cultura evangélica.

El segundo autor es el teólogo metodista **José Míguez Bonino**, con su obra *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*¹¹⁷. Como miembro reconocido del movimiento ecuménico a nivel mundial, el autor piensa las realidades eclesiales sin desligarlas de sus relaciones con el contexto y acontecer internacional. Las realidades de la misión cristiana no se definen solo por los intereses exclusivamente eclesiales, ni siquiera por la formulación doctrinal de sus intelectuales teológicos, sino que es necesario considerar de manera seria las relaciones ‘Iglesia-mundo’ alrededor de la perspectiva de la misión. Es así que, los ‘rostros’ que plantea el autor pueden ser traducidos como enfoques, cosmovisiones o sistemas de representación de las identidades históricas que

que lees? La Biblia, entre la ilustración y el fundamentalismo”. En: *Revista Páginas*, N° 211, septiembre de 2008. Lima, pp. 12-27.

116 Este nuevo bloque ‘neopentecostal’ o ‘carismático’ —que Escobar no menciona—, consolidado públicamente en el período de los años noventa en los diferentes países de la región, no se asemeja tanto al pentecostalismo —a pesar de que se le denomina ‘neopentecostal’—; sino que es un nuevo movimiento religioso que ha surgido para quedarse en el espectro evangélico, pero también para liderar y conducir sus destinos a partir de su propia identidad y su propia teología, como veremos más adelante.

117 Cfr. MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit.

han ido atravesando el quehacer del protestantismo evangélico en la región. Así pues, el autor nos presenta: a) el rostro liberal, b) el rostro evangélico y, c) el rostro pentecostal del protestantismo latinoamericano¹¹⁸.

- a) *El rostro liberal* está relacionado con el ingreso mismo de la fe protestante a nuestro continente como parte de una lucha por la implementación de un proceso de modernidad liberal (democracia, participación, ciudadanía, derechos humanos, etcétera). En la práctica, el protestantismo incipiente tuvo que hacer frente a las pretensiones de una política ‘panamericanista’ de los gobiernos norteamericanos hacia Latinoamérica, que intentaron conducir estas aspiraciones sociales protestantes con los objetivos políticos del ‘destino manifiesto’ del liderazgo norteamericano¹¹⁹. En medio de estos desequilibrios ideológicos que los protestantes tuvieron que afrontar, se fue construyendo una cultura protestante de trasfondo liberal, inspirada en los valores del ‘evangelio social’, que permearon el talante evangélico durante los primeros años de presencia en el continente, mediante la búsqueda de la participación y la igualdad entre los seres humanos; la promoción de una cultura asambleística y consistorial como principal forma de gobierno de las congregaciones evangélicas; y, a través del reconocimiento de la diversidad de dones espirituales otorgados a los creyentes en Cristo. Finalmente, estas aspiraciones se tradujeron en una búsqueda de la promoción humana y la prestación de servicios sociales de calidad en salud y educación (alternativos al Estado), entre otros énfasis del proyecto misionero protestante.
- b) *El rostro evangélico* del protestantismo latinoamericano se conformó, según Míguez Bonino, sobre la base de dos momentos importantes: el primero coincide con la llegada de un protestantismo evangélico —europeo y anglosa-

118 En la introducción del libro, el autor se excusa por incluir tardíamente y de manera exploratoria el ‘rostro étnico’ del protestantismo de inmigración. Intuimos que, de alguna manera, Míguez Bonino relaciona el futuro de este rostro con el desarrollo del rostro del protestantismo liberal, con el que guardaría mayores semejanzas en cuanto a horizonte y perspectiva de intervención en el mundo.

119 Sobre el debate entre la iglesia evangélica y el ‘panamericanismo’ norteamericano se puede consultar la sección V de la Segunda Época de la *Historia del Protestantismo en América Latina*, de Jean-Pierre BASTIAN. Óp. cit., 1990, denominado “Democracia burguesa y panamericanismo protestante: 1916-1929”; y, el libro de Tomás GUTIÉRREZ SÁNCHEZ: *Protestantismo y Política en la vida y obra de John A. Mackay*. Lima: Ediciones PUMA, 2014, 150 pp.

jón—, de trasfondo pietista¹²⁰ y a la vez wesleyano¹²¹, misionero y ecuménico, interesado en realizar la evangelización y la obra social en el continente, y enarbolando banderas de defensa de las libertades y los derechos civiles. El segundo momento se dio con la llegada de un ‘evangelicalismo’ norteamericano, influenciado por sus relaciones con el fundamentalismo, preocupado por el avance en Latinoamérica de tendencias reformistas y revolucionarias a nivel político, y que consideraba que cualquier inversión que no tuviese que ver con el anuncio verbal del Evangelio era una pérdida de tiempo. Cierta-

120 “...el movimiento pietista floreció en los siglos XVII y XVIII. Felipe Jacobo Spener (1635-1705) y Augusto Hermann Francke (1663-1727) fueron los precursores de este movimiento en la Alemania luterana. El Conde Zinzendorf (1700-1760) fue el líder del movimiento en Moravia. Las marcas de este avivamiento que afectó a las iglesias protestantes, ortodoxas pero muertas, son: la reunión en pequeños grupos sin abandonar sus denominaciones, la lectura diaria y personal de la Biblia en busca de una palabra personal de Dios y la importancia dada a la oración en esta disciplina espiritual. [...] El Pietismo no solo revivió a la Iglesia por dentro, sino que también la proyectó hacia la misión afuera de sí misma. Esto fue evidente especialmente en el surgimiento del movimiento misionero moravo que se desarrolló bajo el ministerio de Zinzendorf. Pero la influencia del pietismo también llegó a hombres como John Wesley en Inglaterra, Abraham Kuyper en Holanda, Hans Nielse Hauge en Escandinavia, y aún más lejos, a predicadores como Moody y Spurgeon de época posterior. Más aun, los primeros misioneros que introdujeron el Evangelio en algunos países del Tercer Mundo, hace dos siglos, eran por lo general protestantes entusiastas influidos por el Pietismo. En sus escritos encontramos este claro sentido de un llamado personal de Dios, y en sus biografías admiramos la calidad y profundidad de su vida espiritual disciplinada” (ESCOBAR, Samuel. “Nuestra herencia evangélica”. En: Samuel ESCOBAR, Bobby SNG y Oliver BARCLAY. *El Estudiante Evangélico*. Buenos Aires: Certeza, 1993. 80 pp. Cabe indicar que algunos historiadores consideran a Jacobo Spener (teólogo alemán) como el verdadero fundador del pietismo (como movimiento luterano), quien le dio plena importancia a la buena conducta y a la dimensión espiritual de cada persona.

121 “El metodismo surgió en Inglaterra, en el suroeste del país, a raíz de la predicación al aire libre de Whitefield, Wesley y otros, entre los sectores marginados de una sociedad que comenzaba a sufrir los dolores de parto de la revolución industrial. [...] La desesperación de la clase obrera se convirtió en la materia prima del movimiento metodista. Sin duda el secreto del éxito del movimiento metodista descansa en su disposición a ser un movimiento popular, rompiendo con el sistema parroquial de la iglesia establecida, proclamando un Evangelio de gracia y santidad que resultaba ser efectivamente salvador para las masas sumidas en la miseria. En efecto, rompieron el monopolio del establecimiento político-religioso, colocando la fe al alcance del pueblo humilde. Dignificaban a las personas, haciéndolas protagonistas en su destino y participantes con sus semejantes en comunidades que ofrecían una alternativa a los sinsabores de su existencia anterior. El entusiasmo metodista otorgaba al mensaje evangélico el gusto de una fe profundamente personal y experimental”. DRIVER, Juan. *La Fe en la periferia de la historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*. Guatemala: Ediciones Semilla, 1997, pág. 7.

mente, el rostro evangélico latinoamericano bebió de estas dos tradiciones, pero la segunda tuvo mayor influencia en la definición de la cosmovisión evangélica latinoamericana. Como bien señala Míguez Bonino:

Desde 1930 engrosan el protestantismo evangélico una serie de misiones que representan el movimiento de santidad y las líneas milenaristas y fundamentalistas de Gran Bretaña y los Estados Unidos [...] Luego de la Segunda Guerra Mundial se produce una nueva ola de ingresos misioneros. Pero también hay que contabilizar que las propias iglesias 'madres' 'clásicas' (metodistas, presbiterianos y bautistas) son fuertemente influenciadas por estos movimientos. Todo el protestantismo evangélico absorbe en amplia medida las características de esta 'nueva ola' evangélica: un dualismo y espiritualismo más marcado, una ética de separación del mundo acompañada por la rigidez legalista.¹²²

c) *El rostro pentecostal* del protestantismo rápidamente echó raíces en la cultura latinoamericana como una religión popular, cuya teología logró sintonizar con las características socioculturales de los sectores más empobrecidos de la región, logrando una síntesis que, de manera esperanzadora y a la vez ambigua, trajo consigo un conjunto de posibilidades (y limitaciones) para el pentecostalismo latinoamericano¹²³. Por ser el pentecostalismo originario un movimiento desestabilizador de los liderazgos formales (por cuestionar el acomodamiento del Evangelio a la cultura dominante y por priorizar la autoridad carismática —en el sentido weberiano— antes que la autoridad racional, institucional o legal), el pentecostalismo *per se* fue visto como la 'secta de los pobres'. Ellos apelaron a una fuente de poder religioso y de prestigio social que impactó en el orden social y religioso, desde los años sesenta, y obtuvieron un inusitado respaldo de las poblaciones latinoamericanas que creyeron encontrar en la radicalidad del mensaje pentecostal de santidad y poder, las bases para la construcción de un *ethos* evangélico pentecostal más justo, fraterno y espiritual.

Míguez Bonino plantea este encuentro y desencuentro entre 'lo pentecostal'

122 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., pág. 46.

123 Lo *esperanzador* del pentecostalismo descansó en su posibilidad de empoderar a un sector social emergente de la sociedad, en búsqueda de una alternativa radical al sistema; esta cosmovisión se expresó en categorías espirituales, pero con evidentes consecuencias a nivel concreto en lo comunitario y eclesial. Por otra parte, lo *ambiguo* de dicho fenómeno radicó en que el movimiento no ha sido capaz de articular una mirada propositiva para la expectativa de cambio social, lo que ha diluido su mensaje muchas veces en el individualismo evangélico, en el milenarismo escapista o en el moralismo legalista del discurso de santidad.

y 'lo evangélico' en los siguientes términos: "El protestantismo latinoamericano no reparará en lo que estaba ocurriendo hasta que las congregaciones pentecostales comenzaron a multiplicarse en sus vecindades. Para el protestantismo 'evangélico' representaban un desafío y una tentación. Podían reconocer en los pentecostales su propia teología, sus posturas éticas y su celo evangelizador. Pero sus manifestaciones les resultaban extrañas y su crecimiento a la vez los asustaba y los seducía"¹²⁴. El posterior desarrollo institucional del movimiento pentecostal fue diluyendo poco a poco este sueño o utopía popular de convertirse en la comunidad que cuestiona el orden social desde la sensibilidad de los pobres, mostrando un desarrollo eclesial más aceptable o respetable frente al mundo evangélico, y asumiendo algunas de sus prácticas y valores; luego, desde fines de los años ochenta, tuvo que hacer frente a una crisis de identidad con el surgimiento del movimiento neopentecostal que le planteó importantes desafíos para su posterior desarrollo, como veremos más adelante.

Finalmente, el teólogo alemán **Heinrich Schäfer**, quien tiene un gran conocimiento del protestantismo latinoamericano, construyó una tipología que se caracterizó por incluir a los tres sectores ya presentados —el protestantismo histórico, el protestantismo evangélico y el movimiento pentecostal—, a los que añadió una nueva categoría para explicar el complejo mundo del protestantismo latinoamericano. A este nuevo sector lo denominó 'movimiento carismático o neopentecostal'¹²⁵. Según Schäfer, "en este movimiento se pueden diferenciar dos corrientes: una ha salido del movimiento pentecostal clásico y está organizada en iglesias independientes; la otra se gestó en las iglesias del protestantismo histórico y en la Iglesia Católica. Normalmente se le denomina a la primera 'neopentecostal' y a la segunda, 'carismática'; el término 'carismático' se utiliza además como término colectivo"¹²⁶.

Ciertamente, Schäfer fue uno de los primeros autores en diferenciar con meridiana claridad este cuarto elemento en una tipología del protestantismo latinoamericano, el neopentecostalismo, y contribuyó a distinguir esta nueva racionalidad teológica, que tendría un comportamiento religioso y una historia

124 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., pág. 60.

125 Respecto de la tipología de Schäfer vamos a trabajar a partir de su obra *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI, 1992, 265 pp. En cuanto a la conceptualización del movimiento carismático y del movimiento neopentecostal se puede revisar, del mismo autor, el artículo: "¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra! El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina". En: *Revista Mesoamérica* N° 33, junio de 1997, pp. 125-146.

126 *Ibíd.*, pág. 58.

política diferenciada en el desarrollo de la relación ‘movimiento evangélico y política en América Latina’. Esto ayudó, de alguna manera, a evitar el uso indiscriminado e injusto del término ‘pentecostal’ para describir las nuevas fundamentaciones de la acción política de los liderazgos ‘neopentecostales’ ocurridos en la región, especialmente a partir de los años noventa¹²⁷. En el próximo capítulo ahondaremos más acerca de esta bien documentada clasificación de Schäfer, a la que vincularemos con las actitudes políticas que tomaron cada una de estas cuatro ramas del protestantismo latinoamericano.

2.1.2. ¿Protestantes o evangélicos?

Como se sabe, históricamente se ha denominado como ‘protestantismo’ al movimiento religioso surgido en el siglo XVI¹²⁸, a consecuencia del llamado Cisma de Occidente, producto del desarrollo de la experiencia religiosa del monje agustino Martín Lutero en Alemania, a partir de 1517.

El término ‘protestante’ incluye, por tanto, de manera genérica, a los movimientos, iglesias y comunidades que se identifican con los postulados básicos

127 Nosotros usaremos el término ‘neopentecostal’ para describir ese fenómeno generalizado del movimiento carismático latinoamericano y reconocemos que, detrás de este término, nos estamos refiriendo no solo a los modelos eclesiales surgidos al interior del pentecostalismo renovado, sino también a los sectores renovados dentro de las iglesias históricas, a los organismos paraeclesiales conocidos en América Latina con el término ‘ministerios’, así como las nuevas iglesias independientes no denominacionales que se identifican con una agenda o visión del mundo que explicitaremos más adelante en este mismo capítulo. Cabe indicar que el término ‘ministerio’, en este caso, alude a un emprendimiento religioso, cercano a la naturaleza de una organización no gubernamental (ONG), pero que se caracteriza por su articulación de servicio a las iglesias, y cuya figura central, normalmente, es una personalidad religiosa que está por encima (y algunas veces más allá) de la referencia denominacional de la que proviene. Algunos ejemplos son el ministerio evangélico ‘Asociación Luis Palau’ del conocido evangelista internacional del mismo nombre; el ‘Ministerio Amanecer’ (dawnministries.org); el ‘Ministerio de Acción de Gracias de las Iglesias Evangélicas del Perú’, del pastor Miguel Bardales Inga, quien realiza todos los años los ‘Cultos de Acción de Gracias’ durante las celebraciones oficiales por el aniversario de la Independencia del Perú.

128 Los términos ‘protestante’ y ‘protestantismo’ se originan por la reacción o ‘protesta’ de los representantes de los príncipes alemanes a las conclusiones de la Dieta de Espira de 1529, las cuales pretendían aplicar los acuerdos del Edicto de Worms (del 25 de mayo de 1521) en el que se declaraba a Lutero como prófugo y hereje; además, con la intención de revertir la concesión que se había hecho a los príncipes alemanes en 1526, de que cada gobernante podía decidir si permitía en sus territorios la enseñanza y el culto luteranos (*cuius regio, eius religio*).

de la reforma luterana¹²⁹ y con sus respectivas variantes teológicas, propias del contexto social y religioso en el cual fueron surgiendo en los diversos países europeos. Regularmente, en América Latina se entiende por ‘protestantes’ a las iglesias surgidas en el siglo XVI, fruto de la separación de la Iglesia Católica, y sus posteriores movimientos de renovación. Así tenemos, además de las Iglesias luteranas, a las Iglesias de la reforma calvinista en Ginebra y los Países Bajos; a la Iglesia Anglicana con las reformas promulgadas por Enrique VIII, en Gran Bretaña —y su posterior reforma religiosa expresada en el movimiento metodista de Juan Wesley en el siglo XVIII—; a las Iglesias de la reforma radical y el movimiento anabaptista; a la renovación del pietismo alemán y el puritanismo anglosajón del siglo XVII; al movimiento de santidad —que más adelante desembocaría en el movimiento pentecostal de inicios del siglo XX—; a las iglesias evangélicas que enfatizan la experiencia del ‘nuevo nacimiento’ y las iglesias independientes no denominacionales —y mayormente neopentecostales— que surgen como comunidades no afiliadas a ninguna organización protestante, etcétera¹³⁰.

Por otro lado, las iglesias que comúnmente se identifican como ‘protestantes’ en América Latina son las más antiguas y tradicionales que llegaron a estas tierras desde mediados del siglo XIX. Estas iglesias han sido denominadas como ‘iglesias históricas’ (Costas: 1975), ‘iglesias de trasplante’ (Villalpando:

129 Los postulados básicos de la Reforma Protestante del siglo XVI se pueden sintetizar en las famosas “4 Solas”, que resumen el catecismo básico protestante: *Sola scriptura* (solo por medio de la Escritura), *Sola fide* (Solo por la fe Dios salva), *Sola gratia* (solo por la Gracia), *Solus Christus* o *Solo Christo* (solo Cristo o solo a través de Cristo). La idea básica de esta formulación enfatiza el carácter del acceso directo del individuo ante Dios (soslayando la función institucional de cualquier ‘iglesia’), no en virtud de sus méritos, sino a partir de la iniciativa y gracia de Dios, en Cristo; compromiso que se recibe y acoge solo por la fe, por medio de la acción del Espíritu Santo que ilumina el corazón del ser humano por medio de las Sagradas Escrituras para dar testimonio de Jesucristo.

130 En la actualidad, la discusión académica está más relacionada con la vigencia o no del fundamento protestante en las iglesias evangélicas y pentecostales masificadas en América Latina e influenciadas por el movimiento carismático o neopentecostal, cuyas raíces teológicas parecen identificarse cada vez menos con los fundamentos de la ortodoxia protestante. Ver, por ejemplo, el artículo de Jean-Pierre BASTIAN “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa”. En: ADARVE, Mauricio (et al.). *Creer y Poder Hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2007, 508 pp. Para una caracterización básica de la nueva espiritualidad carismática o neopentecostal se puede consultar el libro de In Sik HONG, *¿Una Iglesia Postmoderna?* (Óp. cit.), así como la tesis de Oscar AMAT Y LEÓN: *Los desafíos del movimiento carismático a la misión de la Iglesia Evangélica en el Perú*. Tesis para optar el grado de magíster en Misiología. Facultad Evangélica Orlando Costas, marzo de 1996, 110 pp.

1970), 'protestantismo liberal' (Míguez Bonino: 1995), etcétera. Inicialmente su servicio religioso estuvo dirigido al personal extranjero y, paulatinamente, fueron incorporando a los nacionales de los países en donde se establecieron, por lo cual, estas iglesias no son numéricamente mayoritarias. Sin embargo, el nivel de presencia e incidencia del protestantismo histórico en el espacio público descansó en el aporte que sus líderes realizaron en diferentes espacios de sociedad civil y en el debate de los temas de la agenda pública de la época. Dentro de su propuesta eclesial, los 'protestantes' desarrollaron acciones de servicio a la comunidad y comprendieron la evangelización más allá del énfasis proselitista, de modo que mantuvieron un alto nivel de diálogo ecuménico con la Iglesia Católica. Asimismo, dentro de su propuesta teológica tuvieron un acercamiento contextual al mensaje del Evangelio y sus líderes religiosos emplearon una hermenéutica que incorporaba los avances en las ciencias de la religión y los métodos histórico-críticos. Esta propuesta religiosa se cristalizó en una práctica de espiritualidad que se distinguía tanto del fundamentalismo religioso como del 'conservadurismo evangélico', por lo que sus miembros fueron incentivados a participar activamente en la vida de su comunidad, en los espacios familiares y en las relaciones de amistad con personas que no profesaban necesariamente su mismo credo.

Por su parte, **el término 'evangélico'** es la manera general con la que se denomina, en América Latina, a los miembros de las iglesias cristianas no católicas (herederas del protestantismo) y sus descendientes. A diferencia del término 'protestante' —que, inicialmente, fue una nominación impuesta por los adversarios del luteranismo—, el término 'evangélico' define a los herederos de la Reforma, desde finales del siglo XIX, especialmente, bajo la influencia de la expansión misionera norteamericana. Como señala Patricia Loret de Mola:

En México y en otros países latinoamericanos, el término evangélico comenzó a utilizarse para referirse a los misioneros o 'evangelizadores' que llegaron a estas tierras desde el siglo XIX; con los años [el término] evangélico se extendió para referirse también a los conversos. El término adecuado es entonces evangélico y no evangelista, como suelen decir a veces los desconocedores de estos asuntos.¹³¹

De acuerdo con lo suscrito en Buenos Aires, en la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I), organizada en 1949, los representantes de las iglesias en el continente establecieron que:

131 LORET DE MOLA, Patricia. "Diversidad y especificidad de los protestantes". En: *Alteridades*, N° 11 (22), 2001, p. 84.

Siendo el Evangelio lo que nos une y nos distingue en el ambiente latinoamericano, y estando el término 'evangélico' consagrado por un largo y honroso empleo, recomendamos su uso; y que, al hacer referencia, en general, a nuestra obra en América Latina, se le designe como el 'Cristianismo Evangélico'. Al referirnos a las iglesias en particular, recomendamos que en cada caso se anteponga el calificativo 'evangélico' al nombre denominacional respectivo.¹³²

Esta misma perspectiva de afirmación en torno de 'lo evangélico' se ratificó en 1961 en la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA II) al sugerir "...a los Concilios y Confederaciones nacionales evangélicas, la promoción ante las organizaciones eclesíásticas... de que al usar el título denominacional se anteponga los términos IGLESIA EVANGÉLICA, de tal manera que dichos términos sean comunes a todas las denominaciones"¹³³.

Pero, si bien el término 'evangélico' caló en toda América Latina, poco sirvió para guardar cierta unidad y homogeneidad entre los 'evangélicos latinoamericanos'; y, progresivamente, el sentido de 'lo evangélico' fue desarrollando contenidos diferenciados a lo largo de su historia. Es así que podemos hablar de diversas formas de ser evangélico en el continente, que han convivido unas con otras, y que han entrado en conflicto permanentemente por lograr cierta hegemonía al interior del propio campo religioso evangélico. A pesar de estas diferencias internas, podríamos incluir en una definición del movimiento evangélico en América Latina las siguientes características comunes:

a) *Los evangélicos como un movimiento de renovación constante.* Los evangélicos se entienden a sí mismos como un movimiento de avivamiento y de renovación respecto de una tradición anterior, de la cual toman distancia, e inician un proceso de ruptura que, después de un tiempo de institucionalización, se vuelve a iniciar, lo que da lugar a una nueva. Esto se puede observar también dentro de las iglesias protestantes históricas europeas que dieron origen a la reforma religiosa del siglo XVI¹³⁴. Los evangélicos, como

132 CELA I. *Documentos de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana. El cristianismo evangélico en la América Latina*. Buenos Aires: La Aurora, 1949, pág. 30.

133 Cfr. CELA II. *Documentos de la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana*. Lima, 1961. *Cristo la esperanza para América Latina*. Buenos Aires: Argen-Press, 1962.

134 Por ejemplo, el caso del luteranismo, donde encontramos la presencia del pietismo alemán que intentó renovar la ortodoxia protestante en los siglos XVII y XVIII; asimismo, el caso de la Iglesia Anglicana, donde se produjo el fenómeno del puritanismo de corte calvinista en el siglo XVII, y luego la gran renovación del movimiento metodista en el siglo XVIII, los cuales dieron forma a la espiritualidad evangélica que llegó a tierras americanas.

buenos hijos del protestantismo, cumplen a cabalidad aquello de: *Ecclesia reformata semper reformanda est secundum verbum Dei* (la Iglesia Reformada siempre se está reformando según la Palabra de Dios). Aunque esta consigna ha tenido muchas interpretaciones y excesos, a lo que alude es que nada está acabado en la Iglesia Protestante, sino que siempre cabe lugar para reformar lo reformado. Igual pasaría con las Iglesias Evangélicas, que buscan una constante renovación; pero, casi siempre, terminan en cismas y divisiones, más que en reformas o renovaciones.

b) *La dimensión misionera de los evangélicos*. Parfraseando el dicho latino del párrafo anterior, podemos decir que: “Iglesia Evangélica, siempre evangelizando...”, como parte esencial de su identidad eclesial. Y aquí no cabe ninguna disquisición: la evangelización es la característica fundante del ‘ser evangélico’ en América Latina. En este sentido, hasta podríamos decir que, funcional y sociológicamente, en nuestro continente: “iglesia protestante que evangeliza es evangélica; mientras que iglesia evangélica que ya no evangeliza se volvió protestante”. Recordemos que aquellos misioneros europeos —y mayormente los norteamericanos—, que no aceptaron que América Latina era tierra evangelizada por la Iglesia Católica, se organizaron en el Congreso de Panamá (1916), con el fin de definir el rumbo de su propia propuesta de evangelización en la región. Esta vena misionera ha atravesado diferentes etapas en el desarrollo de la misionología evangélica: desde los trabajos de colportaje bíblico, la prestación de servicios sociales, el fomento de la educación, la organización de cultos y estudios bíblicos, la evangelización personal y masiva (entendida como anuncio de ‘verdades fundamentales’ de la fe evangélica), el énfasis en la experiencia de conversión personal (incluso, usando los medios y tecnologías de comunicación), el desarrollo de una iglesia electrónica y una iglesia virtual, así como la difusión de una visión eclesial proselitista de competencia (tanto con la Iglesia Católica Romana, como entre las propias iglesias evangélicas) por el crecimiento numérico de los fieles de cada congregación, etcétera¹³⁵. Podríamos afirmar que el sentido de la ‘evangelización’ se ha ido redefiniendo a lo largo de la historia de los evangélicos en América Latina para atravesar diversas etapas que van desde: a) la evangelización con sentido de promoción humana, búsqueda del desarrollo personal y social, y dignificación

135 Vale decir que existen diferentes comprensiones de lo que es o debe ser la misión de la iglesia entre los evangélicos, de acuerdo con el contexto y el momento en el que se insertan en Latinoamérica, lo cual ha ido generando visiones más amplias o más estrechas respecto a su propia tarea eclesial y su relación con el mundo.

de los sectores más excluidos de la población, para ir luego reduciéndose hacia, b) el sentido de la evangelización con contenido específicamente religioso —léase, lo que los evangélicos llaman ‘evangelización’ como la afirmación de las ‘Cuatro Leyes Espirituales’¹³⁶ y el énfasis en la conversión—, para devenir en los tiempos actuales en, c) un sentido más proselitista de la evangelización con técnicas de marketing religioso y una lógica eclesiástica de gestión empresarial¹³⁷.

- c) *La dimensión eclesiológica de las comunidades evangélicas.* Para algunos teólogos esta dimensión es una de las áreas más débiles de la fe evangélica. La concepción evangélica sobre la ‘iglesia’ combina el sentido de eficacia y flexibilidad al diferenciar la ‘Iglesia Universal’ de la ‘iglesia local’. Esto posibilita que los evangélicos se sientan parte de una misma Iglesia Universal e invisible, y al mismo tiempo, puedan competir y confrontar iglesias y denominaciones evangélicas sin ningún pudor, como iglesias locales. Esta concepción también ha facilitado el hecho de que los evangélicos distingan entre ‘Iglesia’ como conjunto de personas que profesan la fe de Jesucristo y la ‘iglesia’ como templo o edificio¹³⁸. De otro lado, este pragmatismo de los evangélicos en la concepción eclesiológica ha incurrido además en la falta de interés y profundidad en el estudio de sus propias raíces históricas y en la renuncia práctica con la historia de la iglesia posterior al siglo I, y en general, posterior a la era apostólica. Diera la impresión de que los evangé-

136 Las cuatro leyes espirituales es un material de evangelización creado en 1952 por Bill Bright, fundador de la organización transnacional de evangelización entre estudiantes, conocida como ‘Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo’. La idea era contar con un resumen sencillo y sistemático de lo que los evangélicos conservadores entienden por ‘evangelización’ como transmisión oral de un mensaje de salvación para los individuos. De acuerdo con esta definición, las ‘cuatro leyes’ son:

1. Dios te ama y tiene un plan maravilloso para tu vida (Jn. 3:16 ; 10:10).
2. El hombre es pecador y está separado de Dios (Rom. 3:23 ; 6:23).
3. Jesucristo es la única provisión de Dios para el pecador (Rom. 5:8).
4. Debes recibir a Jesucristo como Señor y Salvador para experimentar el amor de Dios y su plan para nuestras vidas (Jn. 1:12; Ef. 2:8-9; Apoc. 3:20).

137 Respecto de la crítica a los nuevos sentidos de la evangelización en las iglesias evangélicas, se puede consultar el libro de John WHITE, Hans BÜRKI y Richard HALVERSON. *¿Evangelización o lavado cerebral?* Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1972, 67 pp.; y la obra de Hugo ASSMANN. *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina.* San José: DEI, 1987, 170 pp.

138 En esto último, los evangélicos no han tenido ningún límite en identificar espacios de culto sumamente creativos, y en algunos casos, inverosímiles: garajes, restaurantes, gimnasios, salones de universidades, celdas en penales, etcétera; todos ellos han sido aprovechados estratégicamente para estar en contacto con las personas.

licos se relacionan casi exclusivamente con la historia de Jesús y los relatos evangélicos de fines del siglo I, las comunidades paulinas de la diáspora judía, el ingreso de los gentiles a dichas comunidades y el inicio de las persecuciones por parte del Imperio Romano, para luego dar un salto hasta los hechos religiosos ocurridos en la Reforma del siglo XVI; y, finalmente, dar otro salto, hasta llegar al siglo XX y, en algunos casos, al propio siglo XXI como continuación directa del mensaje cristiano del siglo I¹³⁹.

d) *Los evangélicos como una comunidad escatológica*. La escatología —sección de la teología que tiene que ver con la doctrina sobre los últimos tiempos o postrimerías— ha sido históricamente de gran interés para los evangélicos. Muchos de los movimientos o grupos evangélicos organizados desde el siglo XVIII fueron desarrollando una expectativa cada vez más intensa respecto de la proximidad de la segunda venida del Señor, o parusía; esto generó un énfasis en enseñanzas milenaristas y en la expectativa del fin de mundo. Algunas de estas organizaciones devinieron en nuevas agrupaciones religiosas (como los Adventistas del Séptimo Día o los Testigos de Jehová), cuyos fundadores salieron de organizaciones evangélicas. En un segundo momento (fines del siglo XIX e inicios del siglo XX), en medio de la polémica con el ‘evangelio social’ y la teología liberal en los Estados Unidos, el movimiento evangélico latinoamericano se relacionó con el sector más fundamentalista del cristianismo evangélico y el tema escatológico se volvió a colocar en la agenda religiosa, pero esta vez bajo las banderas premileniales (manifestando el conflicto entre la cultura evangélica y el desarrollo de la secularización en el mundo moderno). De este modo, el premilenialismo —como la escatología dominante de aquella época— negaba algún valor a las realidades temporales, con discursos que interpretaban la ‘venida del Señor’ como una ‘gran tribulación’ y posterior ‘arrebatación’ de los cristianos verdaderos fuera de este mundo¹⁴⁰.

139 Esto ha traído consigo no solo la pérdida del valor de la tradición y de la historia, sino que ha generado una eclesiología atomizada donde las grandes familias evangélicas, conocidas como ‘denominaciones’, compiten entre sí, antes que cooperar. Además, ha generado también el surgimiento de iglesias no denominacionales (o llamadas ‘independientes’) que se gobiernan a sí mismas mediante la (supuesta) visión que Dios otorga directamente al líder o pastor, y donde los fieles deben ajustarse con dicha visión. Paradójicamente, esta suerte de fenómeno de informalidad religiosa (tensiones existentes entre iglesias ‘formales’-denominacionales, e iglesias ‘informales’-independientes) ha sido la base de buena parte del crecimiento (¿éxito?) numérico evangélico en la región.

140 De hecho, esta postura teológica y ética premilenial entró en colisión con la enseñanza de la ética pública y la cuestión ciudadana provenientes del ‘evangelio social’, que era parte

Este es el contexto en el que los misioneros ‘evangelicales’ llegaron a América Latina, en el período más álgido del debate entre liberales y conservadores; momento en el cual los sectores conservadores ganaron legitimidad y arraigo en sus países de origen. Vale decir que el ‘evangelicalismo’ norteamericano que llegó a nuestras tierras estuvo impregnado de un apocalipticismo pesimista para las realidades históricas y terminó por atrofiar el desarrollo de una conciencia social evangélica, así como el sentido de vocación política. Es así que, desde mediados del siglo XX, la participación en la vida pública será una opción que los evangélicos tomarán, pero a nivel individual, a pesar de las enseñanzas de sus iglesias; y, muchas veces, en contra de la cosmovisión religiosa escapista respecto de los problemas de este mundo, que sus líderes profesaban.

- e) *La hermenéutica bíblica de los evangélicos*. Uno de los elementos que mejor distingue a los evangélicos es su manera de aproximarse e interpretar el texto bíblico. Muchas veces con un claro ‘literalismo evangélico’, por el cual interpretan las Escrituras tal y como aparecen en la versión Reina-Valera de 1967 —que es la traducción al castellano que la amplia mayoría de los evangélicos latinoamericanos emplea—. En el caso de la interpretación en sí, esta se produce en el marco de las enseñanzas de la tradición denominacional en la que se encuentra el ‘intérprete’, sin que exista conciencia o reconocimiento de la presencia de dicha tradición denominacional en el acto hermenéutico. Esto ha llevado a la afirmación de un ‘biblicismo evangélico’ por medio del cual se magnifican e idealizan las doctrinas o enseñanzas del grupo evangélico en particular, identificando tales enseñanzas como la ‘sana doctrina’ de la iglesia que hay que defender y preservar ante cualquier intento de revisión o modificación¹⁴¹.

de la reflexión teológica en las principales denominaciones evangélicas más históricas y tradicionales en los Estados Unidos.

- 141 El enfoque preferido de los evangélicos para interpretar el texto bíblico, en nuestra opinión, es el método intuitivo que aplica el sentido común, sumado a la ‘tradición denominacional’, para dar forma al ‘corpus evangélico’ particular de cada denominación. Esta suerte de ‘fundamentalismo escritural’ deja de lado, muchas veces, el valor del contexto del hagiógrafo o autor sagrado, así como disminuye la importancia del contexto del intérprete actual al momento de examinar el texto. Asimismo, desconfía profundamente de los métodos histórico-críticos y de cualquier intento de utilización de las ciencias sociales o ciencias auxiliares para la exégesis bíblica. Desde este punto de partida, el producto de la reflexión bíblica y la producción teológica de muchas iglesias evangélicas se han concentrado en la apologética o defensa de su fe y en la producción de un discurso que, especialmente desde mediados del siglo XX, ha asumido los rasgos característicos de un fundamentalismo semirradical: anticuménico y anticientífico.

2.1.3. Pentecostales y neopentecostales

El nuevo escenario evangélico en América Latina es, mayormente, pentecostal y neopentecostal a la vez; sin embargo, se trata de dos etapas distintas en el desarrollo de la historia de las iglesias evangélicas. **El pentecostalismo latinoamericano**¹⁴² se remonta a los inicios del siglo XX cuando este llegó a nuestras tierras como un movimiento de renovación espiritual, antes que como una denominación específica u organización misionera. Su intención de servir y renovar a todas las iglesias evangélicas en el continente, difundiendo la obra del Espíritu Santo en el proceso de santificación del creyente, se tradujo de manera concreta en el énfasis en la experiencia del 'bautismo del Espíritu Santo', seguido de la evidencia de hablar en otras lenguas (glosolalia); esto colocaba al creyente evangélico en el camino de una vida llena de 'santidad y poder' para la vida religiosa, pero también para la vida en sociedad. En este sentido, el pentecostalismo tuvo enorme eco en la población latinoamericana (tanto católica como evangélica) y devino en la conformación de nuevas iglesias de tipo pentecostal, que no pudieron ser contenidas dentro de las estructuras evangélicas previamente existentes. En ese momento se frustró el proyecto pentecostal de ser un 'movimiento de renovación espiritual', para dar a luz a denominaciones pentecostales que ingresaron rápidamente al mercado religioso latinoamericano, no solo para quedarse, sino para ser el sector mayoritario del protestantismo evangélico desde fines de los años setenta¹⁴³.

En conclusión, el movimiento pentecostal en América Latina¹⁴⁴ empezó

142 En relación con el pentecostalismo como organización, historia y pensamiento, existen infinidad de trabajos en diferentes idiomas y enfoques; en todo caso, nos permitimos recomendar dos clásicos: DAYTON, Donald. *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1991, 163 pp. ; y, HOLLENWEGER, Walter. *El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas*. Buenos Aires: La Aurora, 1976, 530 pp.

143 Como es conocido, el movimiento pentecostal surgió en los Estados Unidos a inicios del siglo XX. Existen dos versiones complementarias sobre su fundación: la primera, acerca de la historia del predicador afroamericano William Seymour con su iglesia 'Misión del Evangelio de la Fe Apostólica', organizada en un establo, en la calle Azusa (Los Ángeles) entre 1906 y 1909; la segunda versión, acerca del predicador anglo Charles F. Parham, ministro de la iglesia metodista, quien en el Instituto Bethel de Topeka (Kansas), comenzó a difundir la enseñanza sobre el 'bautismo del Espíritu Santo' y el 'hablar en lenguas' entre sus estudiantes, desde 1901.

144 Sobre los orígenes del pentecostalismo en América Latina, citamos al pastor pentecostal chileno Juan Sepúlveda, quien fue invitado a la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y El Caribe, como observador, en sus *Notas sobre el pentecostalismo en América Latina*: "La presencia pentecostal en América Latina es mucho más temprana

como un proyecto de renovación de las denominaciones existentes, pero luego terminó convirtiéndose en una denominación más del espectro evangélico. En palabras del historiador Pablo Deiros:

Dado el impacto del pentecostalismo sobre el resto del testimonio evangélico en el continente, es casi imposible hoy dividir tipológicamente entre evangélicos y pentecostales. Los evangélicos tradicionales están más pentecostalizados que nunca, mientras los pentecostales han sido asimilados definitivamente a la familia evangélica, y juegan un rol protagónico en el testimonio evangélico latinoamericano.¹⁴⁵

El pentecostalismo ha sido estudiado desde diversas perspectivas y por diferentes autores. Un grupo de ellos lo ve como una manifestación de *sectarismo religioso*¹⁴⁶, en la medida que enfatiza el carácter de oposición a las realidades

de lo que se suele pensar (los casos más tempranos son Chile: 1909; Argentina y Brasil: 1910; Perú: 1911; Nicaragua: 1912; México: 1914; Guatemala y Puerto Rico: 1916). Esto significa que la historia del pentecostalismo en América Latina comienza antes de que se constituyeran las grandes denominaciones pentecostales norteamericanas o europeas. Mientras en Chile se trató de un avivamiento local, en los demás países mencionados el trabajo lo iniciaron misioneros solitarios o inmigrantes. Por lo tanto, la primera fase de expansión pentecostal no contó con respaldo institucional ni financiero de denominaciones norteamericanas o europeas. Por lo tanto, se trata efectivamente de sectores de población que, aunque hubieran sido bautizados, no contaban con asistencia pastoral, lo que había debilitado su adhesión a la Iglesia Católica. Los sujetos de esta evangelización han sido, en la mayoría de los casos, personas del pueblo que han querido compartir su propia experiencia de encuentro con Cristo. Los grupos más recientes, generalmente denominados “neopentecostales”, no provienen del pentecostalismo clásico. Históricamente, deben ser vistos más bien como derivados del movimiento de renovación carismática que comenzó en los años sesenta en las iglesias tradicionales (Católica y protestantes)”. Recuperado de: <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=3531>

145 Cfr. DEIROS, Pablo. *Protestantismo en América Latina*. Miami: Caribe, 1997, pág. 47.

146 Un trabajo muy representativo de esta tendencia es el estudio clásico de Christian Lalive D'EPINAY: *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (1968), que veremos en detalle en el próximo capítulo. Años después, en los inicios de la década de 1990, apareció el texto de David STOLL: *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, (que mencionamos en la Introducción del capítulo primero). Finalmente, cabe mencionar el trabajo de Jean-Pierre BASTIAN: *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE, 1994, 257 pp., en donde el autor señala que: “Los protestantismos sectarios no son únicamente portadores de un conformismo pasivo, como dice Lalive d'Épinay, sino que, sobre todo en el medio rural e indígena, son manifestaciones de una resistencia activa en los contextos de aceleración de las diferencias sociales a través de la modernización” (pág. 212). Cabe indicar que la vasta literatura de Bastian, a través de casi medio siglo de producción, también podría alimentar las otras visiones del pentecostalismo.

culturales seculares. Por ejemplo, podemos encontrar comunidades pentecostales que consideran ‘mundano’ a un creyente evangélico que no se distancia claramente de los valores y costumbres de la sociedad contemporánea; de ahí, se ha deducido que todos los pentecostales promueven la ‘huelga social’; es decir, el no compromiso con su realidad histórica en las naciones donde se establecen. Esto ha llevado a que se subestime la capacidad transformadora de las prácticas pentecostales, vinculándolas a experiencias de alienación social o de pasividad histórica.

Un segundo grupo de autores ha vinculado al pentecostalismo con el desarrollo de *estrategias de adaptación de los migrantes del campo a la ciudad*¹⁴⁷; así pues, el pentecostalismo sirve como una técnica cultural de adaptación, una suerte de ‘rito de pasaje’ que permite la superación del impacto inicial de la anomia que los sectores migrantes experimentan al ingresar a la cultura urbana. En ese sentido, se ha enfatizado favorablemente esta capacidad de solidaridad al interior de las comunidades pentecostales en las zonas urbano-marginales de las grandes ciudades latinoamericanas, que ha permitido que el pentecostalismo sea un foco de atracción no solo por su mensaje religioso, sino también por las consecuencias sociales positivas para el proceso de adaptación creativa al mundo de las ciudades.

Un tercer grupo de trabajos ubica al pentecostalismo como el primer producto religioso no católico que ha desarrollado *una propuesta de religiosidad popular* y que ha logrado aceptación e impacto en la sensibilidad del poblador latinoamericano¹⁴⁸. Desde esta perspectiva el mensaje pentecostal ya no estaría dirigido prioritariamente a la renovación de lo evangélico, sino a entrar

147 Sobre este enfoque se pueden consultar los trabajos del teólogo peruano Darío LÓPEZ RODRÍGUEZ: “La ciudad y nosotros: misión de las iglesias pentecostales en el mundo urbano”. En: *Foro Pentecostal Latinoamericano. Ecumenismo del Espíritu*. Lima, 2012; y su libro: *Pentecostalismo y Misión Integral. Teología del Espíritu, teología de la vida*. Lima: Ediciones PUMA, 2008. Y sobre las posibilidades simbólicas de resignificación de la realidad social del pentecostalismo en contextos de migración, se puede consultar el artículo de Otto MADURO: “¡Sálvese quien pueda! Usos y Funciones del Pentecostalismo entre Emigrantes Latinoamericanos” En: Carolina RIVERA y Elizabeth JUÁREZ CERDI (eds.). *Más allá del Espíritu: Actores, Acciones y Prácticas en Iglesias Pentecostales*. México: Ciesas/Colmich, 2007.

148 Sobre el enfoque del pentecostalismo como religión popular en América Latina, se pueden consultar los trabajos del teólogo pentecostal Bernardo CAMPOS: *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI, 2002; y, Barbara BOUDEWIJNSE, André DROOGERS y Frans KAMSTEEG (eds.). *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991.

en diálogo con las necesidades simbólicas del poblador latinoamericano. Al principio, esta relación se manifestó en sectores rurales y pobres urbanos, por lo que el pentecostalismo adquirió la fama de ser un movimiento popular o de sectores marginalizados en la sociedad.

Un último enfoque del pentecostalismo es el que enfatiza su *discurso globalizador que cuestiona la vigencia del sistema social* (expresión radical de rechazo al mundo), en el cual las reglas del mercado, el consumismo o el hedonismo entran en colisión con un estilo ascético de vida que promueve este pentecostalismo clásico¹⁴⁹.

Sobre la base de este siglo de experiencia y práctica pentecostal latinoamericana, surgió en el continente un nuevo actor religioso a partir de la década de 1980, conocido como **el movimiento neopentecostal**. En esos años se produjo en los Estados Unidos, en América Central, y luego en el resto de América Latina, un replanteamiento de ciertos postulados en algunas iglesias del pentecostalismo clásico, a partir de lo cual surgió una renovación, y en algunos casos, una fundación de nuevas iglesias de tipo neopentecostal (categoría que representa un paraguas amplio de diversas formas de neopentecostalismos). Es así que el neopentecostalismo conforma un estadio de ruptura teológica y cosmovisional respecto de su antecesor, el movimiento pentecostal clásico¹⁵⁰. En ese sentido, Jesús García-Ruiz y Patrick Michel introducen algunas características de este neopentecostalismo actual cuando señalan que:

...si bien el evangelismo constituye 'la rama religiosa más dinámica del mundo occidental desarrollado', lo que prioritariamente progresa no es tanto el evangelismo o el pentecostalismo, sino un 'neopentecostalismo' según el cual la segunda venida de Cristo no podría ser objeto de una mera espera pasiva: el Reino ya está en este mundo y se requiere una estrategia activa de conquista, de ocupación y, por qué no, de saturación del espacio público. [...]

149 Al respecto, es muy interesante el enfoque del teólogo portorriqueño pentecostal Carmelo ÁLVAREZ (ed.). *Pentecostalismo y Liberación. Una experiencia latinoamericana*. San José: DEI, 1992; y el artículo del antropólogo chileno Miguel Ángel MANSILLA: "Sociología y pentecostalismo. Intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones del pentecostalismo chileno (1990-2011)". En: *Civitas*, vol. 12 n° 3 set.-dic. 2012, págs. 538-555.

150 Para un estudio más profundo de las relaciones entre pentecostalismo, neopentecostalismo y carisma, se puede consultar el trabajo de Ramiro JAIMES MARTÍNEZ. "El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica". En: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 4, octubre-diciembre, 2012, pp. 649-678. Desde una perspectiva teológica, se puede revisar el capítulo II del libro de Martín OCAÑA: *Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad*. Lima: Ediciones PUMA, 2002, 249 pp.

Desde esta perspectiva, el neopentecostalismo ha podido presentarse como 'la religión del siglo XXI'. Y también, por ende, como la religión del mundo global.¹⁵¹

Son muchas las diferencias que podemos encontrar entre el pentecostalismo clásico y el movimiento neopentecostal o carismático; a continuación, presentamos tan solo el resumen de algunas de ellas:

- a) *La diferencia teológica*: el bautismo del Espíritu Santo. El pentecostalismo tradicional enfatiza que el inicio de la vida de santificación en el creyente evangélico tiene de fondo una experiencia concreta con fecha, hora y día: el bautismo del Espíritu Santo, cuya evidencia es el hablar en lenguas, que es un regalo de Dios al creyente que ha alcanzado este nivel de relación con él. Descartamos que, según la teología pentecostal, esta sea una experiencia de 'salvación', sino más bien de 'consagración' (santidad y poder), que comprueba cada creyente que quiere vivir una vida de mayor profundidad con Dios (según su interpretación del capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles). El neopentecostalismo o movimiento carismático, por el contrario, no hace del bautismo del Espíritu Santo su experiencia fundante. Son más bien, los dones o carismas espirituales los que se enfatizan como parte de las bendiciones provistas por Dios para los creyentes, en el marco de un proceso que ellos denominan 'llenura del Espíritu Santo'—que no tiene que ser un evento en un determinado momento de tiempo, sino que puede ser un proceso que se va desarrollando progresivamente—. Y en cuanto a las evidencias de estar viviendo este proceso, tenemos los diversos dones espirituales como manifestaciones que las personas reciben de manera diferenciada, donde la glosolalia es solo una de dichas manifestaciones posibles.
- b) *La diferencia sociológica*: la conquista de sectores medios y altos. El pentecostalismo centró su servicio religioso en América Latina en sectores populares, tanto en sus inicios como durante buena parte de su consolidación como denominación evangélica. Como lo expresa Miguel Ángel Mansilla, "el pentecostalismo clásico [...] es un discurso correspondiente a una sociedad de transición entre lo tradicional y la modernización, y de lo rural a lo urbano. Los pentecostales eran ciudadanos de dos mentalidades: residían en ciudades, pero vivían como campesinos, donde siempre primó lo

151 GARCÍA-RUIZ, Jesús y Patrick Michel. "Neo-pentecostalismo y globalización", 2014. Recuperado de: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01025311> pág. 2.

tradicional y lo rural”¹⁵². En cambio, por la infraestructura eclesial, el nivel educativo de sus líderes y la capacidad económica de sus miembros, queda claro que el movimiento neopentecostal o carismático pone un énfasis en sectores medios y altos de la sociedad. De este modo, en la actualidad podemos encontrar teorías sobre las expectativas de ascenso social (material o simbólico) que las megagiglesias carismáticas, ubicadas en sectores residenciales de las grandes ciudades latinoamericanas, ofrecen a quienes pasan a engrosar sus filas. Esto se debe a su nuevo enfoque teológico (o ideológico) de la ‘prosperidad’ —que veremos más adelante—.

- c) *La diferencia misionológica*: de la teología de la cruz a la teología de la resurrección. Probablemente debido al tipo de público al que se pretende llegar (sectores medios y altos), el discurso religioso del movimiento neopentecostal o carismático trasciende el mensaje cristiano tradicional de culpa, cruz y pecado —típico del discurso evangélico y pentecostal clásico—, para profundizar en las dimensiones de pacto, resurrección y bendiciones, con las cuales procura que su mensaje religioso sea más aceptable para una sensibilidad de sectores medios —más resistentes a mensajes directos o invasivos—. En palabras del sociólogo Oscar Amat y León, “podemos afirmar que, si para la generación evangélica de los 60 y 70 la perspectiva dominante fue la del sufrimiento, la de la ascesis protestante y la teología de la cruz, la generación evangélica de los 90 ha crecido desde la afirmación del disfrute, la eliminación del dolor y la teología de la resurrección”¹⁵³.
- d) *La diferencia escatológica*: de la negación y rechazo del mundo a su redención. El pentecostalismo clásico, y buena parte del movimiento evangélico latinoamericano en general, rechaza diversas prácticas del funcionamiento de la sociedad: costumbres, tipos de diversiones, formas de asociación o relacionamiento, ciertos alimentos o bebidas, etcétera, que son comunes en la sociedad civil (o ‘mundana’). Esta suerte de ‘moral pentecostal’ los ha llevado a enfrentarse con elementos de la cultura contemporánea y, en muchos casos, a evadir cualquier compromiso de cambio social. Los pentecostales han criticado el materialismo, el hedonismo y la laxitud de la conducta de las personas no evangélicas, pero han ‘justificado’ esos comportamientos argumentando que estas personas actúan así porque están dominadas por el pecado —y hasta han ‘demonizado’ la explicación—.

152 Cfr. MANSILLA, Miguel Ángel. “El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina.” En: *Revista Fe y Pueblo*. N° 18- marzo 2011, ISEAT. La Paz. Bolivia. N° Monográfico. Nada es imposible para Dios. Una ventana a la fe neopentecostal, pág. 2.

153 AMAT Y LEÓN, Oscar. Óp. cit., 2004, pág. 121.

Cuando esta lógica es llevada hasta sus últimas consecuencias tenemos una perspectiva de visión del futuro que enfatiza el conflicto con el ‘mundo’, y propone ‘no contaminarse’ como estrategia mínima para sus miembros. En cambio, el movimiento neopentecostal es mucho más contemporizador con estas realidades ‘mundanas’, a tal punto que procura no escandalizar a los sectores que pretende alcanzar con un exceso de normas o visiones del ‘mundo’, que vaya en contra de sus expectativas sociales. Es así que el neopentecostalismo no niega el ‘mundo’ ni se empecina en criticar las modas o el sistema de consumo; por el contrario, busca redimir —es decir, liberar— todos estos espacios tradicionalmente vedados para los antiguos pentecostales. Asimismo, procura ser menos gravoso en cuanto a normas de conducta dentro y fuera del templo. En esta nueva visión neopentecostal, el ‘mundo’ ya no es algo de lo cual se tenga que huir; sino, el lugar que se tiene que conquistar y disfrutar, sin sentimiento de culpa. Como bien señala Miguel Ángel Mansilla:

Es la época del antropocentrismo en extremo, todo debe girar para satisfacer sus intereses, motivaciones y demandas. No hay espacio ni tiempo para la espera ni el sacrificio, todo hay que conseguirlo con el menor esfuerzo posible. La disciplina, el ahorro o la lealtad son valores relativos y anacrónicos. Por ello, el discurso religioso no puede ser como el de antes, que apuntaba a un futuro escatológico, lo que hoy importa es el presente, el cuerpo y los sentimientos. Ya no es importante el cielo o el infierno, solo el tiempo y el espacio doméstico; los únicos demonios que importan son las necesidades y las carencias que disminuyen el estatus individual. No atañe el espíritu sino lo material. Este es el individuo que el neopentecostalismo viene a satisfacer.¹⁵⁴

A continuación, veremos la ‘teología de la prosperidad’ y la visión ‘reconstruccionista’ del mundo, que también son característicos de la mayoría de sectores del neopentecostalismo —y contrarios al pensamiento clásico pentecostal—.

2.1.4. ‘Evangelio social’ versus ‘teología de la prosperidad’

El ‘evangelio social’ es una corriente teológica y social de pensamiento surgida en los Estados Unidos y parte de Europa a finales del siglo XIX e inicios del XX, construida sobre la base de una teología del Reino de Dios, y de las

154 MANSILLA, Miguel Ángel. Óp. cit., pág. 7.

posibilidades de realización de este como ideal de progreso y fraternidad entre los seres humanos¹⁵⁵. Esto se lograría como consecuencia de la acción humana de los creyentes trabajando en este mundo para afrontar las repercusiones éticas y sociales del avance de la industrialización capitalista. El punto de partida de esta propuesta es el optimismo protestante previo a la Primera Guerra Mundial, y la expectativa de ampliación del ideal civilizatorio norteamericano mediante una acción social sostenida en valores cristianos, cuya meta final es el mejoramiento social.

En su momento de mayor fuerza, el ‘evangelio social’ llegó a influenciar en la teología de las iglesias evangélicas tradicionales más importantes de los Estados Unidos. Tal es el caso de la Iglesia Metodista Episcopal, que hizo suyo el mensaje de este movimiento y en 1908 aprobó el primer ‘Credo Social’ de una organización protestante¹⁵⁶, que contenía compromisos específicos que había

155 Para una aproximación más completa sobre el evangelio social en español, se puede consultar la monografía del profesor Oswaldo FERNÁNDEZ GILES: “El Evangelio Social y el Fundamentalismo”. Recuperado de: <https://misionexus.files.wordpress.com/2013/11/el-evangelio-social-y-el-fundamentalismo.pdf>

156 Los llamados ‘16 puntos’ del ‘Credo Social de la Iglesia Metodista’ de 1908, son los siguientes:

- a. Iguales derechos y aplicación por parejo de la justicia a todos los hombres, en todos los estados de la vida.
- b. Protección de la familia por la simple norma de la pureza moral. Reglamentación adecuada del matrimonio. Leyes específicas acerca del divorcio. Habitaciones sanas, cómodas, bellas.
- c. La mejor oportunidad posible para el crecimiento físico, intelectual y moral del niño y del joven, por todos los medios legítimos que estén a nuestro alcance.
- d. Abolición del trabajo dañoso para los niños.
- e. Reglamentación adecuada del trabajo de las mujeres, especialmente de las madres, y salvaguardia de su ambiente físico y moral.
- f. Disminución y prevención de la pobreza.
- g. Protección del individuo y de la sociedad contra la desintegración social, económica y moral que ocasionan las bebidas alcohólicas, el tabaco y la drogadicción.
- h. Conservación de la salud.
- i. Protección del obrero contra la maquinaria, los elementos y las obras insalubres o que pongan en peligro los miembros o la vida.
- j. El derecho de todos los hombres de gozar la oportunidad de procurarse a sí mismos su sostenimiento y asegurarse este derecho contra todo abuso o explotación.
- k. Protección de los trabajadores en caso de falta de empleo. Adecuada previsión para la vejez de los trabajadores y para aquellos que hubieren quedado imposibilitados por accidente o por enfermedad profesional.
- l. El derecho a organizarse tanto los obreros como los patrones, y de usar los medios justos de conciliación y arbitraje en los conflictos industriales.
- m. Un día de descanso a la semana, preferentemente el domingo.
- n. Reducción razonable de las horas de trabajo para el descanso y recuperación indis-

que asumir contra problemas sociales concretos: injusticia, racismo, derechos laborales y derechos humanos, familia, salud ocupacional, etcétera. Frente a estos problemas concretos, la Iglesia Metodista tomó una clara posición como organización religiosa.

Según Oswaldo Fernández, los teólogos del evangelio social, "...rechazaron el misticismo y la teología de la experiencia, basándose en los resultados de la investigación histórica como sustento de la fe, y en el imperativo moral como vinculado a lo religioso. Esta relación entre moral y religión llegó a ser considerada por el 'evangelio social' como aquello que 'nos define como personas', y para lo cual, 'la religión es una fuerza de apoyo para la esfera ética', además de ser 'la ayuda para la realización personal'. La religión comenzó a ser explicada sobre la base de la experiencia ética de la condición humana"¹⁵⁷. El objetivo era colocar la ética social en el centro de la propuesta teológica, por encima de la mirada clásica que priorizaba el énfasis en la salvación —entendida exclusivamente como un asunto entre 'Dios y el pecador'—. Se buscaba retornar al centro de la salvación como proyecto de humanización de Dios —por medio de Jesucristo—, y las consecuencias sociales como el espacio que evidencia el compromiso cristiano¹⁵⁸. Pero, como señala el teólogo metodista Julio de Santa Ana, los límites del proyecto teológico del 'evangelio social' para América Latina se dejaron ver rápidamente:

Ese orden social que [el evangelio social] proponía como meta de la acción cristiana se parecía mucho a la sociedad ideal que el liberalismo político había proclamado en las últimas décadas del siglo XIX. En consecuencia, su campo de miras era muy estrecho. Apenas cambiadas las circunstancias sobre las que podría haber influido positivamente, se vio superado por los términos de la

pensable al mejoramiento de la vida humana.

- o. Un salario adecuado para cubrir las necesidades del individuo; y el salario máximo que las industrias puedan pagar.
- p. Mayor énfasis en la aplicación de los principios cristianos relativos a la adquisición y el uso de la propiedad y finalmente, la repartición equitativa del producto de la industria.

Recuperado de: <http://metodistademiraflores.blogspot.pe/p/sociedad-femenina.html>

157 FERNÁNDEZ GILES, Oswaldo. Óp. cit., pág. 1.

158 Cabe indicar, que el 'evangelio social' no es el origen directo de la 'teología de la liberación' en América Latina, como algunos autores han sugerido. El 'evangelio social', con su referencia permanente a la acción transformadora de los cristianos sobre el mundo, no tomó en cuenta que las relaciones iglesia-mundo se inflencian mutuamente, que no bastaba con el voluntarismo evangélico para generar cambios permanentes y que los problemas de una sociedad no se resuelven solamente con un cambio individual de conducta sin tener en cuenta la dimensión estructural que estos problemas conllevan.

nueva situación que fue conformándose en América Latina desde fines de la década del treinta. [...] Las condiciones históricas reclamaban un nuevo tipo de pensamiento para enfrentar las relaciones de la Iglesia con la sociedad.¹⁵⁹

Como se puede ver, el protestantismo latinoamericano había logrado realizar un largo proceso de crítica de sus fundamentos sociales y teológicos, lo que produjo una generación de pensadores que, desde comienzos del siglo pasado, empezaron a construir un pensamiento teológico crítico, mucho antes de que el teólogo católico peruano Gustavo Gutiérrez formulara sus planteamientos fundamentales en su conferencia “Hacia una teología de la liberación”, durante el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos realizado en Chimbote, Perú, en julio de 1968¹⁶⁰.

Por su parte, la llamada **‘teología de la prosperidad’** es una de las características principales de la agenda del neopentecostalismo, que empieza a liderar el movimiento evangélico en la región desde la década de 1990, y cuyo auge coincide con la expansión hegemónica del pensamiento político neoconservador globalizado¹⁶¹. Como heredero de los postulados del movimiento carismá-

159 DE SANTA ANA, Julio. *Protestantismo, Cultura y Sociedad. Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires: La Aurora, 1970, pág. 121.

160 Respecto de la influencia del pensamiento protestante en la formulación de la teología de la liberación latinoamericana, se puede consultar el artículo de Guillermo KERBER, investigador uruguayo en Ciencias de la Religión: “Teología de la Liberación y movimiento ecuménico: breve reflexión desde una práctica.” En: *VOCES, Teología de la Liberación, 40 años*. Revista Teológica de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. N° 2013/4, octubre-diciembre 2013; y, el libro de José MÍGUEZ BONINO. *La Fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme, 1977, 203 pp. Por otro lado, como afirma el teólogo protestante Norman Rubén Amestoy: “El movimiento de ISAL apuntó a la transformación estructural de la realidad apoyado ‘en una visión teológica de inspiración barthiana, que buscó combinar una teología bíblica de redención en clave histórica y un llamado a la militancia activa en los movimientos sociales y políticos de liberación’. Reunió a un grupo ecuménico formado por los más elocuentes intelectuales y pensadores del protestantismo, entre los que se destacaron: Valdo Galland, Jorge César Mota, Richard Shaul, Emilio Castro, José Míguez Bonino, Rubem Alves, Julio de Santa Ana, Gonzalo Castillo, Jether Ramalho, Raúl Macín. De sus aportes surgiría, a fines de la década de 1960, la ‘teología de la liberación’ en el ámbito protestante. Con el respaldo del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), se creó la revista *Cristianismo y Sociedad* y la casa editorial ‘Tierra Nueva’”. AMESTOY, Norman Rubén. “De la crisis del modelo liberal a la irrupción del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)”. En: *Teología y cultura*. Año 8, vol. 13 (noviembre 2011).

161 Para un estudio más detallado de las relaciones entre ‘teología de la prosperidad’ y movimiento neopentecostal recomendamos los trabajos de: Leonildo CAMPOS SILVEIRA, *Teatro, Templo y Mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en*

tico y de la teología neopentecostal, la ‘teología de la prosperidad’ propone un involucramiento con las realidades de este mundo, como en su tiempo lo hiciera el ‘evangelio social’. Pero, la gran diferencia entre los dos es que la llamada ‘teología de la prosperidad’ no propone un plano de transformación del orden social existente, sino un usufructo de los recursos presentes en el mundo, bajo la creencia que los cristianos son los ‘hijos del Rey’, con derecho al disfrute de los bienes de la creación. Como lo señalan Jesús García-Ruiz y Patrick Michel:

Dentro de la perspectiva del neoprottestantismo conservador norteamericano, la teología de la prosperidad prefiere al individuo —y no a la comunidad— como registro de acción privilegiado, erigiendo la pobreza en índice de no sumisión a Dios, que desemboca en la imposibilidad de la Salvación. En efecto, si los bienes de este mundo pertenecen al Padre, estos se revierten prioritariamente en sus Hijos. Con arreglo a esa lógica, la elección divina abre al fiel el acceso a los bienes de este mundo. En otras palabras, la teología de la prosperidad se propone transformar al individuo para que dicha transformación transforme, a la larga, a la sociedad. La ascensión social del individuo se presenta como el único vector posible de transformación de la sociedad, al legitimar, por voluntad divina, la evolución deseada.¹⁶²

Por otro lado, para muchos autores la formulación teológica de esta corriente se articula directamente con sectores políticos evangélicos norteamericanos vinculados a las facciones más derechistas del Partido Republicano, conocidos como la ‘Mayoría Moral’, (en la década de 1980); y, a inicios de este siglo, se vincularon directamente con grupos relacionados con el ‘Tea Party Movement’ y la ‘Derecha Alternativa’ (Alternative Right), que estuvieron en la base de la candidatura presidencial de Donald Trump. Como bien explica Oscar Amat y León, al analizar los inicios de estas vinculaciones:

...en 1979, el predicador bautista Jerry Falwell funda el grupo conocido como la Mayoría Moral (Moral Majority) [...]. Junto con esta presencia evangélica en la política norteamericana se alinean una serie de grupos y organizaciones patrocinadas por conocidos predicadores y teleevangelistas que incursionan en el campo de la política norteamericana, realizando alianzas con los sectores más próximos a la nueva derecha que propugnaban la expansión

América Latina. (Óp. cit.); Martín OCAÑA. Óp. cit.; Oscar AMAT Y León. Óp. cit., 1996. Finalmente, el artículo del teólogo colombiano Alvin GÓNGORA: “La teología de la prosperidad”. En: *Boletín Teológico*. Año 28, N° 64. Fraternidad Teológica Latinoamericana, oct-dic 1996.

162 Cfr. GARCÍA-RUIZ, Jesús y Patrick Michel. “Neo-pentecostalismo y globalización”, 2014. Recuperado de: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01025311> pág. 5.

del sistema de mercado como la clave económica de la modernización y la prosperidad. Asimismo, se constituyen de manera indirecta, en los baluartes y defensores del sistema político y económico que los Estados Unidos promueven.¹⁶³

Un punto innegable de articulación entre ‘teología de la prosperidad’ y proyecto político se refleja en la manera en que los diversos sectores del movimiento neopentecostal, a nivel continental, han importado a la realidad latinoamericana el discurso político-religioso de movimientos radicales estadounidenses. Además, se han elaborado conceptos como: la ‘teología de la dominación’, la ‘teonomía’ política y el ‘reconstruccionismo’ cristiano. Como indicamos anteriormente, el ‘reconstruccionismo’ es una propuesta teológica formulada originalmente en círculos calvinistas ultraconservadores y recuperada en la actualidad por los activistas políticos carismáticos y neopentecostales en búsqueda de una legitimidad teológica para su pretensión de conquista del Estado, fundamentada en la supuesta superioridad moral evangélica y en la subordinación del sistema jurídico estatal a las leyes bíblicas¹⁶⁴. Estas corrientes no solo legitiman el neoliberalismo norteamericano —como sistema económico y político— sino que ofrecen un fundamento religioso y una cosmovisión cristiana de soporte a las acciones de conquista del poder por parte de líderes religiosos evangélicos. Algunos de ellos se convirtieron así en defensores de los postulados de una ‘Derecha Alternativa’ (DA), ‘cristiana, nacionalista, antiglobalización y defensora de una América blanca’¹⁶⁵. Este es el nuevo contexto ideológico-religioso en el cual se entiende la participación política de gran parte de los sectores neopentecostales en el continente.

163 AMAT Y LEÓN, Oscar. Óp. cit., 2004, pág. 123.

164 Sobre el tema se puede consultar el artículo de Juan MALDONADO GAGO. “Política y religión en la derecha cristiana de los Estados Unidos de América” En: *Revista electrónica ‘La balsa de piedra’*. Nº 3, abril-junio 2013; también el interesante y muy sugestivo artículo de Antonio SPADARO y Marcelo FIGUEROA: “Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente”. En: *La Civiltà Cattolica Iberoamericana* Nº 6, julio 2017.

165 Tal como lo señala uno de los voceros del movimiento, “La DA es un movimiento disidente amplio, contra las ortodoxias igualitarias que nos exigen creer que los sexos son equivalentes, que la raza carece de significación, que todas las culturas y las religiones son igualmente valiosas y que cualquier orientación o identificación erótica es saludable”. Declaraciones de Jared Taylor, representante de la Derecha Alternativa, publicado en el artículo: “Así es la nueva derecha en Estados Unidos: cristiana, nacionalista, antiglobalización y defensora de una América blanca”. En: *Alerta Digital*. Recuperado de: <http://www.alertadigital.com/2016/11/20/asi-es-la-nueva-derecha-en-estados-unidos-cristiana-nacionalista-antiglobalizacion-y-defensora-de-una-america-blanca/>

2.2. La historia política de los evangélicos en el Perú

La revisión de las distintas clasificaciones históricas del movimiento evangélico latinoamericano y los diferentes conceptos teológicos y eclesiales vistos en el subcapítulo anterior nos ayudarán a contextualizar y entender mejor el itinerario que han pasado los evangélicos en el Perú a través de este siglo y medio de historia, sobre todo en su devenir político.

Como ya ha hemos mencionado, en toda América Latina, los primeros misioneros extranjeros tuvieron una postura política más bien 'liberal' y se aliaron con partidos políticos de esa línea; luego vino una larga etapa de alejamiento del 'mundo' y un marcado apoliticismo y, finalmente, una participación directa en la política partidaria. En el caso peruano (al igual que otros países del continente), los que inician este proceso de inserción en la vida político-partidaria, a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, son los de la facción más comprometida con una realidad social, centrada en un cambio estructural y defensora de los derechos humanos —con una reflexión social y teológica—. Pero esta facción, al ser parte de corrientes evangélicas más tradicionales (casi todas agrupadas en el CONEP), y con poca población de feligreses que los apoye, no pudo sostener políticamente sus propuestas. Más bien fueron los miembros de otra facción evangélica, de línea neopentecostal, de denominaciones o iglesias independientes (la mayoría agrupadas posteriormente en el UNICEP), los que toman la posta en este intento. Aunque sin concepción teológica que los sustente, y sin mayor preparación o análisis social, 'iluminados' por un mandato divino —y en algunos casos, hasta con 'profecía' de por medio—, fueron los que lideraron esta segunda incursión política evangélica, con el aval de sus crecientes feligreses (votantes). Como bien decía Samuel Escobar al describir este período del movimiento evangélico peruano: "El crecimiento evangélico, y en especial el de las iglesias independientes, sin una tradición teológica en sus propias sociedades misioneras, trajo generaciones nuevas menos dispuestas a una reflexión clara sobre la realidad social y política"¹⁶⁶.

Pero, al igual que la realidad misma de las comunidades evangélicas en el continente, esta mayor incursión pública se ha presentado con una gran atomización pastoral, y por ende política, que no ha permitido en el Perú una bancada evangélica, ni un partido evangélico, ni un Pensamiento Social Evangélico (PSE). Es más, tampoco han logrado aglutinar a toda la comunidad

166 ESCOBAR, Samuel. Óp. cit., 1987, pág. 168.

evangélica detrás una propuesta política, y están muy lejos de conseguir un voto confesional.

A continuación, presentaremos la historia política de los evangélicos en el Perú durante tres etapas, de acuerdo con los siguientes criterios: a) el desarrollo de una propuesta teológica, específica y diferenciada; b) la identificación de los actores religiosos a nivel de misioneros, denominaciones o movimientos religiosos; y c) las consecuencias prácticas de la acción de los evangélicos en la política peruana. Cabe recordar que no haremos una 'historia de las Iglesias Evangélicas en el Perú', sino específicamente una breve 'historia política', para lo cual resaltaremos los hechos más significativos, sobre todo de su participación político-partidaria de las últimas décadas. Al final de este subcapítulo, a modo de conclusión, nos centraremos en la participación electoral de 1990 y en la inexistencia de un voto confesional.

2.2.1. Misioneros liberales: los inicios del protestantismo peruano (1822-1915)

La primera etapa de la historia política evangélica está representada por los primeros misioneros llegados al Perú, en su mayoría provenientes del protestantismo europeo, así como de sectores norteamericanos influenciados por el 'evangelio social', que explicamos en el subcapítulo anterior. Las cuatro figuras prominentes de este período son: Francisco Penzotti, Thomas Wood, Juan Ritchie y John A. Mackay. Aparte, hay que señalar el trabajo de la misión adventista en la zona de Platería (Puno), liderada por el misionero Frederick Stahl, y los nacionales Eduardo Forga y Manuel Zúñiga Camacho, misión que fue también muy importante en esta etapa¹⁶⁷.

Lo particular de la propuesta programática de estos 'misioneros liberales' fue la promoción de la modernidad occidental. Con un discurso civilizatorio basado en la afirmación de valores y derechos civiles, compartieron una

167 Cabe mencionar, en estos inicios de la historia evangélica en nuestro país, a un gran precursor del protestantismo peruano, el misionero Diego Thomson, quien fue un educador escocés evangélico, relacionado con los líderes de la independencia de las nacientes repúblicas latinoamericanas por medio de las ligas masónicas, de las cuales formaba parte. Fue también un colporteur de la Sociedad Bíblica Británica y recibió la invitación del general José de San Martín para organizar el sistema educativo peruano a partir del método lancasteriano aplicado en Inglaterra para la alfabetización (y lo hizo a partir del texto bíblico). Este método funcionó muy bien, incluso algunos años después que Thomson se retirara de nuestro país, hasta el proceso de reorganización de la educación realizada por el presidente Ramón Castilla en 1850.

sensibilidad cristiana por los sectores sociales más vulnerables, logrando así el desarrollo de una obra social significativa como punto de partida de la presencia protestante en el Perú¹⁶⁸. Un tema concreto de su agenda política fue la búsqueda de la libertad religiosa, desde la afirmación inicial de la tolerancia de cultos y la expansión de los derechos civiles. Los misioneros en esa época procuraban el apoyo e interlocución del incipiente liberalismo político peruano, para lograr formar parte de las ‘sociedades de ideas’ (protestantes, masones, indigenistas, jóvenes activistas sociales, etcétera), que fueron articulando una propuesta anticlerical y dando los primeros pasos hacia la consecución de acciones por un Estado laico en el Perú¹⁶⁹.

Finalmente, la necesidad de encontrar el espacio social para su vida y desarrollo personal y comunitario obliga al creyente a preocuparse por las condiciones políticas que le aseguren esa posibilidad: libertad religiosa, secularización de servicios como la educación, el matrimonio o los cementerios, no discriminación en el trabajo y en la educación, e incluso preocupación por la condición de los más pobres¹⁷⁰.

El encarcelamiento de Francisco Penzotti en 1890 —fundador de la primera comunidad evangélica de nacionales—, por ejemplo, manifiesta claramente lo difícil que era en ese momento concretar ese ‘ideal liberal’, y manifiesta también el rechazo social y la prohibición legal existentes ante cualquier religión que no fuese la católica. Más tarde, al conseguirse (en 1915) el cambio del artículo 4 de la Constitución de 1860, que prohibía cualquier otro culto religioso, recién se pudo incrementar, más abiertamente, la participación de los

168 Respecto de la acción social y política de los evangélicos en el período en mención, se pueden consultar: BAHAMONDE, Wenceslao. *El establecimiento del cristianismo evangélico en el Perú 1822-1900*. Lima: Iglesia Metodista del Perú, 2003, 206 pp.; RITCHIE, Juan. *La Iglesia autóctona en el Perú. Establecimiento de la Iglesia Evangélica Peruana en la sierra central del Perú 1911-1928*. Huancayo: Instituto Protestante de Estudios Interdisciplinarios, 2003, 72 pp.; MACKAY, John A. *El Otro Cristo Español. Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*. México: Casa Unida de Publicaciones 1952, 292 pp. KESSLER, Juan. *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Ediciones PUMA, 2010, 350 pp.; y, FONSECA, Juan. *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, 374 pp.

169 Para el estudio del aporte evangélico en los procesos de incidencia política en la expansión de la libertad religiosa y los derechos humanos, se puede consultar: MONEY, Herbert. *La libertad religiosa en el Perú*. Lima: Concilio Nacional Evangélico del Perú, 1965, 51 pp. Asimismo, se puede revisar el texto de Tomás GUTIÉRREZ SÁNCHEZ: *Ciudadanos de otro reino. Historia social del cristianismo evangélico en el Perú (siglos XVI-XXI)*. Lima: Instituto de Estudios Wesleyanos, 2015, 478 pp.

170 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., pág. 38.

misioneros en temas públicos y políticos, y lograron aliarse estratégicamente con los partidos más progresistas y liberales de esa época, como el APRA¹⁷¹.

Sin embargo, esta propuesta tiene sus límites por no atreverse a enfrentar los grandes problemas estructurales existentes en el país, como, por ejemplo, las asimetrías abismales entre el campo andino y la ciudad, así como los problemas de racismo y discriminación social, herencia de la hacienda oligárquica. Por otro lado, la centralidad de la preocupación misionera en su propia existencia y viabilidad como 'iglesia' hizo que sus iniciales intereses sociales decayeran; por eso, este proceso queda truncado en su viabilidad política, pese al sustento teológico y al desarrollo de la obra social que los misioneros lograron alcanzar. Como bien indicaba Míguez Bonino, "El protestantismo misionero latinoamericano [...] tiene un interés social genuino, que se expresa en la caridad y la ayuda mutua, pero que carece de perspectiva estructural y política, excepto en lo que toca a la defensa de su libertad y la lucha contra las discriminaciones; por lo tanto, tiende a ser políticamente democrático y liberal, pero sin sustentar tal opción en su fe ni hacerla parte integrante de su piedad"¹⁷².

2.2.2. Evangélicos conservadores: creyentes apolíticos y anticatólicos (1916-1992)¹⁷³

En esta etapa tenemos una clara división de enfoques teológicos, sociales y políticos, dentro del movimiento evangélico peruano, reflejo de lo que sucedía en todo el continente. Por un lado, se tenía un sector evangélico (mayoritario) más cercano al 'evangelicalismo' norteamericano conservador; y, por otro, un sector más progresista (de 'misión integral') que buscaba una reflexión social y política desde su fe. Como se podrá suponer, el primer sector conservador (apolítico y anticatólico) se centró en la tarea netamente evangelizadora (aislada de la realidad social) y no tuvo ninguna participación política durante este período, por lo que no podríamos decir mucho acerca de aquel. En cambio, el

171 Es muy conocida la gran amistad y coincidencia ideológica que tuvieron el misionero escocés Dr. John Mackay y el fundador del partido aprista Víctor Raúl Haya de la Torre, y la larga historia de confraternidad de sus herederos políticos. No es gratuito pues que los primeros referentes importantes de la participación política evangélica en el Perú, don José Ferreira García y el Pastor Pedro Arana, hayan sido elegidos dentro de las listas del Partido Aprista, como veremos más adelante.

172 *Ibíd.*, pág. 46.

173 En esta parte, si bien corresponde cronológicamente, no veremos la participación evangélica en las elecciones generales de 1990, que dieron como ganador a Alberto Fujimori Fujimori, ya que hemos preferido analizarla más detenidamente en el siguiente acápite.

segundo sector (minoritario) es el que, a través del tiempo, fue consolidando una mayor intervención pública, hasta participar políticamente, aunque de manera incipiente.

De hecho, la llegada de la nueva oleada misionera proveniente de los Estados Unidos a partir de 1950, en el contexto de la Guerra Fría posterior a la Segunda Guerra Mundial, significó un replanteamiento de los postulados del anterior protestantismo evangélico misionero de trasfondo decimonónico. En esta época se percibe una mayor influencia de las ‘misiones de fe’ independientes llegadas a nuestro territorio, y un marcado conservadurismo en denominaciones del movimiento de santidad, también venidas del extranjero. Este sector más conservador, en abierta disputa en su país de origen con el avance del ‘evangelio social’, desencadenó una reformulación de la identidad evangélica. Desestimó la importancia de la obra social en la misión de la Iglesia, redujo el anuncio del Evangelio a la predicación verbal y exacerbó el sentimiento proselitista con una actitud más beligerante hacia la Iglesia Católica, y con menor disposición al diálogo ecuménico.

Las consecuencias de este proceso, y las grandes campañas evangelísticas emprendidas, generaron las condiciones para una primera expansión del movimiento evangélico en el Perú. Este crecimiento coincidió con el inicio de la explosión pentecostal en el interior del país y en las zonas periféricas de las grandes ciudades. Fruto de este nuevo impulso es que se diversificaron los públicos que, sumado a los evangélicos de segunda generación, produjo un progresivo enfrentamiento entre misioneros extranjeros y líderes nacionales, reflejado en la creación de un discurso teológico propio, en el surgimiento de expectativas de ascenso social y en una nueva actitud hacia la participación en la esfera pública. Un punto de quiebre muy importante se produjo a raíz del proceso de nacionalización durante el régimen militar del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), caracterizado por las ideas de revolución, corporativismo, nacionalismo y una clara política en contra de la oligarquía de ese entonces. Como consecuencia de esta política del gobierno militar se promovió la expropiación de las empresas dirigidas por capitales extranjeros y la eliminación de los valores ‘extranjerezantes’, especialmente todo aquello relacionado con los Estados Unidos. Ante este peligro de expropiación que corrían los emprendimientos extranjeros en nuestro país, las iglesias evangélicas —muchas de ellas dependientes de los misioneros extranjeros o del sostenimiento económico de sus iglesias-madre, en sus países de origen— decidieron trasladar formalmente el gobierno de las iglesias evangélicas a los líderes nacionales. Esto contribuyó a acelerar el proceso de empoderamiento del li-

derazgo nacional y a crear nuevas oportunidades para su maduración como actor social. Además, una idea empezó a surgir al interior de las antiguas denominaciones evangélicas: llegar con el Evangelio a estos sectores emergentes empoderados en la sociedad peruana.

Este desarrollo eclesial produjo una modificación en la imagen del rostro evangélico en el país, usualmente asociado con los sectores populares y rurales del Perú, y, a su vez, generó una nueva manera de posicionar 'lo evangélico' en la opinión pública y al interior de las propias Iglesias Evangélicas. El desarrollo de este sector reforzó las tendencias conservadoras del pensamiento evangélico peruano bajo la influencia de las teorías de 'Iglecrecimiento' provenientes del Seminario Teológico de Fuller (Pasadena, California). De manera complementaria, este ascenso social de los evangélicos trajo consigo el surgimiento de una nueva generación de estudiantes evangélicos, organizados en las propias universidades peruanas (tanto particulares como nacionales) que iniciaron un nuevo camino en la reflexión teológica y en la práctica misionera.

El movimiento evangélico universitario, frecuentemente pasado por alto en los registros históricos del protestantismo, ha llegado a aportar su reflexión inquieta y de vanguardia a los esfuerzos por expresar la fe evangélica en términos aplicables a las condiciones del continente. Surgidos en la región a principios de la década de los 1950, distintos movimientos, tales como [...] la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE), tratan de expresar y vivir su fe en un mundo explosivo y revolucionario. Se puede decir que fue en su seno que dieron inicio muchos intentos por expresar la fe de manera viva y eficaz para la situación del continente. Su impacto es tal que aún se llega a reconocer la relación que existe entre el movimiento estudiantil y la fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL).¹⁷⁴

El impacto del trabajo realizado por la Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú (AGEUP) redundó en la formación teológica, social y política de nuevas generaciones de profesionales evangélicos, quienes, una vez egresados de las aulas universitarias, expresaron su compromiso —aunque desde un sustrato conservador en el sentido eclesial— en espacios de activismo político progresistas —y en algunos casos, abiertamente simpatizantes del socialismo—. Varios de estos profesionales engrosaron las filas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) y algunos terminaron comprometidos con la causa de los derechos humanos, pues trabajaron en los pro-

174 Cfr. PERDOMO, Edgar Alan. "Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana". En: *KAIRÓS* N° 33 / julio - diciembre 2003, pág. 95.

gramas auspiciados por el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), a propósito del proceso de pacificación del país y la atención a las víctimas de la violencia terrorista a nivel nacional¹⁷⁵. Pero, como decíamos anteriormente, el movimiento evangélico peruano no fue ajeno a la lucha ideológica que se daba dentro del evangelismo latinoamericano desde los años cincuenta. En consecuencia, se tenía también un conflicto teológico y político entre sectores de derecha (las denominaciones más 'evangelicales'), de centro (Fraternidad Teológica Latinoamericana) y de izquierda (movimiento ecuménico). Pero, ciertamente, fue el sector del centro (profesionales influenciados por la FTL y la teología de la 'misión integral de la iglesia') el que abrió el camino de la participación política y electoral¹⁷⁶.

Es importante señalar que la participación política electoral más antigua del mundo evangélico peruano se canalizó a través del Partido Aprista Peruano, que en sus inicios fue visto como un partido progresista y por eso albergó muchas simpatías en sectores evangélicos inconformes con el orden social vigente. En este contexto se produjeron las candidaturas de los dos pioneros de la participación política evangélica:

- a) José Ferreira¹⁷⁷, miembro de la Iglesia Evangélica Peruana (IEP), fue elegido diputado por Pasco en la lista del Frente Parlamentario Democrático en 1956. Luego, en 1962 se afilió al Partido Aprista Peruano, siendo elegido

175 Un compromiso como este no estuvo exento de críticas y cuestionamientos de los sectores evangélicos más conservadores, que veían con preocupación la posibilidad que la juventud evangélica siguiera abiertamente el camino del socialismo a la hora de canalizar las intenciones de su praxis política. De hecho, esto fue lo que ocurrió con un sector de teólogos y profesionales evangélicos que optaron por profundizar su compromiso social y político, vinculándose a experiencias de tipo ecuménica más radicales y, políticamente, más ubicados en partidos políticos de izquierda, lo que trajo consigo duras críticas y rechazo dentro de sus propias iglesias.

176 El capítulo peruano de la Fraternidad Teológica Latinoamericana terminó convirtiéndose en un espacio práctico que sirvió para el cuestionamiento tanto del apoliticismo e indiferencia tradicional evangélica, así como de lo que ellos consideraron 'peligros y excesos revolucionarios' provenientes del pensamiento socialista y de la teología de la liberación. Como bien indica Edgar Perdomo respecto a esta situación a nivel Continental: "Quizá la FTL es el primer esfuerzo orgánico consciente para relacionar la fe evangélica con el contexto latinoamericano. En este proceso, sus miembros se apartan de la actitud clásica de muchas iglesias llamadas 'conservadoras' que siguen negando el hecho de que la acción social sea parte de su misión como iglesia, y también de las teologías ecuménicas de izquierda, como ISAL". PERDOMO, Edgar Alan. *Óp. cit.*, pág. 103.

177 Cfr. FERREIRA GARCÍA, José. *De los llanos amazónicos a la cumbre de los Andes*. Lima: Editora Universal, 1989, 383 pp.

senador de la República. Si bien Ferreira fue el primer caso de un evangélico militante que ingresa exitosamente a la vida político-partidaria en el Perú, también es cierto que, al parecer, lo hizo más a título personal que confesional; fue una interesante combinación entre 'político evangélico' y 'evangélico político'. Como indica el sociólogo Gerson Julcarima: "José Ferreira había construido su carrera política sobre la base de un reconocimiento social y partidario, y no basada exclusivamente en su confesión religiosa [...] En ese sentido, aun cuando Ferreira gozaba de cierto prestigio entre un sector del protestantismo, no se hizo evidente una articulación de apoyo electoral entre las diferentes iglesias evangélicas en torno a su candidatura. Lo más probable es pensar que la carrera política de Ferreira se sostenía en redes más amplias y extra-evangélicas. En suma, Ferreira representa una participación electoral donde la identificación religiosa no fungía un rol clave en el desarrollo de su propaganda proselitista"¹⁷⁸.

- b) Pedro Arana¹⁷⁹, pastor presbiteriano, secretario general de la Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú y miembro fundador de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, fue miembro de la Asamblea Constituyente de 1979, por el Partido Aprista, por invitación de José Ferreira. "La razón determinante del éxito electoral de Pedro Arana fue el apoyo que recibió de los diversos líderes evangélicos. Su campaña electoral, como no podía ser de otra manera, buscó activar las redes de su base social natural: las iglesias evangélicas". El caso de Pedro Arana representaría el primer hito en el que se logra un relativo consenso de la comunidad evangélica para respaldar una candidatura política. Aunque no logró ni la quinta parte del potencial voto evangélico, sí hubo un claro respaldo de sus hermanos de comunidad. "A pesar de que su denominación (Iglesia Presbiteriana) no era la más numerosa, el prestigio que él había construido entre el emergente sector educado de un protestantismo básicamente marginal y rural, junto a la novedad de una candidatura evangélica dispuesta a defender sus intereses, fue suficiente para desplegar una red de apoyo transdenominacional, que explicaría en gran medida su éxito electoral"¹⁸⁰.

178 JULCARIMA, Gerson. "Evangélicos y Elecciones en el Perú (1979-2006)". En: ARMAS, Fernando et. al. (eds.), *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008, pág. 391.

179 Cfr. ARANA QUIROZ, Pedro. *Testimonio Político*. Lima: s/e 1987, 114 pp.

180 JULCARIMA, Gerson. Óp. cit., pág. 393.

Luego de este éxito relativo de una candidatura evangélica respaldada por un partido organizado y una comunidad evangélica participativa, un conjunto de profesionales y pastores evangélicos que habían recibido influencia del movimiento estudiantil evangélico o que habían bebido de las fuentes teológicas de la 'misión integral' se comenzaron a organizar para formar partidos políticos propios. Es decir, la noción del partido político confesional empezó a construirse en ese contexto; pero, como veremos más adelante, en el Perú, así como en otros países de la región, los partidos políticos evangélicos confesionales no han llegado a tener éxito, sin importar de qué línea sean.

Finalmente, un hecho que no podemos pasar por alto en este repaso histórico es el período de violencia interna y el rol positivo que le correspondió desempeñar al Concilio Nacional Evangélico del Perú, hasta ese momento liderado por sectores afines a la FTL y a la 'misión integral'¹⁸¹. Tal como lo señala el Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación respecto del rol de las Iglesias Evangélicas frente al conflicto interno:

...en este proceso de confrontación con la violencia, diversos sectores del mundo evangélico descubren su propio rostro ciudadano y las propias contradicciones de una sociedad centralista, y otras debilidades del sistema y de la cultura peruana, junto con las enormes posibilidades de re-construir, con el resto de actores de la sociedad civil, los fundamentos de una sociedad alternativa y distinta. Hay dentro de la comunidad evangélica quienes consideran que la violencia política marcó una nueva etapa en la actuación social de los evangélicos. Las respuestas que se generaron a partir de la violencia ejercidas contra miembros de las iglesias evangélicas produjeron nuevas formas de entender la misión cristiana.¹⁸²

Sin embargo, y como era de esperar, no todos los evangélicos vieron con buenos ojos esta inserción del CONEP en la vida política del país, específicamente frente al tema de la violencia interna y la defensa de los derechos humanos. Recordemos que en esa época la tendencia mayoritaria de los evangélicos

181 Para un análisis más detallado del proceso de aprendizaje político de los evangélicos en contextos de violencia política se puede revisar el texto de: THEIDON, Kimberly. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP, 2004, 283 pp.; y el trabajo del antropólogo Ponciano DEL PINO: "Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac". En: DEGREGORI, Carlos Iván (ed.). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP, 1996, 269 pp.

182 COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Informe Final*. Lima: CVR, 2003. Tomo III, p. 466.

era la que propugnaba un alejamiento de las cosas ‘mundanas’ y un militante apoliticismo religioso:

Hubo indiferencia y silencio de una parte significativa del liderazgo evangélico nacional, de las iglesias urbanas de Lima y ciudades de provincia, particularmente las iglesias numéricamente más grandes. Algunas apoyaron tímidamente la labor del CONEP, entidad que estableció en agosto de 1984 un Departamento de Servicio Social (Paz y Esperanza) con el propósito de atender a los evangélicos afectados por la violencia. Otras simplemente fueron indiferentes e incluso contrarias al trabajo que realizaba el CONEP. Si bien la indiferencia prevaleció en las iglesias urbanas, es necesario señalar que hubo sectores que consideraban como parte del corazón de su misión el rechazo a la violencia y la denuncia a quienes violaban la dignidad humana.¹⁸³

Estas contradicciones al interior del mundo evangélico, que se podían delimitar a partir de la posición que las iglesias tenían respecto a los derechos humanos y a ese tipo de participación en asuntos públicos, estuvieron en la base del proceso de diferenciación entre la participación política de los evangélicos de esos años y la posterior participación de los sectores neopentecostales, que veremos a continuación.

2.2.3. Cristianos conquistadores: militantes de la fe y de la política (1993-2017)

El contexto del gobierno de Alberto Fujimori en el Perú (1990-2000) fue el telón de fondo para el desarrollo de dos propuestas diferentes de participación política de los evangélicos en el país:

- a) La primera de ellas es la que acabamos de revisar en el punto anterior (‘misión integral’) y transitó desde la participación en partidos políticos tradicionales, generalmente de izquierda moderada o de centro izquierda, a la idea de un partido confesional, que rápidamente mostró sus limitaciones como propuesta política. La mayoría de los evangélicos que participaron en la campaña de Cambio 90, con Fujimori, pertenecían a esta línea (como veremos detenidamente más adelante).
- b) La segunda propuesta es la que se manifiesta entre 1992-1993 (durante el rompimiento democrático) y que marcó un punto de quiebre con la visión

183 REÁTEGUI, Félix (coord.) *Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia* (Colección: Cuadernos para la Memoria Histórica N° 3). Lima: IDEHPUC, 2009, p. 126.

anterior. Se trataba de una posición más conservadora ideológicamente, pero que se distanciaba del conservadurismo evangélico clásico (que no participaba en política), por su clara incursión político-partidaria con una visión neopentecostal.

El desarrollo y ascenso de esta nueva propuesta de hacer política en el movimiento evangélico tuvo su base en dos hechos fundamentales: por un lado, en los problemas internos de legitimidad representativa de las iglesias evangélicas dentro del CONEP; y, por otro, en la repercusión que tuvieron los cambios políticos en el país a raíz del autogolpe de Fujimori.

Respecto al primer punto, podemos decir que este quiebre puso de manifiesto el desgaste del CONEP, que por más de medio siglo había logrado representar a la gran mayoría de denominaciones evangélicas en el país, y el surgimiento de nuevos liderazgos eclesiales que años más tarde conformarían una asociación independiente llamada Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP)¹⁸⁴. En 1993, la directiva del CONEP tuvo un duro revés por parte de varios líderes denominacionales, quienes criticaron la forma de participación en el proceso de pacificación y reconciliación nacional en el contexto de la violencia política en el Perú. La agenda del CONEP pasó de la reflexión y la acción social a temas más aceptables para las denominaciones evangélicas, como la unidad de la Iglesia Evangélica, la celebración de eventos masivos de proselitismo religioso, la lucha por la igualdad religiosa, etcétera. Esta crisis de 'agenda pública' del CONEP se reflejó también en una crisis financiera no calculada, debido a que la cooperación internacional —informada de los cambios acontecidos— dejó de apoyar los temas con los cuales la nueva gestión del CONEP había comenzado a involucrarse. Esta situación

184 Sobre la existencia de sectores en pugna dentro de la estructura de poder del Concilio Nacional Evangélico, se puede consultar el trabajo testimonial del pastor Darío LÓPEZ RODRÍGUEZ, dirigente del CONEP, varias veces elegido presidente de la Junta Directiva del Concilio, quien señala en su libro: *Los evangélicos y los Derechos Humanos. La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú, 1980-1992*. Lima: CEMAA, 1998, 320 pp.: "... al interior del CONEP interactúan dos sectores teológicos diferentes entre sí. Por un lado, un sector que denominaremos **evangélicos conservadores**, caracterizado por su creencia en la 'prioridad' de la evangelización como la tarea esencial de los creyentes. Este sector teológico cree también que los asuntos sociales y políticos son secundarios o poco relevantes para la misión de la Iglesia. Por otro lado, un sector que denominaremos como **evangélicos por la misión integral**, para quienes la evangelización y la responsabilidad social y política son dimensiones inseparables de una perspectiva integral de la misión..." (pág. 72); el subrayado es del autor.

devino en el despido del personal técnico que había construido la propuesta social durante los años anteriores y en el inicio de la pérdida de relevancia pública y la crisis de legitimidad interna.

Respecto al segundo punto, como se sabe, los evangélicos que sostuvieron la propuesta de Fujimori en su primera postulación en 1990 —los sectores de la ‘misión integral’ y los sectores afines a las propuestas del CONEP— fueron dejados de lado y calificados, por el propio Fujimori, como los ‘malos evangélicos’, en contraste con los ‘buenos evangélicos’, que eran aquellos que apoyaron el autogolpe de 1992 y que dieron legitimidad a las propuestas más controversiales del gobierno fujimorista¹⁸⁵. El espacio dejado por los políticos evangélicos de la ‘misión integral’ fue llenado rápidamente por las expectativas políticas que un grupo de pastores neopentecostales, provenientes de sectores medios y medios altos, habían ido desarrollando algunos años antes. Primero se habían reunido al interior de una organización llamada Fraternidad Internacional de Pastores Cristianos (FIPAC) y luego encontraron las circunstancias favorables para constituir un segundo ente representativo de los evangélicos ante el Estado, llamado UNICEP.

Luego de estos hechos, un nuevo actor político evangélico se instaló como protagonista en el escenario público del Perú. Desde ese entonces (1992-1993), y habiendo desbancado a sus antecesores ‘progresistas’, la construcción de esta nueva propuesta política evangélica, de corte conservador y neopentecostal, es la que tiene actualmente mayor resonancia pública. En la medida que esta nueva tendencia ya ha tenido cierto recorrido político, quisiéramos ensayar una primera y provisional división cronológica de su corta historia, a través de tres momentos:

- a) El primero estuvo muy relacionado con la etapa más autoritaria del gobierno de Alberto Fujimori (luego de 1992). En esa oportunidad los sectores evangélicos que participaban en política se hicieron eco del discurso populista del fujimorismo. Estos nuevos ‘evangélicos políticos’, los neopentecostales, se aprovecharon de la imagen de respetabilidad que el sector anterior (vinculado al CONEP) había ganado socialmente. Esta imagen de ‘reserva moral’ fue muy valorada por los partidos políticos, siempre necesitados de un rostro aparentemente ético que les ayudara a mejorar su imagen ante

185 Un análisis bastante detallado de la gestión pública de los evangélicos durante el gobierno de Alberto Fujimori puede encontrarse en: LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*. Lima: Ediciones PUMA, 2004, 163 pp.

la opinión pública. En el siguiente acápite haremos una mayor valoración sobre este primer momento.

- b) El segundo se vincula con los intentos de ascenso al poder del partido Restauración Nacional y de su líder histórico Humberto Lay, quien, emulando a Alberto Fujimori, intentó construir un liderazgo lo suficientemente carismático que le permitiese contar con el voto evangélico, que en ese entonces (y hasta ahora) transitaba por diferentes opciones electorales. Por primera vez, Humberto Lay utilizó su imagen de ‘pastor’ para brindar confianza al electorado evangélico (y no evangélico) para que apoyase su candidatura presidencial. Es en este momento que se recurre a la adopción de un discurso ‘reconstruccionista’ que, como ideología propia de la mentalidad evangélica neopentecostal, quiso consolidarse como una alternativa política¹⁸⁶. Este período coincide con una nueva manera de autodenominarse de parte del neopentecostalismo; dejaron de lado el nombre de ‘evangélicos’ para preferir el uso de la palabra ‘cristianos’. Este cambio en la estrategia de presentación del neopentecostalismo se produjo al mismo tiempo que este sector logró una mayor hegemonía religiosa al interior del propio mundo evangélico, llenando el vacío de liderazgo dejado por los evangélicos de la ‘misión integral’, quienes, por distintas razones, se replegaron en el escenario público y religioso. En este momento podemos decir que se consolida el rostro neopentecostal del movimiento evangélico peruano, que no solo buscaba la conquista religiosa del sector evangélico, sino también la del poder político en la sociedad peruana. En ese sentido, es posible que estemos no solo frente a un típico fenómeno de instrumentalización de la religión con fines políticos, sino más bien, frente a la utilización de la esfera

186 En palabras del sociólogo evangélico Oscar Amat y León: “A este nuevo estilo de promover la participación política, desarrollado por la propuesta del Movimiento Carismático, se ha denominado desde el lenguaje sociológico ‘reconstruccionismo’. Como lo señala Paul Freston, el reconstruccionismo nos habla del destino que tienen los cristianos de gobernar sus países y reconstruirlos a partir de ‘principios bíblicos para el gobierno de las naciones’. En la práctica estos principios bíblicos, según el mismo autor, vienen a ser una propuesta de gobierno divino bajo la óptica del sistema neoliberal. Lo que encontramos es que esta perspectiva de la reconstrucción teología de la dominación no sólo legitima un sistema político y económico con argumentos religiosos, sino que afirma creer que la promoción de este sistema será la forma a través de la cual Dios llevará a cabo y cumplirá sus proyectos escatológicos. Esta teología, claramente estructurada en respuesta y como alternativa religiosa a las consecuencias sociopolíticas de la teología de la liberación, ha llegado a la convicción de que los cristianos están en condiciones de asumir la conducción de la vida política de sus comunidades a través de la difusión del sistema capitalista”. AMAT Y LEÓN, Oscar. Óp. cit., pág. 129.

política para la conquista religiosa del país, como respuesta al llamado de la búsqueda del “poder para reinar”¹⁸⁷.

- c) El tercer momento de la participación política de los ‘cristianos conquistadores’ del mundo neopentecostal tiene que ver con una estrategia política de nivel global, basada en la construcción de relaciones con los sectores norteamericanos y evangélicos neoconservadores del Partido Republicano en los Estados Unidos, en la puesta de relieve de una ‘agenda moral’ y en el empleo de un lenguaje pseudocientífico para tratar de convencer a la población evangélica de otras líneas pastorales; pero, su objetivo también es alcanzar puntos de encuentro y consenso con sectores católicos en temas provida y profamilia. Vemos pues, que estos hábiles ‘cristianos conquistadores’ aprendieron a dialogar y a coordinar agendas públicas con grupos diversos, para buscar legitimidad política en otros horizontes de la sociedad civil, más allá de sus iglesias (supuestamente) ya aseguradas.

Con esta estrategia, actualmente los líderes de estos grupos evangélicos pretenden ofrecer a los políticos contemporáneos una masa (supuestamente) enfervorizada y capaz de ser movilizada para apoyar iniciativas o ejercer presión ante la opinión pública, con la misma pasión que desarrolla su labor proselitista a nivel religioso¹⁸⁸. Por su parte, los cristianos evangélicos que se adhieren a esta línea, se movilizan en la vida política convencidos de que esta es una tarea de Dios, el cual los ha colocado en el mundo para “ser cabeza y no cola”, según su particular interpretación de la Escritura. Su lucha por los valores morales, que está en la base de su ‘propuesta política’, los lleva a poner sus recursos materiales y humanos a disposición de esta ‘causa justa’, y procuran realizar la evangelización ‘desde arriba’, es decir, desde el ejercicio del poder. Pero, como veremos a continuación, cualquier intento de formación de partido evangélico o pretensión de voto confesional ha fracasado en el Perú.

En resumen, en nuestra opinión, los hitos más importantes de la participación político-partidaria de los evangélicos de las últimas décadas en el Perú son tres: a) 1990 significó el culmen de la participación política de un sector del movimiento evangélico (más de centro o centro izquierda) que busca-

187 Cfr. *Ibíd.* pág. 132 y ss.

188 Un ejemplo reciente de esta capacidad de movilización de sectores religiosos para la incidencia política de naturaleza neoconservadora se puede apreciar en las manifestaciones públicas realizadas por el Colectivo “Con mis hijos no te metas”, a propósito de la discusión en el Perú sobre la presencia del enfoque de género (la llamada ‘ideología de género’) en el Currículo Educativo Nacional.

ba reflexivamente participar políticamente desde su compromiso cristiano a través de una ‘misión integral’ —este fue el sector que apoyó a Fujimori al inicio de su carrera política—; b) a partir de 1992, luego de autogolpe de Estado de Fujimori y de la crisis al interior del CONEP, se inicia la participación política de los nuevos ‘evangélicos políticos’, influenciados por un pensamiento neopentecostal y con una visión opuesta a los que participaron con Fujimori en 1990; c) a partir de 2006, luego del fracaso de la candidatura confesional de Humberto Lay, se empodera dentro del movimiento neopentecostal un sector fuertemente influenciado por la nueva derecha evangélica norteamericana —que es la que ha apoyado fervientemente la candidatura de Donald Trump—, con una ‘agenda moral’ como ‘agenda política’, y que ha repercutido de alguna manera en un gran sector del movimiento evangélico peruano, pero que no llega a representarlo políticamente (y menos aún, religiosamente).

2.2.4. Análisis de la participación político partidaria de los evangélicos en el Perú

Quisiéramos comenzar nuestro análisis con cinco constataciones generales sobre el caso peruano, que acabamos de reseñar:

1. La participación político-partidaria de los líderes y pastores evangélicos se ha dado a título personal, sin la intervención (formal) de sus iglesias o denominaciones, por más que muchos de sus candidatos hayan hecho campaña política dentro de sus templos y enarbolado su confesionalidad religiosa evangélica como el único argumento electoral.
2. Más que una participación ‘política’ vemos, sobre todo, una participación ‘electoral’. Por eso, no existe un partido político evangélico y menos, una doctrina que lo sustente. A pesar de algunos intentos, y escasos textos, no han podido forjar un Pensamiento Social Evangélico (PSE) que guie doctrinariamente su participación política; por eso también vemos a ‘representantes’ evangélicos dentro de todo tipo de partidos políticos. Además, pasadas las elecciones, desaparecen los evangélicos del mundo de la política.
3. Más que ‘políticos evangélicos’—ciudadanos creyentes, que quieren llevar su fe a la práctica política a través de la militancia partidaria sustentada en sus principios cristianos—, vemos, sobre todo, ‘evangélicos políticos’ —creyentes que buscan aprovechar su popularidad religiosa para incursionar en cualquier partido político que los acepte—. Tienen una visión ‘capillista’

y solo buscan el interés personal o congregacional, pero no el bien común de todos los ciudadanos.

4. No existe un voto confesional evangélico, cual ‘voto cautivo’, ni un partido confesional evangélico estructurado (y menos aún, que sea representativo de la comunidad evangélica nacional).
5. El partido político Cambio 90, que llevó a la Presidencia de la República a Alberto Fujimori, no ganó las elecciones generales con el voto evangélico ni por el voto evangélico.

A partir de estas cinco constataciones, fruto de la revisión histórica de la participación política de los evangélicos en el Perú, quisiéramos detenernos solo en las dos últimas, pues las tres anteriores no necesitan mayor sustento. Comenzaremos por la participación electoral de los evangélicos en 1990, ya que es un tema más puntual e histórico; y después, abordaremos el controvertido tema del (supuesto) ‘voto confesional’ y lo que acontece en otros países de la región.

2.2.4.1. *El triunfo de Fujimori y la verdadera participación evangélica*

Como sabemos, las elecciones generales de 1990 en el Perú fueron relevantes y novedosas en muchos sentidos. En primer lugar, porque nos encontrábamos en una nefasta situación económica, política y social —aparte de la amenaza galopante del terrorismo del Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru—, luego de uno de los peores gobiernos de nuestra historia, con Alan García. En segundo lugar, porque los resultados de dichas elecciones se salieron de cualquier libreto imaginado; un absoluto desconocido, como el ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ganaba las elecciones presidenciales, se convertía en el primer *outsider* presidencial y ponía de manifiesto el desgaste de las instituciones políticas en el país y del hartazgo del pueblo peruano. Y, en tercer lugar, porque por primera vez entran en el escenario social unos grupos religiosos, hasta ese momento marginales o anónimos, llamados ‘evangelistas’ [sic].

Ciertamente se ha escrito mucho acerca del ‘Tsunami Fujimori’, tratando de explicar las razones de esta inusitada victoria electoral; incluso, se les ha atribuido este éxito a los grupos evangélicos. En verdad, se ha creado todo un mito urbano respecto a la participación evangélica en el triunfo del ‘hermano Fujimori’, alimentado por la ignorancia generalizada acerca del movimiento evangélico peruano y por el interés de algunos de sus líderes en querer pre-

sentarlos como agrupaciones importantes socialmente, tan importantes que hasta son capaces de colocar presidentes de la República. Si esto fuera cierto, ya hubieran colocado a otros presidentes más, pero la verdadera trayectoria política de los evangélicos desmiente cualquier mito en ese sentido. En las siguientes líneas, complementando los acápites anteriores, nos dedicaremos brevemente a ubicar la participación político-partidaria de los evangélicos en su real dimensión.

En el año 2000, el sociólogo e historiador evangélico Tomás Gutiérrez escribió un sugerente libro: *El 'hermano' Fujimori*¹⁸⁹, en el cual plantea como tesis principal: "que la clave del triunfo de Fujimori no fue otra que la participación de los evangélicos, quienes, desde sus Iglesias y organizaciones, y a partir del compromiso de sus líderes, consiguieron facilitarle el acceso al corazón del pueblo peruano, tocando puerta por puerta, llevándole el mensaje de cambio y salvación que este necesitaba"¹⁹⁰. Esta tesis la va a sustentar a lo largo de todo el libro con datos y testimonios muy valiosos de aquellos que vivieron desde dentro esos momentos; sin embargo, quisiéramos exponer tres observaciones a esta tesis, que nos permiten cuestionar sustancialmente el 'mito del voto evangélico' en la campaña del 'hermano Fujimori':

1. En primer lugar, tal como narra detalladamente Gutiérrez, es cierto que los inicios de la campaña fujimorista se forjaron en las Iglesias Evangélicas, sobre todo en las denominaciones Bautistas, ya que Alberto Fujimori era social y políticamente un ilustre desconocido y no tenía ni recursos económicos ni locales partidarios en provincias. Y ese apoyo evangélico fue fundamental para poder recorrer el interior del país y fundar sus bases partidarias al socaire de este 'león dormido' (como le gustaba decir a Fujimori), que eran los evangélicos. Pero de ahí a inferir que gracias a los evangélicos Fujimori ganó el proceso electoral de 1990 hay un trecho bastante grande, sin un sustento fáctico que lo respalde. Es más, ni siquiera podríamos afirmar que Fujimori ganó CON el voto evangélico (ya que no todos los evangélicos votaron por él) y menos aún, afirmar que ganó POR el voto evangélico, ya que en ese momento los evangélicos no llegaban ni al 5% de la población votante, y Fujimori obtuvo en la primera vuelta electoral el 29,1% de los votos. Es decir, si todos los evangélicos hubieran votado por Fujimori (cosa que no sucedió) solo representarían la sexta parte de los

189 GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. *El 'hermano' Fujimori*. Lima: Ediciones AHP, 2000, 201 pp.

190 Ídem., pág. 58.

votos obtenidos por él en la primera vuelta. Además, en la segunda vuelta electoral, Fujimori obtuvo casi el doble de votos, el 56%, lo que demostraría que otros factores entraron en juego en su abrumador triunfo electoral y no solo el evangélico. Darío López, en un interesante artículo que desmenuza la votación evangélica de 1990, comprueba que los evangélicos que votaron por Fujimori no fueron ni la quinta parte de la votación potencial del movimiento evangélico peruano; además, demuestra que, de los votos preferenciales obtenidos por Cambio 90, solo al 8,3% correspondían a los senadores evangélicos y el 12,2%, a los diputados evangélicos¹⁹¹. En conclusión, si bien es cierto que fue fundamental la participación de los líderes evangélicos en los inicios de la campaña electoral de Fujimori, no podemos afirmar que, gracias a este apoyo, o al voto evangélico, ganó las elecciones. Como bien afirma el sociólogo evangélico Gerson Julcarima, “las redes evangélicas no fueron las únicas que tejieron el movimiento Cambio 90 y posibilitaron la vinculación de Fujimori con las masas [...] Cambio 90 representó más bien, un conglomerado bastante heterogéneo de fuerzas sociales, en donde los evangélicos eran tan solo una minoría”¹⁹².

2. En segundo lugar, la participación evangélica en la campaña electoral de Fujimori no fue una decisión consensuada por todas las denominaciones evangélicas —eso es muy difícil de conseguir en el mundo evangélico y más aún en el ámbito político—. Como bien menciona Gutiérrez: “No son la totalidad de iglesias evangélicas las que apoyan el movimiento liderado por Fujimori, ni tampoco las iglesias como instituciones”. Y más adelante agrega: “este apoyo no fue un acuerdo de las Iglesias en general en tanto instituciones, no hubo un compromiso oficial de la comunidad evangélica de apoyar a Fujimori, pero sí de sus líderes más reconocidos, quienes llevaron la voz a otros hermanos y comunidades evangélicas”¹⁹³. Es más, el mismo Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), que representaba en ese momento a la dos terceras partes de los evangélicos del país, unos días antes de la elección del 8 de abril de 1990, emitió un comunicado oficial en el que indicaba que “...como CONEP, no apoyamos ni apoyaremos ninguna opción política, a fin de mantener nuestra independencia institucional con todo partido y movimiento político, puntualizando que cualquier pretensión de irrogarse [sic] representación eclesial o evangélica, no cuenta

191 Cfr. LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. “Evangelicals and politics in Fujimori’s Perú”. En: FRESTON, Paul. Óp. cit., 2008, págs. 131-161.

192 JULCARIMA ÁLVAREZ, Gerson. Óp. cit., pág. 398.

193 GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. Óp. cit., págs. 77 y 96.

con nuestro aval". Asimismo, debemos recordar que cuando Fujimori inició su campaña electoral, hubo algunas denominaciones evangélicas que no lo recibieron. Incluso, en el Congreso Nacional Bautista de noviembre de 1989, no le permitieron ingresar al templo a exponer sus ideas; algo parecido sucedió en la Alianza Cristiana y Misionera, y en un grupo importante de otras denominaciones que simplemente no estaban de acuerdo con que los evangélicos participen en política. Es decir, ni siquiera podríamos afirmar que tuvo el respaldo de 'todos' los evangélicos, sino de algunos (o muchos) líderes evangélicos que le hicieron el trabajo de base; sobre todo, al comienzo de su campaña. Tal como concluye Darío López "no existen evidencias razonables para argumentar que el voto de los evangélicos fue 'masivo', 'decisivo', o 'determinante', para la elección de Fujimori como Presidente"¹⁹⁴.

3. En tercer y último lugar, el autor menciona que gracias a su campaña 'puerta por puerta' se llevó a Fujimori al corazón del pueblo peruano. Pero en realidad, la metodología de trabajo sistemático de ir puerta por puerta no es una estrategia extendida dentro de las iglesias evangélicas —salvo que estén en campañas evangelísticas, que son muy puntuales y focalizadas—, sino de los mormones y de los testigos de Jehová. Entonces no podemos afirmar que gracias a ese trabajo político 'puerta por puerta', que ni siquiera lo hacen los evangélicos para evangelizar, llegaron a todo el pueblo peruano¹⁹⁵. Pero, en el hipotético y negado caso de que eso haya sucedido, es decir, que los hermanos evangélicos hayan hecho campaña 'puerta por puerta' en favor de Fujimori, se nos hace difícil creer que, porque unas personas de otra confesión religiosa entregan propaganda política de un candidato ignoto, el pueblo peruano iba a votar por este. ¿Qué credibilidad o poder de convencimiento puede tener un desconocido que entrega el folleto de un candidato más desconocido aún? Si bien es cierto que algunos grupos evangélicos repartieron propaganda política de Fujimori, no es muy creíble que ese solo hecho haya decidido el voto popular; finalmente, no eran los únicos candidatos que hacían propaganda política —y más costosas que la de Fujimori—.

194 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. Óp. cit., 2004, pág. 29.

195 Además, debemos recordar que, en esas épocas, justamente para evitar que mormones y testigos tocaran la puerta a los católicos (que eran el 90% de peruanos) con el *Libro de Mormón* o la revista *Atalaya*, la Iglesia Católica promocionó unos carteles que decían: "Este hogar es católico, no aceptamos propaganda de ninguna secta religiosa...".

En resumen, mucho se ha escrito sobre el inusitado ‘Tsunami Fujimori’, que sorprendió a propios y extraños; pero, la inédita participación de los evangélicos en el partido fujimorista no nos tiene que llevar, necesariamente, a la conclusión de que esa fue la única —o la más importante— variable en el triunfo de Fujimori en 1990. Como bien concluye Julcarima: “el volumen del voto evangélico que habría cosechado [Cambio 90], débilmente explicaría la llegada de sus ‘hermanos’ al Congreso y —lógicamente— para nada explicaría la llegada de Fujimori al poder”¹⁹⁶.

Antes de pasar a nuestro siguiente punto sobre ‘el voto confesional evangélico’, quisiéramos tratar brevemente un tema que ha pasado desapercibido en los anales de la participación religiosa de las elecciones de 1990. Si bien el protagonismo durante la primera vuelta electoral fue de los evangélicos, durante la segunda vuelta este recayó, indiscutiblemente, en la Iglesia Católica. Ciertamente estos comicios sirvieron para confirmar que, así como no existe un ‘voto confesional evangélico’, tampoco hay un ‘voto confesional católico’.

Luego de la primera vuelta electoral, y del ingreso de un número importante e inédito de evangélicos al Parlamento (catorce diputados y cuatro senadores), una parte de la derecha peruana —representada por el candidato opositor a Fujimori, Mario Vargas Llosa— no tuvo mejor idea que intentar una ‘guerra religiosa’ entre católicos y evangélicos, con la intención de que el pueblo peruano, mayoritariamente católico, apoye la candidatura de Vargas Llosa. Estos inescrupulosos estrategas políticos no tuvieron ningún reparo en redactar cartas y comunicados apócrifos, de supuestos pastores evangélicos, que proclamaban una ‘guerra santa contra la Iglesia Católica’. Estas cartas, burdamente elaboradas, se repartían debajo de las puertas de parroquias y templos católicos para azuzar la confrontación. De hecho, lograron que buena parte de la jerarquía católica se sumara a esta campaña contra la ‘amenaza evangélica’.

Si bien circularon varias de esas cartas falsas, una de las que más causó revuelo fue la de Eduardo Veramendy Stoll, un supuesto pastor evangélico; para comenzar, no existía en el Perú ningún pastor con ese nombre. Aparte, el texto tenía tantos errores de contenido que fácilmente se podía concluir que no había sido escrito por un evangélico. Pondremos solo algunos extractos (en *cursiva*) y luego el comentario respectivo:

- a) *...del mensaje de salvación que enviará a nuestra Patria Dios Jehová. Esa no es una redacción evangélica, normalmente no se dice ‘Dios Jehová’*

196 JULCARIMA ÁLVAREZ, Gerson. Óp. cit., pág. 401.

en las comunidades evangélicas; además los evangélicos prefieren hablar de Yahvé y no de Jehová (salvo que estén leyendo algún texto bíblico que menciona literalmente el nombre de Jehová).

- b) *...el hermano pentecostés ingeniero Alberto Fujimori*. Un evangélico jamás diría ‘hermano pentecostés’, sino ‘hermano pentecostal’.
- c) *Cuando leemos I Pedro 21, alcanzamos a entender al discípulo cuando dice ‘honrad al Rey’*. Es muy difícil que un pastor evangélico no sepa citar un texto bíblico (la primera carta de Pedro no tiene 21 capítulos), y menos aún que se equivoque al citarlo, porque dicha cita recién aparece en el I Pedro 2,17.
- e) *La Iglesia Católica [...] alejando a Jesús como verdadero interdialogante entre el hombre y Jehová*. Esta tampoco es una redacción evangélica y no usarían el término ‘interdialogante’, sino ‘mediador’, como dice I Timoteo 2,5 “Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre”.
- f) *...pues este sistema con esta Iglesia cataclísmica, calvinista y preluterana...* Sobran las palabras para comentar tremendo disparate.
- g) *La senda ancha del FREDEMO y su representante, el agnóstico Vargas Llosa de Lusbel*. Muy rara vez se utiliza el término ‘Lusbel’ en un discurso evangélico; además, se escribiría con ‘z’ y no con ‘s’, Luzbel; en cambio, sí se usa el término ‘Lucifer’ o simplemente Diablo o Satanás.
- h) *...imponiendo a través de la presidencia de Alberto Fujimori nuestras religiones renovadas...* Un evangélico no se refiere a su fe, o al cristianismo en general, como una ‘religión’. Basándose, sobre todo, en la teología de Karl Barth, siempre argumentan que ellos no son una ‘religión’, ya que entienden la ‘religión’ como un constructo meramente humano y el esfuerzo del hombre para llegar a Dios; en cambio, el cristianismo es todo lo contrario, es la acción de Dios para llegar a los hombres y darles la salvación mediante su hijo Jesucristo.

Como se puede apreciar, hay tantos errores que cualquier teólogo medianamente instruido se hubiera dado cuenta de que esta carta era una farsa. Pero el mayor error —imperdonable— que pudo tener esta supuesta carta evangélica, y otras más que circularon por ahí, es que citaban los textos bíblicos al estilo católico (por ejemplo, I Pd 2,1), es decir, con una coma después del capítulo; mientras que los evangélicos utilizan los dos puntos (I Pd 2:1). Con ello resultaba absolutamente demostrada la factura católica de estas cartas pseudoevangélicas.

Quedaba claro que el tema no era religioso, sino eminentemente político. Pero algunos miembros de la Iglesia Católica lanzaron campañas abiertas contra Fujimori, argumentando razones religiosas. Lo más paradójico de este asunto es que Fujimori sí era católico, mientras que el candidato que estaban apoyando, Mario Vargas Llosa, era un confeso agnóstico. Algunos obispos se dieron cuenta de esta jugada y se pronunciaron en contra de Vargas Llosa, con lo cual se formaron dos frentes dentro del episcopado peruano: unos a favor y otros en contra de Fujimori. Pero en verdad, todo el país se dividió en cuestión de semanas: católicos contra evangélicos, ricos contra pobres, los de derecha contra los de izquierda, los de arriba contra los de abajo, etcétera; de todo ello, el factor menos decisivo fue el religioso. En efecto, estas divisiones mencionadas ya existían en el país y solo se pusieron de manifiesto¹⁹⁷.

Si bien los obispos reaccionaron frente a lo que ellos creían que era una terrible amenaza contra la Iglesia Católica y defendieron sus fueros, lo cierto es que esto devino —aunque no haya sido su intención— en un intento de manipulación electoral, invocando razones religiosas. Los católicos fueron devotamente a las procesiones improvisadas; asistieron como siempre a su misa dominical, escucharon los comunicados oficiales de sus pastores y hasta tuvieron que soportar algunos sermones politizados que pululaban en esos días. Pero al final, mayoritariamente, los peruanos (católicos) votaron por Fujimori; salomónicamente habían separado la religión de la política. Recordemos que Fujimori obtuvo una holgada mayoría en la segunda vuelta electoral, con el 56% de los votos, 20 puntos por encima de Vargas Llosa.

La enseñanza que nos deja este episodio de nuestra historia es que no existe un ‘voto confesional católico’, ya que los votantes (católicos) supieron separar, madura y respetuosamente, sus adhesiones religiosas de sus opciones políticas. Parece que, hasta el momento, todos aprendieron la lección porque nunca más se ha dado una situación similar en el país.

197 La jerarquía católica redactó sendos comunicados que se leyeron en las misas, promovió procesiones religiosas, especialmente la Procesión del Señor de los Milagros en mayo —tradicionalmente dicha procesión sale a la calle solo en octubre— y se enarboló el lema: “Perú, país católico”. Incluso, el Arzobispo de Lima de ese entonces, Monseñor Augusto Vargas Alzamora, visitó a Vargas Llosa, escondido en una camioneta, para pedirle que no se retirara de la contienda electoral, en salvaguarda de la religiosidad del pueblo peruano.

2.2.4.2. *¿Existe un voto confesional evangélico?*

Metodológicamente, podemos dividir esta pregunta en dos partes —bajo el enfoque de las ‘teorías del mercado’—: una desde la perspectiva de la oferta y otra desde la perspectiva de la demanda religiosa. La primera alude a la existencia y viabilidad de ‘partidos confesionales evangélicos’ y la segunda, al ‘voto confesional evangélico’. Se pueden crear muchos partidos evangélicos (oferta), pero la pregunta central es: ¿existe un público creyente que está dispuesto a votar por candidatos o partidos evangélicos, solo por el hecho de ser evangélicos? (demanda). Es decir, ¿se puede afirmar que los partidos confesionales evangélicos tienen un ‘público cautivo’ que vota por ellos incondicionalmente por razones religiosas? O, en esa misma línea: ¿los candidatos evangélicos tienen asegurado el voto de sus ‘hermanos’, solamente por pertenecer a su misma confesión religiosa? Nuestra respuesta adelantada es que en la actualidad no existe un partido confesional evangélico ni un voto confesional evangélico, como veremos a continuación.

Si analizamos los intentos evangélicos por conformar alguna opción político-partidaria en el Perú, veremos que durante la década de 1980 hubo intentos de crear partidos políticos propios, más allá de candidaturas particulares dentro de los partidos convencionales. “La participación individual de los líderes evangélicos no satisfizo a los movimientos cristianos, cuyas plataformas habían sido ampliadas al terreno social, económico y político. Por esa razón deciden agruparse en el escenario político con sus propias fuerzas y defendiendo sus propias ideas”¹⁹⁸. Fruto de este intento tenemos el Movimiento Frente Evangélico (FE), la Asociación Movimiento de Acción Renovadora (AMAR) y la Unión Renovadora del Perú (UREP). Como era de esperar, ninguno de ellos logró consolidarse como movimiento o partido político.

A partir de los años noventa, y luego del entusiasmo que despertó el ingreso de 18 congresistas en las listas de Fujimori —y la pronta decepción, luego del autogolpe de Estado de 1992, con la expulsión de sus ex socios evangélicos—, se genera una psicosis desmedida por formar movimientos políticos evangélicos o de clara inspiración evangélica. Así tenemos diferentes grupos que pasaron absolutamente desapercibidos en la escena política peruana: Movimiento Presencia Cristiana, Libertad en Democracia Real (LÍDER), Fraternidad Nacional, Movimiento de Integración para el desarrollo (MIDE), Movimiento Nueva Imagen, Movimiento Cristiano en Acción, Movimiento Opción 2000,

198 GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. *Óp. cit.*, 2015, pág. 289.

Movimiento Solidario, Movimiento Independiente Vida, Unidad Democrática Nacional, Unidad Cristiana del Perú, Movimiento Perú para Cristo, Movimiento Ama tu Prójimo, etcétera. Ninguno de ellos, si es que en verdad existieron más allá del papel, tuvo la más mínima repercusión en la política peruana.

Para las elecciones generales del año 2000 se produce una mayor atomización de los evangélicos para postular de manera independiente al Congreso de la República. De hecho, de toda esta gran maraña de movimientos surgidos en la década de 1990, solo tres de ellos lograron organizarse para la recolección de las firmas necesarias para su inscripción; por supuesto, ninguno las consiguió. Ciertamente, “la experiencia de la década del noventa indica que ninguno de los partidos evangélicos que emergieron en ese período tuvo una incidencia política de trascendencia nacional. Parte del problema estuvo en su carácter temporal, ya que mayormente surgieron o hicieron vida política meses antes de las elecciones, para luego desaparecer o permanecer en el anonimato, esperando una nueva coyuntura electoral”¹⁹⁹.

Para las elecciones de 2001 —luego de la huida de Fujimori del país—, el pastor Humberto Lay, presidente de la Iglesia Bíblica Emmanuel y de la Fraternidad Internacional de Pastores Cristianos (FIPAC), forma el Movimiento Restauración Nacional. “Bajo la perspectiva de restaurar los valores morales de la nación, el Pastor Lay convoca a un grupo de Pastores representativos, y a un grupo de profesionales capacitados en el campo político para recolectar firmas y postular a las elecciones del 2001”²⁰⁰. Ciertamente, hasta ese momento, era el esfuerzo más serio de conformar un movimiento, lo más parecido a un ‘partido político evangélico’. Pero tampoco consiguió su inscripción en el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) por falta de firmas. Al ver que solo consiguieron 117 000 firmas, insuficientes para una inscripción, colocaron a dos de sus mejores cuadros en otro partido político, al que consiguieron aliarse a último momento, pero tampoco fueron elegidos.

Quizá estos esfuerzos frustrados de formar movimientos o partidos políticos (y luego inscribirlos formalmente) durante esos años indicaba claramente que la pesca política en aguas evangélicas no era tan fácil como ellos creían. Tal vez porque, a pesar de ser líderes del movimiento evangélico (en un mar de más de 100 denominaciones), no se dieron cuenta de que las aguas evangélicas siempre fueron tan movidas como dispersas, tan anchas como ajenas. Recién en 2006, el pastor Humberto Lay logró consolidar una candidatura

199 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. Óp. cit., pág. 65.

200 GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. Óp. cit., pág. 351.

presidencial dentro de lo que podríamos llamar un ‘partido confesional evangélico’ —aunque Lay siempre lo negó; decía que se trataba de un partido de ‘inspiración evangélica’—. Al final, no consiguió que la comunidad evangélica votara por él, menos aún, los no evangélicos²⁰¹.

Como podemos ver, en el Perú no ha sido fácil conformar partidos evangélicos, mucho menos, recibir un apoyo masivo de sus correligionarios. Esto corrobora la caída del mito evangélico fujimorista, ya que, si los evangélicos hubieran sido los verdaderos artífices del triunfo de Fujimori en 1990, lo hubieran podido conseguir nuevamente, ahora con más experiencia y feligresía; pero vemos que ni siquiera podían inscribir sus partidos y menos, conseguir que sus ‘hermanos’ votaran por ellos. Esto nos lleva, justamente, a preguntarnos acerca de la existencia o no de un ‘voto confesional evangélico’.

Como ya hemos indicado, ni siquiera en la etapa de mayor apoyo evangélico a Fujimori (1989-1992) se logró un respaldo unánime a su candidatura y su gestión; menos aún, en los años siguientes. Recordemos que en 1990 postularon cincuenta evangélicos en las listas fujimoristas y que los cuatro senadores y catorce diputados elegidos jugaron un papel más que marginal en los años democráticos de Fujimori (hasta el autogolpe del 5 de abril de 1992); incluso su vicepresidente, Carlos García García, no tuvo ninguna injerencia real en el gobierno. Luego, en el llamado Congreso Constituyente Democrático (CCD), de 1992-1995, se redujo la participación evangélica a solo cinco congresistas: Gilberto Siura, Gamaliel Barreto —los dos únicos reelectos del Congreso anterior—, Pedro Vílchez, Guillermo Ysisola y Tito Chávez. En las elecciones generales de 1995 postularon 58 evangélicos en diez partidos políticos diferentes y también fueron elegidos solamente cinco congresistas: Siura, Vílchez,

201 El mismo pastor Lay contaba que en su campaña hacia la presidencia en 2006, sus asesores políticos le recomendaron que se presente como el ‘arquitecto Lay’, y ya no como el ‘pastor Lay’, tal como era conocido. La estrategia era llegar al electorado no evangélico, ya que el 12% de evangélicos (que, supuestamente, ya tenía asegurado) no le era suficiente para ganar las elecciones. Luego de unos meses de esta estrategia, el mismo candidato decidió volver a hacer campaña como ‘pastor Lay’, ya que al ‘arquitecto Lay’ nadie lo conocía. Al final, ni siquiera los evangélicos votaron por él, ya que alcanzó solo el 4% de los votos. El pastor pensó equivocadamente que ya tenía al electorado evangélico de su lado y sus asesores pensaron, también erróneamente, que su imagen política era lo suficiente fuerte para ponerse otro ‘sombbrero’ que no fuera el de ‘pastor evangélico’, para ampliar su llegada. El pastor Lay se pudo dar cuenta prontamente del error de sus asesores, pero del suyo, solo se dio cuenta al día siguiente de las elecciones. La enseñanza que nos deja el ejemplo del pastor Lay es que, hasta ahora, no hay ‘políticos evangélicos’, sino ‘evangélicos políticos’ —que dependen enteramente de sus feligresías—; es decir, que sin el ‘sombbrero de pastor’ no se es nadie políticamente.

Barreto (reelectos) y Alejandro Abanto y Miguel Quicaña. En el año 2000 postularon 35 candidatos evangélicos en nueve partidos diferentes y solo fue elegido un congresista evangélico fujimorista: el pastor Bautista Pedro Vílchez. Y en las nuevas elecciones de 2001, luego de la caída de Fujimori, se reduce el número de candidatos evangélicos a 28 en nueve partidos políticos; y solo fue elegido uno, el pastor Walter Alejos del partido Perú Posible, que ganó las elecciones. Como podemos comprobar, el voto evangélico no se manifestó proporcionalmente en ninguno de esos procesos electorales, ya que los candidatos evangélicos jamás pudieron lograr que su comunidad votara por ellos; solo salieron elegidos unos cuantos congresistas, que no guardaban relación con el porcentaje de población evangélica en el país. Además, es necesario indicar que los congresistas evangélicos elegidos pertenecían a los partidos ganadores; es decir que solo con el voto evangélico no hubieran sido elegidos.

Ciertamente, las elecciones del año 2000 y de 2001 fueron funestas para la representación evangélica en el Congreso, fundamentalmente, por la pésima *performance* y la terrible secuela que dejaron los congresistas evangélicos fujimoristas durante los diez años anteriores. Como indicamos, en el año 2000 los evangélicos obtuvieron un solo congresista electo y en 2001 repitieron la cifra —después de haber logrado 18 congresistas en 1990 y cinco congresistas en 1995—. Como bien indica Darío López: “Los congresistas evangélicos que apoyaron a Fujimori llegaron a la gestión pública sin programa propio y de manera improvisada; fueron unos novatos en este campo, pues no tenían trayectoria, y adoptaron rápidamente los vicios propios de la vieja clase política, y no vacilaron en justificar ‘teológicamente’ su incondicional defensa de las acciones inconstitucionales del régimen. La mayoría de ellos, sin embargo, pasó desapercibido, o se trataba de personajes decorativos y anecdóticos en el escenario político nacional”²⁰². Pero lo más curioso del caso es que en menos de un año los evangélicos cambiaron hasta sus preferencias electorales. En el año 2000, por ejemplo, el pastor Vílchez obtuvo 23 825 votos, mientras que, al año siguiente, solo 2486. Asimismo, Gilberto Siura, que durante diez años fue congresista fujimorista —y connotado cómplice de los excesos de la dictadura—, en el año 2000 obtuvo 15 852 votos —aunque no salió elegido—, mientras que en 2001 consiguió solo 757 votos. En cambio, el pastor Walter Alejos, el único evangélico elegido en 2001, pues postuló por el partido ganador en esas elecciones, obtuvo 18 163 votos²⁰³.

202 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. Óp. cit., pág. 54.

203 Cfr. GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. Óp. cit., 2009, págs. 146 y 147; y GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. Óp. cit., 2015, págs. 335, 348, 350 y 352.

Para ese entonces los evangélicos ya alcanzaban, por lo menos, el 10% de la población peruana; y si hubiese existido un voto confesional evangélico, hubieran podido colocar un número importante de congresistas —no solo uno, como sucedió en el año 2000 y en 2001—. Ello confirma la subrepresentación política de la comunidad evangélica en el Perú y la gran atomización de los evangélicos en el ámbito político. Incluso, en la fase final de la dictadura fujimontesinista, y ante la pretensión de una tercera reelección, el voto evangélico estuvo totalmente dividido (al igual que el voto de los peruanos), y hubo fuertes pronunciamientos en contra de la perpetuación en el poder de Fujimori por parte del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) y del Movimiento Evangélico por la Democracia (MED). Asimismo, otros pastores y líderes evangélicos mostraron su abierto aval a la continuidad de la dictadura fujimorista. Como vemos, en la etapa de mayor participación de líderes evangélicos en los años noventa tampoco se vio un bloque monolítico de opción política en el movimiento evangélico nacional ni nada que se le parezca.

En este sentido, López, luego de afirmar que “la conclusión obvia es que no todos los electores evangélicos apoyaron con su voto la candidatura de Cambio 90”, constata que tampoco hubo este apoyo masivo en los procesos electorales posteriores: “a la luz de la información de los procesos electorales de 1992, 1995 y 2000, un dato parece ser bastante claro: *los propios electores evangélicos no votaron por ellos*. [...] No se debe olvidar que al interior de las iglesias evangélicas no existe un patrón político uniforme ni una misma tendencia electoral; más bien lo que existe es una pluralidad en este campo”²⁰⁴. Tomás Gutiérrez va más allá y afirma que: “las experiencias de 1990, 1995, 2000 y 2001 son traumáticas para los candidatos evangélicos y para la comunidad cristiana, porque se aprecian grupos incoherentes en ideas y en debates, y porque en nada contribuyeron a la gobernabilidad del país y al progreso del mismo”²⁰⁵.

Pero las elecciones que marcaron un verdadero hito en la historia de la participación política —o si se quiere, electoral— de los evangélicos en el Perú son las de 2006. Por primera vez en la historia del país se presentaron 120 candidatos evangélicos en trece agrupaciones políticas diferentes; y, sobre todo, por primera vez se presentaba un movimiento que podía ser descrito como un ‘partido confesional evangélico’ —o de ‘inspiración evangélica’—, con candidato presidencial evangélico propio, el pastor Humberto Lay, que quedó en sexto lugar. Como hemos indicado, este candidato evangélico ob-

204 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. Óp. cit., págs. 66 y 74; el resaltado es del autor.

205 GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. Óp. cit., 2009, pág. 147.

tuvo solo el 4% de los votos, mientras que la población evangélica era, por lo menos, el 12% —el Censo de 2007 arrojaba una población evangélica del 12,5%—, con lo que quedaba confirmado que ni siquiera los evangélicos votaron por él²⁰⁶. Además, hay que indicar que su candidatura no fue un hecho improvisado o repentino como en años anteriores, sino que los evangélicos, con mucha anticipación, sobre todo los de línea carismática o neopentecostal, fijaron las bases del nuevo movimiento Restauración Nacional e hicieron grandes campañas y mítines políticos al estilo de las masivas manifestaciones que los evangélicos acostumbran a realizar en sus actividades evangelísticas, que convocan a feligreses de todas las denominaciones. Pero ni siquiera eso les fue suficiente para aglutinar los votos de la comunidad evangélica.

Definitivamente, el año 2006 fue el último intento serio —hasta ahora— de presentar un ‘partido evangélico’ y una candidatura presidencial evangélica; en este sentido, podemos afirmar que el pastor Lay ha sido el político evangélico más conocido y el que más lejos ha llegado dentro de la política peruana. Pero en las elecciones de 2011, se presentó solo para congresista y obtuvo una curul, —llegó a presidir casi todo su período la Comisión de Ética del Congreso—. Ya en 2016 declinó su postulación al Congreso a último momento, debido a problemas internos en la coalición política en la que se presentaba. Para el período gubernamental y legislativo 2016-2021 no existe ninguna figura relevante dentro del movimiento evangélico y los pocos congresistas evangélicos que están dentro de las diferentes bancadas ni siquiera sobresalen como evangélicos —salvo el pastor Julio Rosas con su bandera de lucha en contra de la llamada ‘ideología de género’ y la ‘unión civil’ para personas del mismo sexo—. En suma, luego del momento políticamente más expectante de 2006, los evangélicos se han mantenido en sus acostumbradas y escasas representaciones políticas, que no guardan relación con su creciente feligresía. El potencial electoral que actualmente tienen (entre el 15% y 18% de la población peruana) no ha sido aprovechado por ningún candidato, evangélico o no evangélico, en gran parte por la atomización organizativa que tienen los evangélicos en el Perú —no solo en el ámbito político— y por el personalismo exagerado —casi mesiánico, a veces— de sus líderes, que confirma lo que nosotros hemos denominado el ‘ADN atomizador’ de las comunidades evangélicas —algunos, más generosos, lo llamarían ‘pluralismo evangélico’—.

206 Cfr. PÉREZ GUADALUPE, José Luis. “Humberto Lay: ¿Éxito o fracaso?”. En: *Revista Testimonio* n° 85. Lima, Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), 2006.

Esto demuestra que no se debe caer en el error —ni los políticos clientelistas ni los mismos evangélicos— de pensar que, al incluir forzosamente a un par de pastores evangélicos en las listas parlamentarias, ya se tiene asegurado el voto de toda la comunidad evangélica²⁰⁷. Como concluye muy bien el pastor Darío López “los líderes políticos no parecen haberse dado cuenta de que los evangélicos constituyen un fenómeno social ambiguo y multifacético, y que los miembros de estas iglesias tienen distintas preferencias electorales y diversas opciones políticas [...] Las decisiones de las jerarquías evangélicas, o de un líder religioso carismático, no son seguidas necesariamente por las bases, y dentro de la familia evangélica ni la opinión ni la conducta política es necesariamente homogénea, uniforme o impuesta mecánicamente de arriba hacia abajo”²⁰⁸.

Pero este fracaso del partido confesional evangélico y la constatación de que no todos los evangélicos votan necesariamente por partidos evangélicos no es una particularidad del caso peruano, sino que lo podemos ver también en otros países de la región. En Colombia, por ejemplo, William Beltrán es muy claro al afirmar que “No hay una correspondencia simple entre la lealtad de los pentecostales a un líder religioso carismático y el apoyo al mismo en las urnas. Por el contrario, los pentecostales son capaces de reevaluar su lealtad política cuando por alguna razón se sienten defraudados por sus líderes religiosos o cuando el desempeño de estos en el campo político no colma sus expectativas”. Y más adelante concluye: “Por lo tanto, no se puede observar a los evangélicos como ‘idiotas útiles’ que de forma pasiva reciben la orientación política de su líderes”²⁰⁹. En este mismo sentido se manifiesta Míguez Bonino al afirmar que “no siempre las opciones de los dirigentes, que son seguidas en el plano religioso, lo son también en el político”²¹⁰.

207 En este sentido, podemos afirmar que el pastor presbiteriano Pedro Arana, elegido miembro de la Asamblea Constituyente de 1978, con 8807 votos (el cuarto más votado del Partido Aprista), sin proponérselo, fue el primero en constatar que no existía un voto confesional evangélico, cuando con meridiana claridad respondió a un periodista que le preguntó si todos los evangélicos habían votado por él: “Por supuesto que no, si todos hubieran votado por mí, habría tenido más de 50 000 votos”. ARANA QUIROZ, *Óp. cit.*, pág. 27. Y todas las elecciones posteriores han confirmado estas sabias y sencillas palabras del pastor Arana, ya que ninguna postulación ha logrado unificar el voto evangélico; tampoco la del pastor Lay, el único evangélico que ha postulado a la Presidencia de la República.

208 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. *Óp. cit.*, pág. 127.

209 BELTRÁN CELY, William Mauricio. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013, pág. 367.

210 MÍGUEZ BONINO, José. *Óp. cit.*, pág. 68.

Un escenario parecido al peruano se presentó en Argentina, tanto en sus antecedentes e inicios, como en sus errores y fracasos. En su corta historia política podemos ver dos etapas claramente diferenciadas: la de los años ochenta, con el protagonismo de denominaciones más arraigadas como los bautistas o los Hermanos libres, que buscaban una mayor consciencia política dentro de los grupos cristianos para contribuir a cambiar el modo en que se concibe y valora al 'mundo'; y en la década de 1990, centrado en el (neo)pentecostalismo, cuyo proyecto fue fundar un Partido Confesional, que dio origen al Movimiento Cristiano Independiente (MCI), en 1991. Como se sabe, este intento, al igual que en el Perú, fue un fracaso rotundo, por lo que abandonaron esta idea mesiánica del partido confesional por otra opción estratégicamente más viable y más realista, como es la de las candidaturas individuales diversificadas en los distintos partidos políticos existentes. Pero la razón de este fracaso la resume muy bien Joaquín Algranti al afirmar que: "Esta es quizá la primera lección que se extrae de la escasa respuesta que logra el MCI en tres oportunidades: a la hora de votar pesa más la identidad peronista que la evangélica, y los sectores populares, aun reconociéndose como cristianos, eligen los candidatos del justicialismo [...] En definitiva, la fórmula de un partido cristiano fracasa". Y más adelante añade: "Jugar el juego de la democracia desde un partido confesional no implica que el movimiento evangélico pueda trasladar directamente su capital simbólico a la competencia por los recursos del Estado y los problemas del Gobierno"²¹¹. Por su parte, Hilario Wynarczyk trataba de explicar el fracaso de todos los proyectos políticos de los evangélicos argentinos indicando que "al creer que los votos de los evangélicos eran epifenómenos de la religión, incurrieron en cierta ingenuidad sociológica"²¹².

211 ALGRANTI, Joaquín M. *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: CICCUS, 2010, pág. 244.

212 WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM, 2009, pág. 199. Este mismo análisis del caso argentino lo podríamos aplicar al Perú, ya que se cometió el mismo error de pretender agrupar a todos los evangélicos en un solo partido confesional, como si la creencia religiosa determinara la opción política. Igual ha ocurrido en todos aquellos países en donde, confundiendo el templo con la calle, y a los creyentes con los ciudadanos, pretendieron llevar (o imponer) a sus feligreses un partido político como alternativa de gobierno. Además, en aquellos países en donde han podido, de alguna u otra manera, llegar al poder, esa experiencia no ha sido del todo satisfactoria (por no decir frustrante), tanto como partido político como confesión religiosa, justamente porque la yuxtaposición artificial y apresurada de estas dos instancias no ha conseguido aportar a ninguna de las dos. Además, ningún 'partido evangélico' ha logrado enarbolar un 'Pensamiento Social

Brasil es un caso particular, atípico en el continente, pues podemos encontrar, parcialmente, visos de un voto confesional, con posibilidades de endoso de la filiación religiosa a la opción política; incluso, con bancada parlamentaria confesional y partidos confesionales. Ciertamente, en Brasil es más fácil convertir la adhesión religiosa en decisión electoral porque se ha impuesto en muchas denominaciones el lema: ‘el hermano vota por el hermano’. Pero este endoso religioso-político también está atomizado; es decir, no existe un solo partido evangélico en Brasil, sino diversos partidos confesionales (regionales o nacionales) que son la extensión de algunas iglesias neopentecostales que han logrado un crecimiento numérico importante (como la Iglesia Universal del Reino de Dios). No obstante, ellos tampoco estuvieron exentos de una mala *performance* y un rápido desgaste político y religioso. Como bien afirma Paul Freston, al referirse a los primeros políticos evangélicos brasileños: “la imagen que la prensa presentó fue de un conservadurismo acentuado en los campos económicos, políticos y de costumbres, y de una falta de preparación para la vida pública [...] Sin embargo, más importante fue la fama que conquistaron de ‘vende votos’”. Si bien el autor indica que no eran los únicos políticos sin preparación y vendedores de votos, ciertamente, no era el ideal de imagen que los evangélicos querían obtener. Otro problema que surgió desde el inicio fue “la negativa de la masa de fieles de volcar sus votos en los candidatos oficiales”²¹³. Finalmente, en Brasil en las décadas de 1980 y 1990 hubo movimientos evangélicos pro-Collor, pro-Brizola, pro-Lula, etcétera, sin llegar a conformar un solo partido evangélico que agrupara, por lo menos, a toda la feligresía evangélica brasileña. Pero, aparte del mal desempeño de los primeros congresistas evangélicos y la dificultad para que los líderes religiosos obtengan un voto cautivo de sus feligreses, no hay que olvidar el problema de fondo, que es la gran atomización de las iglesias evangélicas —en eso, Brasil sí se parece a los demás países de la región—, que representan diferentes opciones, no solo pastorales, sino también políticas.

Ahora bien, si ni siquiera en la interpretación de la Biblia los evangélicos se pueden poner de acuerdo, menos lo van a hacer en la interpretación de

Evangélico’ elaborado como propuesta de gobierno —como sí sucedió en el catolicismo, por ejemplo—; sino únicamente algunos temas concretos centrados en la promoción de la vida y la familia, según su óptica, y un objetivo transversal —al menos en el discurso— que era ‘adecentar la política’ y, supuestamente, ‘moralizar la gestión pública’.

213 FRESTON, Paul. “Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo”. En: PADILLA, René (comp.). *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1991, págs. 24 y 26.

los ‘signos de los tiempos’ y en la determinación de temas en el ámbito de la vida pública, de la cual no tienen mayor experiencia. Inclusive, puede ser que concuerden en temas concretos —como la ‘libertad religiosa’, la ‘igualdad religiosa’, la llamada ‘agenda moral’, etcétera— y logren conseguir una unidad en dichas demandas de la mayoría de evangélicos, pero esa supuesta unidad, tan coyuntural como epidérmica, dejará de existir en cuanto se logre esa demanda. Un ejemplo claro es lo sucedido en Colombia en 1991, cuando se consiguió articular a todas las Iglesias Evangélicas en torno a las elecciones a la Asamblea Constituyente y presentar una coalición evangélica; sin embargo, inmediatamente después de la elección de sus representantes y obtenida la modificación constitucional, volvieron otra vez a su acostumbrada atomización pastoral y política. Como bien afirma Beltrán “el movimiento pentecostal reproduce en el campo político su fragmentación crónica, lo cual le impide constituirse en un frente político unificado. Así, el papel de los pentecostales en la política termina limitado a la constitución de grupos de presión en función de sus intereses y de sus principios morales”²¹⁴.

Podríamos concluir entonces que, tanto en los católicos como en los evangélicos, se presenta cada vez más una diferenciación entre su confesionalidad religiosa y su opción política, por más que muchos pastores pretendan usar su capital simbólico como trampolín electoral²¹⁵. Asimismo, podemos obser-

214 BELTRÁN CELY, William Mauricio. Óp. cit., 2013, pág. 26. Las elecciones para una nueva Constitución en 1991 en Colombia aceleraron el proceso de inserción política de los evangélicos y, al socaire del Consejo Evangélico de Colombia (CODECOL), permitió formar un gran frente político evangélico: Movimiento Unión Cristiana (MUC) que logró aglutinar a todos los grupos evangélicos —incluyendo al protestantismo histórico, el movimiento pentecostal, el pentecostalismo unitario y hasta los adventistas— en torno a un solo bloque con la intención de colocar el mayor número de representantes a la Asamblea Constituyente y conseguir las modificaciones constitucionales necesarias para un total reconocimiento de las iglesias evangélicas (derecho a la libertad religiosa y de culto) y acceder a los privilegios que el Estado le otorgaba a la Iglesia Católica. Como bien indica el autor “Así, la lucha por la libertad religiosa se constituyó en el único ideal capaz de imponerse sobre las disputas propias de los intereses personales de los líderes pentecostales, y es la única iniciativa electoral exitosa concertada entre las minorías religiosas” (pág. 309). Este evento inédito toma especial importancia porque hasta ese momento ningún sector social había considerado que los evangélicos podrían constituirse en una fuerza política. Pero, tal como era de esperar, “La unidad política de los protestantes no sobrevivió más allá de la Constituyente de 1991” (pág. 316), y en la actualidad los diferentes líderes pentecostales no solo luchan por el ‘mercado de las almas’, sino también por el ‘mercado de los votos’, sobre todo en las megaiglesias como Misión Carismática Internacional (MCI), ‘Centro Misionero Bethesda’ (CMB), ‘Manantial de Vida’, etcétera.

215 Ciertamente, esto es más probable que suceda en los casos de megaiglesias neopentecos-

var católicos de izquierda y de derecha, como evangélicos de izquierda y de derecha; católicos políticos y apolíticos, como evangélicos políticos y apolíticos; católicos conservadores y liberales —sea en economía, en política o en moral—, como evangélicos conservadores y liberales. Es decir, cuanto más asentadas sean las comunidades religiosas y se ejerzan más los criterios de ciudadanía, se logra separar el factor religioso del político; incluso podemos ver, tanto a católicos como a evangélicos votar por las mismas opciones políticas, más allá de sus confesionalidades religiosas. Como bien concluye William Beltrán, luego de realizar una encuesta al respecto en Colombia: “Si bien históricamente las jerarquías católicas se han mantenido más cerca del Partido Conservador y los protestantes han simpatizado y militado en el Partido Liberal, al discriminar las respuestas de la encuesta por la filiación religiosa, no se observan diferencias importantes entre las preferencias políticas de católicos y protestantes”²¹⁶. Y esto tiene mucho que ver con lo que Algranti reclamaba respecto a la necesaria diferenciación que debemos hacer entre la opinión de los líderes evangélicos y la opción de los creyentes evangélicos; incluso, en la diferencia que existe entre la doctrina de la comunidad y la práctica concreta de los creyentes —del mismo modo que sucede en la Iglesia Católica—²¹⁷.

tales, o en las llamadas ‘iglesias independientes’, con líderes carismáticos que pretenden personificar la autoridad divina; pero menos en las grandes denominaciones evangélicas de corte más tradicional. Esto dependerá del grado de madurez de las mismas iglesias y de la capacidad que tengan sus fieles de ejercer su propia ciudadanía. Además, hay que tener en cuenta que cada vez más los grupos evangélicos van pasando por un ascenso social y cultural, no solo porque sus comunidades populares van ascendiendo socialmente sobre la base del trabajo y una vida austera, sino porque van llegando con éxito a las clases medias y altas; y esto, en teoría, disminuiría el riesgo de manipulación por parte de los pastores al enfrentarse a feligreses cada vez más instruidos, independientes y con opinión propia.

216 BELTRÁN CELY, William Mauricio. Óp. cit., 2013, pág. 296.

217 Como decía Algranti: “en la sociología de la religión existe la tendencia a sobrevalorar los presupuestos teológicos a la hora de estudiar la orientación práctica de los fieles en su vida cotidiana”. ALGRANTI, Joaquín. Óp. cit., 2010, pág. 251.

Capítulo 3

El protagonismo político de los evangélicos en América Latina

Los líderes cristianos se encuentran frente a un trágico dilema: o tratan de seguir siendo cristianos y su política es estúpida, o son políticos eficaces, pero dejan de ser cristianos.

Jacques Ellul

La participación de los evangélicos en la política partidaria latinoamericana se fue cultivando a través de los años y llegó a su madurez una vez que tenían el número suficiente de feligreses-votantes y la decisión necesaria para hacerlo. Tal como señala —con optimismo— la revista *Iglesia, Pueblo y Cultura*: “desde la mitad de los años 80 [en América Latina], los evangélicos comenzaron a afirmar una inédita presencia política, culminada en 1991 con la obtención en Guatemala del máximo cargo de Estado por parte de Jorge Serrano, primer presidente evangélico elegido en Latinoamérica. Contando con un sólido arraigo popular, los partidos y políticos evangélicos ya están difundidos en todos los países”²¹⁸.

En Colombia, por ejemplo, se funda el primer partido político evangélico —o pentecostal de ‘megaiglesia’— en 1989, y para el año siguiente ya presentaba candidato presidencial; en el Perú, tal como hemos visto, luego de algunos tímidos intentos en 1980 y 1985, los evangélicos ingresan sorpresivamente a la escena político-partidaria en 1990. En Brasil vemos que la gran irrupción evangélica se dio en las elecciones a la Asamblea Constituyente de 1986: “el protestantismo no tenía una presencia notable en el escenario político [...] Los pentecostales se caracterizaban por una autoexclusión de la política [...] Esta imagen ha cambiado desde 1986, no solamente por la elección de un importante contingente evangélico, sino también por su composición y comportamiento. Esto refleja la decisión surgida en un encuentro nacional de

218 VARIOS. “Evangélicos en América Latina”. En: *Revista Iglesia, pueblos y culturas*. N° 37-38. México, abril septiembre de 1995, pág. 5.

líderes pentecostales en 1985 donde se decidió presentar candidatos en todos los Estados”²¹⁹. Y refleja también el cambio de pensamiento político evangélico brasilero: ‘del creyente que no interviene en política’ al ‘hermano que vota en favor del hermano’; y ese fue, precisamente, el inicio de una activa y creciente participación política de los evangélicos en Brasil. Es por eso que, a mediados de la década de 1990, Míguez Bonino ya afirmaba que estábamos, evidentemente, frente a:

Una ‘actividad política’ de líderes y grupos pentecostales que incluso ha llamado la atención de observadores no creyentes. Los ejemplos conocidos del Perú, de Convenciones evangélicas en Brasil, de intentos de formar partidos políticos en Argentina, y otros menos conocidos a nivel de elecciones de autoridades comunales y municipales, o de funcionarios en puestos de indudable sentido político, para no hablar de la presencia evangélica en la vida y las luchas políticas de Centroamérica, constituyen una nueva realidad que no podemos excluir de nuestro análisis.²²⁰

Pero, recordemos que la participación política de los grupos evangélicos, al menos de manera indirecta, no es inédita en nuestro continente. Ya hemos mencionado las alianzas políticas entre los primeros misioneros protestantes con los partidos liberales, a comienzos del siglo pasado, por compartir intereses comunes de reivindicación. Tampoco podemos ser ajenos a los roles que cumplieron en algunos países latinoamericanos al apoyar, directa o solapadamente, a las dictaduras militares en la segunda mitad del siglo pasado. Sin embargo, esta última incursión política —político-partidaria— de los años ochenta, si bien comienza, en la mayoría de casos, por iniciativa de denominaciones históricas y tradicionales con arraigo en el continente, ha tenido su mayor expresión y notoriedad a través de las denominaciones conservadoras —anticomunistas y antiecuménicas—, pentecostales, neopentecostales y carismáticas, de reciente fundación, pero de innegable crecimiento numérico, que fue precisamente lo que permitió dar el gran salto, tal como vimos en el capítulo anterior. Y es en ese momento, y con ese tipo de denominaciones, que se produce el quiebre de un notorio ausentismo político evangélico en América Latina, a la participación política esmerada, y muchas veces descontrolada, por llegar al poder. “Ya no fueron los pastores y líderes de las llamadas iglesias liberales (luteranos, anglicanos o metodistas), o del sector evangélico

219 FRESTON, Paul. “Un compromiso político en función de las Iglesias”. En: *Ibíd.*, pág. 124.

220 MÍGUEZ BONINO, José. *Óp. cit.*, 1995, pág. 70.

identificado con una perspectiva integral de la misión, quienes estuvieron interesados en la cosa pública; sino los evangélicos que en otro tiempo se habían opuesto tajantemente a la participación política de los creyentes, calificándola de mundana y hasta diabólica”²²¹.

Como bien reseñaba el ecuatoriano René Padilla en 1991: “Nunca en las naciones latinoamericanas los evangélicos han recibido tanta atención de parte de los medios seculares de comunicación social como lo están recibiendo actualmente, por razón de su participación en la política nacional en sus respectivos países”. Y más adelante añadía: “Se trata de un fenómeno nuevo: gente que hasta hace poco era considerada una minoría religiosa sin ninguna incidencia en la vida pública, ahora se organiza para lanzar y elegir a sus propios candidatos a los más altos cargos del gobierno”²²². Por su parte, el pastor metodista chileno Dagoberto Ramírez reafirmaba este gran cambio en el comportamiento político de los evangélicos al decir que “En las décadas pasadas la teología prevaleciente separaba radicalmente a la Iglesia de la sociedad o del ‘mundo’ como se decía. Esta teología (o ideología) sustrajo a las iglesias de un anuncio responsable del Evangelio respecto de la sociedad en la que estaban sumergidas”²²³. Finalmente, Darío López confirmaba que la comunidad evangélica “con poco más de 100 años de presencia misionera en América Latina, desde hace dos décadas ya ocupa un lugar destacado como un actor social y político vinculado a la sociedad civil organizada. [...] Un asunto impensable décadas anteriores debido al ‘apoliticismo’ que predominaba en buena parte de pastores y líderes de esta confesión religiosa”²²⁴. Como vemos, a partir de la década de 1980 se produjo una participación, no solo en asuntos públicos —o ‘mundanos’, como se les llamaba—, sino en la política partidaria de todos los países de América Latina.

No obstante, debemos aclarar que la experiencia de Guatemala y el Perú en 1990, tan ‘exitosas’ como efímeras, no fueron los únicos intentos evangélicos de lanzarse a la presidencia de sus países en esa época. Tenemos también las candidaturas de Godofredo Marín en Venezuela (1987), la de Iris Machado a las primarias del Partido Movimiento Democrático de Brasil (PMDB) en Brasil (1989) y la de Claudia Castellanos en Colombia (1990); luego Ecuador y Nicaragua en 1996, lo que demostraría que este fenómeno comenzó a dar-

221 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. “Evangélicos, Sociedad, Política y Democracia”. En: LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío y ARROYO CUYUBAMBA. Óp. cit., pág. 60.

222 PADILLA, René. Óp. cit., pág. 5.

223 RAMÍREZ, Dagoberto. “Hacia un pueblo de profetas”. En: VARIOS. Óp. cit., pág. 195.

224 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. Óp. cit., pág. 9.

se de manera simultánea en varios países de la región. Ciertamente, es en la década de 1990 cuando se consolida esta tendencia con la conformación de movimientos y partidos políticos claramente identificados con la fe ligresía evangélica: El Movimiento Cristiano Independiente (1991) y el Movimiento Reformista Independiente (1994) en Argentina; la Alianza Renovadora Boliviana (1992), el Servicio e Integridad (1995) y la Organización Renovadora Auténtica (1995) en Bolivia; el Movimiento Evangélico Progresista (1990), así como la organización del 'Primer Encuentro Nacional Político Evangélico' en Brasil (1991); el Movimiento Unión Cristiana (1990) y el Compromiso Cívico Cristiano (1990) en Colombia; la Alianza Nacional Cristiana (1996) en Chile; el Grupo Lerdo de Tejada (1992) y el Frente de la Reforma Nacional (1996) en México; el Partido de Justicia Nacional (1992), el Movimiento Político Cristiano (1992) y el Camino Cristiano Nicaragüense (1996) en Nicaragua; la Unión Renovadora de Evangélicos Peruanos (1990) y Presencia Cristiana (1994) en el Perú; el Movimiento de Solidaridad Nacional (1993) y el Movimiento Unidad (1993) en El Salvador, etcétera²²⁵. Lo que vino después de esa década ha sido una avalancha de partidos y candidaturas evangélicas en todos los países de la región, con distintas características y resultados, pero con el común denominador de que, hasta el momento, no han tenido el éxito deseado, ni como agrupaciones políticas ni como candidaturas presidenciales. Lo que sí han logrado claramente, aparte de la elección de algunos congresistas o diputados en los procesos electorales siguientes —como miembros de partidos confesionales o no—, es la toma de conciencia de la participación electoral y el alejamiento del apoliticismo inveterado que caracterizaba a la comunidad evangélica latinoamericana.

Pero, ¿qué gatilló este cambio repentino en el pensamiento evangélico que logró una participación política activa en toda América Latina? Además, ¿por qué fueron las denominaciones más jóvenes, carismáticas o neopentecostales, con gran influencia norteamericana, las que lograron hacerlo de manera más exitosa que sus antecesores? ¿Cuál fue el detonante principal para que se activara esa gran maquinaria evangelizadora con fines políticos? Dos fenómenos vistos ya en los capítulos anteriores podrían ayudarnos a dar respuesta a estas interrogantes: a) el aumento significativo de sus fieles a partir de los años setenta, y b) el cambio ideológico de las nuevas iglesias respecto al mundo y al rol de los creyentes en la política —sobre todo por influencia del pensamiento neopentecostal con su visión 'reconstruccionista'—.

225 Cfr. BASTIAN, Jean-Pierre. Óp. cit., 1997, pág. 155 y ss.

Si bien el crecimiento numérico era una condición necesaria —más no suficiente—, creemos que el segundo elemento es de crucial importancia para encontrar una explicación razonable. En ese sentido, pensamos que ese cambio ideológico se debió en gran parte a tres razones. La primera es una *razón sociológica*: la maduración de las iglesias evangélicas latinoamericanas; otra es la *razón política*: el derrumbe del comunismo y la caída del muro de Berlín; y la tercera es la *razón teológica*: el paso de una escatología premilenarista a una posmilenarista, tal como veremos en el presente capítulo. Para contextualizar estas tres claves interpretativas hay que tener en cuenta, por un lado, que este gran cambio se desarrolla alrededor de los años ochenta, cuando la región estaba dejando las dictaduras o las guerras civiles y reingresando al sistema democrático, lo cual abría muchas posibilidades de participación política de nuevos actores sociales. Por otro lado, las iglesias evangélicas iban creciendo en áreas urbanas, en clases medias y profesionales, lo que les permitió también cierto liderazgo social —no solo religioso— dentro de sus comunidades. Además, debemos tomar como trasfondo los grandes cambios que se produjeron dentro de las denominaciones norteamericanas, que tuvieron una evidente influencia en las decisiones políticas de las denominaciones latinoamericanas.

El presente capítulo, al tratar un tema tan complejo como el tránsito de la indiferencia al protagonismo político de los grupos evangélicos en América Latina, está dividido en dos partes. En el *primer subcapítulo* haremos una obligada revisión de los principales pensadores evangélicos —siempre privilegiando nuestra visión émica— respecto a estos cambios que se iniciaron en la década de 1980, y a la trayectoria política que han seguido los evangélicos en América Latina²²⁶; además, explicaremos las tres razones del cambio ideológico antes mencionado. En el *segundo subcapítulo*, que es la parte sustancial y definitiva de nuestra investigación, constataremos los cambios producidos en América Latina respecto a los nuevos equilibrios de poder político-religiosos que se han dado en las últimas décadas, y nos atreveremos a atisbar el probable futuro político de los evangélicos en el continente.

226 Académicamente, nos parece necesaria esta revisión porque nos permitirá analizar los hechos, así como también ‘analizar los análisis de los hechos’, desde el discurso de sus mismos protagonistas.

3.1. Evangélicos y participación política

Antes de tratar este tema central de nuestro libro, quisiéramos comenzar con una anécdota del pastor Samuel Escobar, que puede ilustrarnos muy bien el multifacético y cambiante escenario político evangélico que queremos analizar:

En 1971, recién elegido por el voto popular el médico socialista Salvador Allende, la organización evangélica Visión Mundial realizó un retiro de pastores protestantes en Valparaíso [...]. La mayoría de los asistentes eran pastores pentecostales y me contaron que ellos y sus iglesias habían votado por Allende porque “somos del pueblo y él es uno de los nuestros”. [...]

Apenas tres años más tarde, en 1974, uno de estos pastores que había conocido en Valparaíso asistió al Congreso Mundial de Evangelización en Lausana. Él era portador de una carta oficial de saludo al Congreso firmada por el General Augusto Pinochet, el que con un golpe sangriento había derrocado al Presidente Allende en septiembre de 1973, y desatado una sangrienta represión contra quienes habían sido parte de su gobierno. En la iglesia de este pastor un grupo numeroso de evangélicos había celebrado un “Te Deum Evangélico” de apoyo al dictador Pinochet. [...]

Al advertir ese cambio súbito de lealtades incondicionales, comprobé con tristeza que mi enseñanza sobre el reino de Dios había caído en saco roto.²²⁷

En efecto, queremos resaltar esos dos últimos conceptos que menciona Samuel Escobar, ‘cambios súbitos’ y ‘lealtades incondicionales’, que al estar relacionados conllevan una multiplicidad de posibilidades que complejizan cualquier intento de sistematización académica. Por eso, cuando hablamos de la participación política de los evangélicos en América Latina, como se supondrá, hablamos de una serie de participaciones ambiguas, multiformes y cambiantes en el tiempo. Pero, si bien existe una gran diversidad de participaciones, acentos y opciones políticas, hemos querido encontrar cierto orden—coherencia sería mucho pedir— en dicha participación que nos permita entender el porqué de este repentino interés de participar en política y de las diferentes opciones políticas que tomaron.

Como hemos visto en el capítulo anterior, el protestantismo-evangelismo en América Latina ha sido muy diverso y sus opciones políticas, también. Y si a nivel latinoamericano no existe un corpus doctrinal unitario ni un ente jerárquico organizativo aglutinador, menos habrá un derrotero único prescrip-

227 Escobar, Samuel. *En busca de Cristo en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2012, págs. 269-270.

tivo de participación política. Pero sí existen ciertos hitos que nos pueden dar algunas claves de entendimiento de este complejo fenómeno religioso, social y político en el continente. Es por eso que en este subcapítulo presentaremos, básicamente, dos temas: en primer lugar, las diferentes investigaciones y clasificaciones que se han hecho de la participación política de los evangélicos en la región; y, en segundo lugar, el análisis de ese gran cambio que se dio en los años ochenta en la mayoría de países latinoamericanos, que permitió el repentino ingreso de los evangélicos a la política partidaria, luego de un siglo de apoliticismo *de facto*.

3.1.1. Las diferentes participaciones políticas de los evangélicos latinoamericanos

En este acápite nos interesa ver las respuestas que han dado las distintas Iglesias Evangélicas latinoamericanas a través de los años, respecto a su participación en la vida pública, sobre todo en la política; pero aquellas son fruto de un razonamiento anterior, que es la respuesta más amplia que han dado los evangélicos respecto a su 'relación con el mundo'. Por eso, quisiéramos hacer una breve revisión de lo que se ha escrito sobre el tema; un pequeño *status quaestionis* de nuestro tema de interés a través de algunos investigadores:

Autores clásicos como Max Weber, Ernst Troeltsch o Richard Niebuhr ya han tratado extensamente acerca de la relación que las 'sectas', 'sectas establecidas', denominaciones, iglesias, etcétera, han entablado históricamente frente al 'mundo'; y nos han dado luces acerca de los diferentes comportamientos y cambios que los grupos de origen cristiano han tenido a lo largo de los años. Entre los autores de finales del siglo pasado que han realizado estudios pormenorizados acerca de esta relación está el sociólogo inglés Bryan Wilson, quien toma como criterio de clasificación las diversas respuestas que dan los grupos cristianos sobre el mundo que, a su vez, se vinculan estrechamente con la que dan a la pregunta: *¿qué hemos de hacer para salvarnos?* De acuerdo con el autor, según sea la respuesta que los grupos den a esta pregunta, será su comportamiento respecto a la sociedad. En este sentido, resulta muy sugestivo que se pueda hacer una clasificación sociológica, en función del comportamiento objetivo de los grupos cristianos frente al mundo, sobre la base de un criterio soteriológico: 'cuál debe ser la norma de conducta para obtener la salvación'²²⁸.

228 Wilson hace una interesante clasificación sociológica del comportamiento de los diferentes grupos cristianos; nosotros tomaremos solo cinco tipos de los siete que él establece:

Por eso quisiéramos centrarnos en analizar cómo esa ‘respuesta frente al mundo’ se ha plasmado también en una respuesta política de los evangélicos de América Latina. En la medida que la relevante participación político-partidaria de los evangélicos en el continente se ha dado recién en las últimas décadas, nos remitiremos a los análisis más recientes que se han hecho de este fenómeno. Es bueno indicar que existen muchas clasificaciones y tipologías históricas del movimiento evangélico latinoamericano —ya vimos las más re-

Conversionistas: el mundo y las instituciones son malos. La salvación ha de obtenerse solo mediante el cambio profundo de uno mismo; solo si el hombre vuelve a nacer de nuevo, podrá ser salvo. Se pone al proceso de conversión muy por encima de los procedimientos y ritos institucionalizados. Lo que los hombres necesitan es una ‘experiencia de corazón’ y solo cuando hayan tenido esta experiencia de corazón, podrá la sociedad esperar una mejoría. (Esta clasificación podría coincidir con los grupos evangélicos de nuestro medio).
Revolucionistas: el mundo es malo y la única esperanza es su transformación mediante una acción sobrenatural. En lugar de exigir a los hombres que experimenten un cambio interior, exigen que el mundo sea cambiado por Dios y, cuanto más pronto sea, mejor. (Esta clasificación podría coincidir con los grupos actuales llamados ‘escatológicos’, como los Adventistas o los Testigos de Jehová).

Introversionistas: el mundo es malo y hay que alejarse de su corrupción. En lugar de decir que el hombre debe cambiar (conversionistas) o que el mundo debe cambiar (revolucionistas), esta respuesta exige que se abandone el mundo. La salvación solo se encontrará en el seno de la comunidad religiosa, para procurar no mezclarse con los asuntos de la humanidad. Al ser la comunidad el único ámbito de salvación, se va perdiendo el interés de evangelizar a los demás, ya que la iluminación o la inspiración internas no son fáciles de transmitir a los de fuera. (No son muchos los grupos actuales que adoptan totalmente esta opción extrema. Los israelitas del Nuevo Pacto y el Hare Krishna se acercan, aunque no totalmente, a esta clasificación).

Manipulacionistas: buscan la salvación en el mundo, pero a partir de unos medios que el mundo desconoce. Mediante el uso de esos medios sobrenaturales, y muchas veces esotéricos y ocultos, se ha de manipular el mundo para obtener unos beneficios y de esa manera alcanzar la salvación. Su dios no es un dios redentor, sino una idea abstracta de un poder extraordinario, que se puede aprender a utilizar para su propio provecho en el mundo presente. Este grupo no rehúye el mundo, sino que permanece en él, disfrutando y sacando del mundo todo el provecho posible merced a la manipulación de su conocimiento especial. Sus miembros suelen ser de contextos urbanos, de clase media o alta, y de cierto grado de instrucción. (Esta clasificación podría coincidir en nuestro medio con los grupos gnósticos, de ciencia cristiana, de la luz divina, etcétera).

Taumatúrgicos: no buscan salvar al mundo. Su principal objetivo es lograr una liberación de las enfermedades presentes, ya sean físicas o mentales. La salvación se obtiene mediante una suspensión especial, casi mágica, de las leyes ordinarias de la causalidad, por agentes sobrenaturales; acentúan, sobre todo, el carácter particularista de la salvación, que tiene lugar de forma personal y local. Buscan la curación mediante la fe y el comportamiento ético no tiene tanta importancia como la orientación ‘espiritual’. (Esta clasificación podría coincidir con el Mahikari). Cf. WILSON. Bryan. *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970, págs. 37-47.

levantes al comienzo del capítulo anterior—, pero hay menos clasificaciones y análisis políticos, sobre todo si buscamos los más integrales, tanto teológica como sociológicamente.

En América Latina, uno de los trabajos pioneros del análisis de los evangélicos y su relación con la política fue *El refugio de las masas* (1968), de **Christian Lalive d'Épinay**, teólogo y sociólogo calvinista suizo²²⁹, acerca del pentecostalismo chileno de mediados de la década de 1960. Luego amplía sus investigaciones en Argentina e intenta ofrecer un modelo explicativo para el conjunto del protestantismo latinoamericano. Estas investigaciones, junto con las de Emilio Willems (1967)²³⁰, sobre el pentecostalismo en Brasil y Chile aplicando las tesis weberianas, son los primeros trabajos que abren una perspectiva diferente a las acostumbradas etnografías 'misioneras' o apologéticas —en pro o en contra del fenómeno evangélico— que circulaban en ese entonces.

Lalive tiene como objetivo de investigación el “aprehender los sistemas religiosos protestantes en la dialéctica que, a varios niveles, los une a la sociedad chilena”, enfocando su atención, especialmente, en el movimiento pentecostal de dicho país. Asimismo, plantea como hipótesis de trabajo que “el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición”²³¹. Además, si la predicación pentecostal encontró un eco favorable fue porque —en términos de mercado— respondía a una demanda provocada por el paso lento de una sociedad de tipo tradicional y señorial, hacia otra secularizada y democrática.

Asimismo, Lalive postula que existe una continuidad sociológica en las formas de 'autoridad rural' (la hacienda) centrada en el patrón o hacendado, que se traslada a la figura del pastor pentecostal.

Si el pastor y los ancianos no se distinguen por el origen social, ni tampoco por su formación escolástica, del cuerpo de los fieles, una vez llegados al poder, lo ejercen inspirándose en el modelo ambiente de la hacienda. La comunidad

229 Si bien este libro fue publicado en castellano en 1968, la edición en francés fue anterior, ya que la investigación se basó en el trabajo de campo realizado entre 1965 y 1966 en Chile, auspiciado por el Consejo Mundial de Iglesias. Cfr. LALIVE D'ÉPINAY, Christian. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968. 287 pp. Existen otras ediciones más recientes, pero nosotros hemos preferido tomar esta primera edición castellana de 1968.

230 Cfr. WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith. Culture, change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

231 LALIVE D'ÉPINAY. Óp. cit. pág. 47.

pentecostal se organiza como una gran familia ampliada [...] El pastor realiza plenamente el modelo ideal, soñado, de un 'patrón' [...] El pastor es la persona que protege, que aconseja, que busca trabajo al cesante. Muy autoritario a menudo, asegura sin embargo la protección de la comunidad; es posible creer en él, ya que es el depositario del don de Dios, el beneficiario de su bautizo.²³²

Es decir que, si bien el pentecostalismo propone una igualdad de posibilidades (ruptura), al mismo tiempo reconstituye la antigua sociedad señorial, al realizar el ideal de esta en lo que respecta a dar protección y confianza en las relaciones humanas verticales (continuidad).

Siguiendo esta línea de razonamiento, el autor presenta unas pistas muy interesantes sobre un punto fundamental que hemos enfatizado como el prolegómeno fundante de la visión de los evangélicos respecto a la política; es decir, su doctrina y su actitud frente al 'mundo'. En el mismo sentido de Bryan Wilson, que acabamos de ver —relación pensamiento teológico-actitud frente al mundo—, el hecho de sentirse 'ciudadanos de otro reino' los lleva a apartarse del mundo, a marginar a ese mundo que previamente los había marginado a ellos y finalmente, a permanecer en sus comunidades cual 'refugio de las masas' y a separar dicotómicamente lo espiritual de lo material y la iglesia del mundo. Además, el conjunto de valores religiosos e ideas que componen la ética social de su credo determinarán su (no) compromiso sociopolítico, pues indican que el Evangelio no tiene nada que ver con la política y que la única manera de participar en los problemas del país es por medio de la predicación y la oración para la 'salvación de las almas'. Esta actitud, basada en su experiencia social y religiosa, los lleva, en el ámbito público, a la llamada 'huelga social' y a la 'huelga política', que no es otra cosa que apartarse y rechazar cada vez más los ámbitos extraeclesiales y prohibir a los feligreses comprometerse con la vida cultural y política del país. Es por eso que en algunos momentos el autor llega a definir estas actitudes como 'sectarias', en el sentido sociológico. En definitiva, esta 'fuerza apolítica' hace que los evangélicos sean unos defensores del *statu quo* y no unos promotores sociales del cambio.

Dos tercios de los pastores pentecostales [encuestados] rechazan toda responsabilidad sociopolítica de la Iglesia frente al país; 4/5 eliminan de su campo de actividad toda preocupación por la sociedad; el 85% prohíbe a sus fieles hacer política, y la mitad, prohíbe pertenecer a un sindicato. Y, finalmente, el 40% preferiría no votar.²³³

232 *Ibíd.*, pág. 71.

233 *Ibíd.*, pág. 157.

Ciertamente, el autor no ha estado exento de críticas, sobre todo, por sus supuestas visiones focalizadas (o sesgadas) y, a veces, generalizantes; pero nadie podrá negar que constituye un hito importante en los estudios latinoamericanos acerca de la (no) participación evangélica en la esfera política y en el análisis de la retirada evangélica a su 'iglesia-refugio' en espera del reino de los cielos²³⁴. Nadie negará, tampoco, que luego de medio siglo el escenario político evangélico —sobre todo, el pentecostal y neopentecostal— ha cambiado radicalmente, lo que nos obliga a explicar cuál es la razón de este cambio, tal como haremos más adelante.

Luego de haber visto este antecedente importante de los análisis sobre la relación movimiento evangélico y política en América Latina, quisiéramos aproximarnos a las visiones más cercanas a nuestro objeto de análisis —década de 1980 en adelante—, centrándonos primero en dos textos fundamentales que, bajo el auspicio de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), se realizaron acerca del compromiso político evangélico en América Latina: el primero, a comienzos de la década de 1980, y el segundo, a inicios de la década de 1990²³⁵.

a) *La Consulta de Jarabacoa (República Dominicana, 1983)*

Para abordar esta Consulta tomaremos como base el libro de **Pablo Deiros** *Los evangélicos y el poder político en América Latina*²³⁶, que si bien fue publicado en 1986, se refiere a los documentos de la 'Consulta Teología y la práctica del poder', realizada en República Dominicana, del 24 al 29 de mayo de 1983, para tratar temas concretos dentro de la llamada 'teología del poder'.

Lo interesante de este encuentro de teólogos evangélicos latinoamericanos es que para ese año (1983) ya se hablaba de una "reflexión y práctica de los políticos cristianos que están actualmente involucrados en el gobierno y en

234 No hemos querido entrar en la infinidad de temas que aborda Lalive en su prolija investigación —como la diferencia entre el misionero protestante y el pastor pentecostal o el impacto económico en la sociedad, por ejemplo—, sino, solamente sobre su ética social y su repercusión en el comportamiento político, que es el que nos incumbe en este trabajo.

235 Cabe indicar que aparte de esta Consulta de Jarabacoa (1983), la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) convocó una segunda consulta, en 1987, titulada *Hacia una transformación integral*, cuyas conclusiones las recoge el teólogo ecuatoriano Washington Padilla (Buenos Aires: FTL, 1989). Nosotros, por cuestión de espacio, solo abordaremos la primera de ellas, ya que fue la más importante y marcó un hito en la reflexión del desarrollo político de los evangélicos en América Latina.

236 DEIROS, Pablo Alberto. *Óp. cit.*, 1986.

instituciones oficiales de sus respectivos países”²³⁷; es decir, que ya para ese año habían evangélicos involucrados en la actividad política o gubernamental —aunque el único caso de algún presidente en América Latina que había llegado al poder con el apoyo evangélico era el muy discutido y controversial Efraín Ríos Montt, en Guatemala, 1982—.

Deiros tiene una visión de la política muy optimista y amigable, contraria a toda la tradición evangélica latinoamericana respecto a ella:

La política es una realidad inescapable. Es ese espacio natural de la vida humana en el que se ejercita la dimensión social del hombre. La política es un instrumento propicio para el desarrollo de la solidaridad, la responsabilidad, la justicia y la fraternidad [...] Por ser social, todo hombre es político [...] El cristiano no está excluido de esta realidad, precisamente porque ‘está en el mundo’ (Jn. 17:11), como dijo Jesús.²³⁸

Pero en este encuentro, los teólogos evangélicos no solo se quedaron en la revaloración de la política, sino en la importancia de que los cristianos participen en ella, casi como una obligación moral. Por eso se plantean que el creyente no puede evitar el involucramiento en la cuestión política, ya que está llamado a proyectar en el ámbito social los valores que surgen de la fe: “la fe cristiana no puede ser reducida al ámbito personal, familiar o eclesiástico, con exclusión del orden económico, social y político”²³⁹. Así pues, diferencian los dos sentidos del ámbito político: el de la búsqueda del bien común y el de la participación en partidos políticos que buscan el ejercicio del poder.

‘La Declaración de Jarabacoa: Los cristianos y la acción política’ consta de cuatro partes: 1. Principios bíblico-teológicos, 2. Principios para la acción política, 3. Áreas para una acción política responsable, y 4. Sugerencias prácticas para la acción política de los cristianos. El documento comienza reconociendo que en las comunidades evangélicas latinoamericanas los temas sociales y políticos, prácticamente, habían sido desechados:

Un grupo de evangélicos, entre teólogos y políticos de América Latina, nos reunimos [...] para reflexionar en torno al tema ‘La teología y la práctica del poder’. [...]

Reconocemos nuestras limitaciones pasadas y presentes para relacionar nuestra fe cristiana con una acción política concreta.

237 *Ibíd.*, pág. 8.

238 *Ibíd.*, pág. 9.

239 *Ibíd.*, pág. 10.

Reconocemos y lamentamos la generalizada apatía e indiferencia del pueblo evangélico latinoamericano hacia las realidades sociales y políticas de nuestros países.²⁴⁰

Reconocen también que en el campo político es donde menos han llevado las respuestas que Dios ofrece mediante su Palabra; por eso, al comienzo del documento retoman la famosa frase del Pacto de Lausana: “la salvación que decimos tener debe transformarnos en la totalidad de nuestras responsabilidades personales y sociales. La fe sin obras es muerta”²⁴¹.

Es bueno señalar que esta Consulta no solo es importante por ser el primer intento serio y consensuado de reflexión latinoamericana sobre la participación política de los evangélicos, sino que, además, constituyó un quiebre radical en el pensamiento evangélico al respecto: de una desconfianza y rechazo a la política a una repentina valoración e incentivo a la participación en ella. Asimismo, este hito importantísimo en la revaloración de la política por parte de los teólogos evangélicos latinoamericanos sustentaba y confirmaba el ingreso a la política de líderes evangélicos con convicciones sociales y religiosas que creían honestamente que el cambio de la sociedad latinoamericana mediante la construcción del ‘Reino de Dios’ era posible. Pero, como hemos mencionado en el capítulo anterior, los partidarios de esta opción inauguraron la entrada política de pensadores y líderes evangélicos, pero fueron los pentecostales y neopentecostales los que pronto irrumpieron en este camino, desbancaron a los iniciadores y sustituyeron esta reflexión teológica por ‘la teología de la prosperidad’, empoderados por el mayor número de feligreses de sus crecientes denominaciones, que se plasmaban en votos.

240 *Ibíd.*, pág. 346.

241 Cabe indicar que en este Encuentro de Jarabacoa, que terminó con la Declaración que acabamos de ver, también hubo participaciones y reflexiones muy importantes acerca de la historia política y la situación particular de Brasil, República Dominicana, Nicaragua, Venezuela, Argentina, entre otros. Asimismo, si bien esta Declaración no llega a ser un manifiesto o ideario político evangélico, sí tiene un carácter principista y declarativo, y es un buen intento de consolidar principios y caminos viables para una actividad política evangélica. De igual modo, se trata de un documento bien elaborado, con bases teológicas y análisis social que busca orientar la actividad política presente y futura de los evangélicos en América Latina. Además, en todo momento se diferencia la participación política de los creyentes (que es lo que ellos promueven) y de las Iglesias, y se busca poner las bases de un ‘Pensamiento Social Evangélico’ que hasta ahora no han logrado consolidar.

b) *Los evangélicos y la política en América Latina (1991)*

Otro hito importante del análisis político evangélico se dio con una publicación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), en la que se recopila una diversa y bien sustentada reflexión sobre los hechos más saltantes que se daban en el desarrollo político de comienzos de los años noventa. **René Padilla** (compilador)²⁴² se encarga de redactar el artículo introductorio que recoge gran parte de las diversas participaciones del libro en un trabajo de síntesis y reflexión del acontecer político de los evangélicos de esa época. Este texto de Padilla es digno de resaltar, no solo por la relevancia continental que tiene este teólogo ecuatoriano, sino también por ser un pensador evangélico que analiza críticamente su propia realidad. Además, el texto es de 1991, lo que nos permite entender cómo se concebía esta participación política evangélica en sus inicios y cuáles eran los principales reparos que ya se tenían en ese momento.

Padilla hace un breve análisis de los factores que han contribuido a la participación de los evangélicos en la política nacional en América Latina y propone una hipótesis de trabajo: “la politización actual de los evangélicos encuentra su explicación, en primer lugar, en la profunda crisis que afecta a los países latinoamericanos y que coloca el futuro de las grandes mayorías bajo un inquietante signo de interrogación; y en segundo lugar, en las características propias del movimiento evangélico latinoamericano”²⁴³. En general, la respuesta que los evangélicos latinoamericanos han dado a este reto político tiene tres características²⁴⁴:

La movilización masiva. Es evidente que el fenómeno evangélico está creciendo en todo el continente y, aunque varían los porcentajes de un país a

242 Cfr. PADILLA, René (comp.). Óp. cit, 1991.

243 *Ibíd.*, 1991, pág 7. Sobre el primer punto, el autor menciona principalmente la crisis económica, política, religiosa y eclesial que se presenta en la región. Concluye que ante la innegable descomposición moral y corrupción administrativa que aqueja a nuestros pueblos, en las filas evangélicas ha ido tomando forma la idea de crear “una opción partidista comandada por evangélicos” con una ideología propia, o por lo menos procurar la elección de creyentes para importantes cargos públicos. “Claramente, en muchos casos los evangélicos han ingresado al escenario político impulsados por el anhelo que tienen los votantes de ensayar nuevos actores, conocidos por sus principios morales más que por sus convicciones religiosas” (pág. 9). Sobre el segundo punto, el autor indica que si bien es cierto que las crisis latinoamericanas mencionadas, son el terreno fértil donde germina la semilla del compromiso político de los evangélicos, “también hay factores internos, propios del protestantismo, que han hecho posible que éste responda a la crisis con un activismo político [...]” (pág. 11).

244 Cfr. *Ibíd.* pág. 11 y ss.

otro, las estadísticas latinoamericanas siguen aumentando sostenidamente. Una de las claves principales de este crecimiento es precisamente la movilización masiva de los fieles para la evangelización en sus propios lugares y pueblos. Por eso existe una obvia relación entre el crecimiento numérico del movimiento evangélico y el ingreso a la esfera política. “Por primera vez en su historia, el protestantismo tiene peso numérico como para aspirar a colocar a algunos de sus representantes en los escaños más altos del gobierno nacional”.

El ministerio laico. Este es uno de los puntos, según el autor, que muestran que el protestantismo ha echado raíces en América Latina, ya que en un marcado contraste con el catolicismo romano, clerical y jerárquico, el movimiento evangélico es realmente participativo. Brinda al creyente, comúnmente marginado de la sociedad y de la iglesia, la posibilidad de servir a Dios y al prójimo y, de esta manera, también le permite sentirse dignificado y reconocido.

La motivación espiritual. El compromiso misionero y la proclamación del evangelio están en la base de esta nueva participación política y no se los debe soslayar a la hora de analizar la incursión evangélica en la vida pública y política: “por eso no es de sorprender que ahora que han dejado de ser una minoría insignificante, se hagan presentes en el escenario político para crear condiciones favorables para la difusión del evangelio”.

Finalmente, Padilla, con una clara independencia de pensamiento y sentido crítico, indica que, a pesar de su brevedad, “la historia de la participación de los evangélicos en la política latinoamericana provee suficiente evidencia para demostrar que las iglesias evangélicas no son ‘la reserva moral de la nación’ y que sus miembros no están exentos de los vicios de la politiquería criolla”. A pesar de las buenas intenciones y motivaciones de esta participación, se han dado casos del uso del electorado evangélico para cumplir ambiciones políticas personales, maniobras para conseguir subsidios públicos a cambio de ‘favores especiales’, venta de votos a políticos inescrupulosos en el Congreso, etcétera. “Estos son ejemplos concretos de mal uso que ciertos políticos evangélicos han hecho del poder y ponen en duda la posibilidad de un saneamiento de la política latinoamericana gracias a su presencia en esta”. Por estas razones es muy crítico de la posibilidad de formar partidos políticos evangélicos, ya que se corre el riesgo de ligar y limitar a Dios a un grupo o ideología política.

A pesar de que Padilla expresa un pensamiento muy claro, extrañamos en su texto —quizá porque escribe en los inicios de este fenómeno religioso-político— una explicación sobre por qué los evangélicos tan repentinamente pasan de un ‘apoliticismo’ declarado y tradicional a una participación política

generalizada en el continente; se dedica a describir el fenómeno, pero no a explicar las razones de este gran cambio. Por otro lado, tampoco hace mayor diferencia entre los grupos evangélicos que están entrando a la política en ese entonces, los más tradicionales y los de línea neopentecostal²⁴⁵.

Otro de los autores protestantes que analizan la Iglesia Evangélica en el continente y su incursión política es **Jean-Pierre Bastian**, un prolífico sociólogo protestante suizo que viene analizando el fenómeno evangélico latinoamericano desde los años setenta y tiene una serie de provocadores escritos que son más secundados por los investigadores no evangélicos, que por los investigadores (e investigados) evangélicos. Bastian (1995) hace un interesante análisis de lo que pasó en las décadas precedentes a los años noventa, que presentan grandes crisis y divisiones internas en el protestantismo latinoamericano y que, al mismo tiempo, permitieron este gran cambio de actitud y mentalidad frente a la política²⁴⁶.

De 1959 a 1969 el protestantismo se polariza en dos sectores políticamente e ideológicamente divididos [...] De 1970 a 1978 se desarrolla una intensa lucha ideológica entre vanguardias protestantes: los llamados movimientos ecuménicos y los grupos multinacionales protestantes que entran en una fase activa anticomunista. [...] En los años ochenta surgen dos modelos de relaciones del protestantismo con el Estado: en Nicaragua las sectas protestantes se unen en el compromiso de reconstrucción nacional emprendida por el gobierno sandinista; en Guatemala las sectas protestantes apoyan el régimen del Gral. José Ríos Montt.²⁴⁷

245 En este libro otros autores complementan este aporte de Padilla; relatan y reflexionan acerca de la participación política que han tenido los evangélicos en sus respectivos países (Brasil, Chile, El Salvador, México, Nicaragua, Perú y Venezuela) que, por razones de espacio, no podemos analizar detenidamente.

246 El autor nos presenta cuatro claves de interpretación de lo que él llama "El sometimiento de los movimientos Protestantes (1959-1989)": a) Se produce un cambio acelerado del protestantismo latinoamericano que, después de tener cierta estabilidad hasta los años cincuenta, explota formándose una atomización de grupos disidentes. Esto derivó en una creciente competencia entre los distintos grupos religiosos que pugnan por el mercado de bienes simbólicos de salvación, trayendo como consecuencia: una 'sectarización' intensa, una reacción católica frente a la pérdida de fieles, sobre todo en sectores populares, y la posible instrumentalización de los evangélicos por parte de los gobiernos de turno. b) Entra en juego la variable política y se crea una polarización en el protestantismo: progresistas o reformistas por una parte, y reaccionarios y legitimadores del *statu quo* por otro. c) El sector protestante se encontraba aún en una situación subalterna en cuanto minoría religiosa, y de marginación en cuanto sector social. d) Se constata la muerte del modelo protestante liberal y el auge de un modelo de gerencia tecnocrática de los nuevos grupos. Cfr. BASTIAN, Jean-Pierre. Óp. cit., 1995, págs. 23 y 24.

247 *Ibíd.*, pág. 24.

Bastian ratifica la tesis que ha enarbolado desde sus primeros escritos sobre el fenómeno evangélico mexicano, pero ahora la extiende a toda la región latinoamericana: los ‘movimientos protestantes populares’ —sobre todo, los pentecostales— en la actualidad serían más la continuidad de una fuerte tradición popular católica, que un fenómeno propiamente protestante. Más que afirmar, con David Stoll, que Latinoamérica se está volviendo protestante, Bastian indica que los movimientos protestantes se han latinoamericanizado, al punto de asimilar la cultura religiosa corporativista²⁴⁸.

Dos años más tarde, Jean-Pierre Bastian publica un sugestivo libro que tuvo gran repercusión en los estudiosos de este tema: *La Mutación Religiosa de América Latina* (México, 1997). El sexto capítulo trata específicamente sobre los ‘Efectos políticos de la mutación religiosa’, cuyo objetivo es explicar la irrupción significativa de los nuevos actores políticos confesionales en la década de 1980, a partir de una triple dinámica endógena ligada a una política de alabanza y el don, a la construcción de una relación de subordinación al neocorporativismo del Estado y a la búsqueda de una salida pluralista hacia un corporativismo societario²⁴⁹.

248 Quiséramos concluir el resumen de su texto con una cita densa en la que compara la actitud política del ‘protestantismo liberal’ del siglo XIX con el del ‘pentecostalismo popular’ del siglo XX: “En general es posible afirmar que si los movimientos protestantes del siglo XIX fueron de la cultura política del liberalismo radical, democrático y articulado con una pedagogía de la voluntad individual; los movimientos pentecostales populares contemporáneos provienen de la cultura religiosa católica popular, corporativa y autoritaria. Los primeros eran una religión del Libro, cívica y racional; los segundos son una religión del verbalismo, analfabeta y efervescente. Los primeros eran portadores de valores y prácticas democráticas, los segundos llevan modelos de caciques y caudillos de control religioso y social. El peso de los movimientos protestantes populares actualmente es tal que los históricos en gran parte han abandonado su herencia liberal y se han aculturado respecto a los valores corporativos, adhiriéndose inclusive a proyectos políticos autoritarios”. Óp. cit. pág. 34.

249 Cfr. *Ibíd.*, pág. 167 y ss. Esta dinámica que plantea Bastian podemos resumirla de la siguiente manera:

Política de la Alabanza y el Don. La irrupción política de los grupos pentecostales se explica por la afinidad electiva que tienen con la cultura política latinoamericana. Los autoritarismos y los mecanismos de dominación encuentran sus raíces en la herencia colonial y las estructuras rurales durante mucho tiempo inmóviles. “Ciento cincuenta años de independencia nacional no han obliterado tres siglos de colonialismo durante los que se moldearon las relaciones sociales” (pág. 167). El carácter vertical de las relaciones sociales no solo es expresión de un orden tradicional, sino también consecuencia de la permanencia de dos instituciones de herencia colonial: el Estado y la Iglesia Católica, que reproducen formas oligárquicas y personalizadas de concentración del poder. Asimismo, se reproduce una cadena de lealtades, reciprocidades y dependencias que estructuran

Podríamos hacer una serie de observaciones al análisis que hace Bastian de este fenómeno, pero debemos contextualizar su libro tomando en cuenta que fue escrito en 1997. Además, frente a los coherentes y muy agudos análisis sociales que hace a través de todo su texto, este capítulo VI resulta desconcertante porque hace afirmaciones que —en nuestra opinión— responden más a sus prejuicios eurocéntricos —tan exógenos como las teorías que él quiere

relaciones sociales verticales y asimétricas. “El caudillismo hacia arriba y el caciquismo hacia abajo son dos modalidades, dos expresiones de los mecanismos de dominación característicos de las sociedades latinoamericanas” (pág. 168). Por eso, según Bastian, el neocomunitarismo pentecostal nace en sociedades que presentan condiciones favorables para relaciones de patronazgo y para la elaboración de redes clientelares. Tomando como base a André Corten (1995), Bastian afirma que “a la alabanza, como primer enunciado del pentecostalismo, se añade el don, en cuanto mecanismo de estructuración de la relación corporativista” (pág. 169), y que este don se manifiesta en el sacrificio financiero de los fieles, como elemento central en el culto pentecostal en cuanto mecanismo de reconocimiento del poder carismático del dirigente. Termina este acápite con una frase que resume muy bien su discurso: “Las minorías religiosas evangélicas y pentecostales, en continuidad con el universo simbólico endógeno, tienden a elaborar una relación clientelar y subordinada con el Estado neocorporativista, en vista de un reconocimiento político, y de sacar así posibles privilegios económicos y simbólicos” (pág. 171).

Relación subordinada con el Estado neocorporativista. La acción política y religiosa no dependen tanto de la opinión individual como de la decisión grupal; el sistema político se caracteriza por la participación y movilización a partir de la comunidad local y de los actores colectivos. Por eso, el pentecostalismo, para acceder al poder regional o central se transforma en un movimiento capaz de capturar votos. “La intercambiabilidad del voto cautivo de los fieles pentecostales se encuentra a la vez reivindicada por esas mismas bases sociales” (pág. 172). Los pastores pentecostales, luego de haber pasado por la ‘huelga social’, se transforman en vendedores de votos e intercambian el voto cautivo de sus fieles a cambio de cargos públicos subalternos o bienes. “En ese sentido, existe un paralelismo y una complementariedad entre la acción política y la acción religiosa que impide la solidaridad horizontal” (pág. 174).

Neocorporativismo y confesionalización de la política. Más allá de un marco jurídico secularizador, las prácticas sociales y políticas no son seculares; la Iglesia Católica, por ejemplo, está siempre presente e interviene constantemente. En este sentido, la formación de partidos políticos confesionales intenta “desplazar a la Iglesia Católica de su relación privilegiada y aún exclusiva con el Estado, movilizándolo sus bases de la misma manera que lo hace la Iglesia Católica con las suyas” (pág. 176). Hasta mediados del siglo pasado el Estado estaba obligado a dialogar con el único interlocutor religioso que había, la Iglesia Católica; en cambio ahora, tiene que identificar correctamente el universo de las organizaciones religiosas. Esto ha posibilitado que el interés político de control de los actores religiosos se encuentre con los actores religiosos deseosos de utilizar en su provecho una relación privilegiada con el Estado, tanto para obtener privilegios materiales como para combatir a su adversario natural, la Iglesia Católica. “Este doble interés explica la reciente aparición de estos ‘políticos de Dios’ y de partidos políticos confesionales ‘evangélicos’ en varios países de América Latina” (pág. 178).

combatir—, que a la realidad latinoamericana. Por ejemplo, sus referencias al pentecostalismo como esencialmente ‘religión de los pobres’ y fruto de la ‘cultura de la pobreza’ —en términos de Oscar Lewis— o cuando afirma que “como emoción del pobre, los pentecostalismos nacen del subdesarrollo económico” no tendrían mayor sustento para explicar los pentecostalismos de otras latitudes del planeta; ni los actuales pentecostalismos (o neopentecostalismos) latinoamericanos con la creación de megagiglesias en zonas residenciales que concentran nuevos feligreses de clase media y alta. Sustentar que la Iglesia Católica es culpable de mantener un clientelismo social y político de los pobres latinoamericanos que solo se pueden manifestar colectivamente, perdiendo totalmente su individualidad; reducir al pastor pentecostal a un bien entrenado ‘vendedor de votos’ y al creyente evangélico, a un autómatas sin pensamiento ni voluntad propia, feliz de dejarse manipular por su pastor, tanto en sus decisiones religiosas como políticas (‘voto cautivo’), son temas muy cuestionables del enfoque de Bastian²⁵⁰.

250 Si bien reconocemos la profundidad del documentado análisis de Bastian y valoramos el hecho de que pretenda explicar el auge de los grupos evangélicos y su posterior incursión en la política latinoamericana a partir de factores endógenos —sin dejarse apantallar por las superficiales explicaciones exógenas que pueden influir, pero no determinar este fenómeno—, creemos que cae en tres sesgos de autor, sobre todo como sociólogo europeo, que en verdad se resumen en uno solo: *la generalización de sus afirmaciones*: a) la pretensión de generalizar una realidad tan compleja como la latinoamericana, más aun tratándose de un fenómeno tan diverso y atomizado como pueden ser las mutantes iglesias evangélicas en su siglo y medio de historia continental, lo que se agrava cuando habla de ‘mentalidad latinoamericana’ o ‘cultura latinoamericana’ sin ningún reparo; o cuando pretende explicar la expansión de los pentecostales en el continente a través de ‘omnicomprensivas e incombustibles reproducciones de supuestos patrones culturales coloniales de dominación’; b) la pentecostalización de su enfoque, sin mayores distinciones dentro de la gran diversidad de iglesias evangélicas —que justamente critican esta generalización aplanadora—, y sin prestar demasiada atención a los neopentecostalismos; c) la pretensión de extender la experiencia brasilera a los demás países de la región —basta ver la cantidad de ejemplos y autores que cita en sus análisis que se refieren exclusivamente a la realidad brasilera—, cuando es bien sabido que tanto Brasil como México tienen particularidades que los alejan del derrotero más o menos común que han seguido las iglesias evangélicas en el continente, tanto en su desarrollo eclesial como en su incursión política. En resumen, podemos decir, con el maestro Míguez Bonino, que “pese a los elementos comunes que permiten hablar de ‘una historia de América Latina’, hay que tener en cuenta la gran diversidad entre las varias naciones y regiones en términos de cronología, en la orientación que tomaron los países independientes, en las formas de incorporación al proceso neocolonial y en las características y tiempos de ingreso del protestantismo”. MÍGUEZ BONINO, José. *Óp. cit.*, 1995, pág. 13.

Otro autor importante e influyente en la teología evangélica latinoamericana es **José Míguez Bonino**, pastor metodista, que participó como miembro de la Asamblea Constituyente Argentina de 1994. Por ello, al igual que otros ilustres evangélicos latinoamericanos, no solo escribe desde su fe, sino también desde su propia experiencia de participación política. Míguez Bonino, en su libro *Rostros del protestantismo Latinoamericano* (1995), menciona diferentes participaciones políticas de los evangélicos en América Latina, pero es en *Poder del Evangelio y Poder Político. La participación de los evangélicos en la vida política en América Latina*²⁵¹ donde se dedica específicamente al tema.

En primer lugar, Míguez Bonino se refiere a los aspectos que vienen heredados de los misioneros protestantes europeos y luego a otros que conforman parte del derrotero histórico latinoamericano reciente —a partir de la década de 1980—²⁵². Respecto a las características principales de la moderna participación política de los evangélicos en las últimas décadas, Míguez Bonino plantea dos de ellas, que suscribimos plenamente:

1. Muchos de los evangélicos que ingresan a la política no son miembros de las denominaciones que siempre expresaron un interés en ella (iglesias más tradicionales), sino de aquellos grupos evangélicos para quienes el mundo

251 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1999.

252 El autor menciona cuatro aspectos heredados: 1) La mayor parte de los misioneros que llegaron a América Latina a partir de mediados del XIX, provenían del mundo anglosajón y pertenecían a 'iglesias libres'; es decir, no vinculadas con los Estados. Así que, en lo político, estos misioneros decimonónicos provenían de una tradición *anticlerical* —que protestaba contra una religión única y dominante protegida por el Estado—, *puritana* —que se mantenía al margen de cualquier corrupción 'mundana'— y *liberal* —afín a gobiernos democráticos y economías capitalistas—. 2) Su propósito central al venir a este continente fue la evangelización, dentro de los parámetros más tradicionales de los movimientos de renacer de esa época: un llamado a la conversión a Jesucristo, a una experiencia de fe personal y a una vida nueva de honestidad, sobriedad y responsabilidad. Todo lo demás quedaba subordinado a este propósito evangelizador. 3) Su presencia inicial fue definitivamente polémica y anticatólica. En oposición a los partidos 'conservadores' que representaban a la vieja estructura colonial, estos misioneros protestantes se vincularon con los sectores liberales de la política y con los comprometidos con la 'modernización'. La lucha por la libertad de conciencia, la educación laica, la laicización del registro civil al igual que los cementerios, eran los primeros temas a resolver previos al ejercicio de su misión. 4) Estos primeros misioneros protestantes tenían claro que su misión evangelizadora debía incluir una dimensión social en el campo de la educación y del servicio. Por eso fundaron centros educacionales, centros de salud, orfanatorios y algunas cooperativas. Pero siempre cuidaron que estas instituciones de servicio se mantuvieran al margen de la lucha política partidaria. Cfr. *Ibíd.*, pág. 10 y ss.

político fue siempre sospechoso, inconveniente para el cristiano —e incluso ‘diabólico’— son los que afirmaban que ‘un cristiano no puede meterse en política’. Estos últimos son, precisamente, los que han ‘irrupido’ en la política.

2. Esta irrupción se ha dado directamente en el mundo de la ‘política partidaria’, con la participación de partidos ya existentes o la pretensión de formar ‘partidos evangélicos’. No como sus antecesores, que participaron primero en labores de servicios y siempre al lado de temas sociales.

Ahora bien, según el autor, es evidente que esta participación política — como veremos también más adelante— se debe, entre otros, a dos factores: al extraordinario crecimiento numérico de las iglesias evangélicas, particularmente de este último sector que irrumpió en la política; y al hecho de que ningún partido, dirigente o candidato político querrá desperdiciar este ‘potencial político’. Además, indica Míguez, los evangélicos ya han llegado en nuestros países a la segunda o tercera generación; ya no se sienten extraños, ‘sapos de otro pozo’, sino parte de la vida del país. Muchas de estas iglesias son totalmente autóctonas en su liderazgo y membresía, y por eso están más directamente vinculadas y manejan sus posibilidades en la sociedad en la que actúan, incluyendo sus avatares políticos²⁵³.

Finalmente, Míguez Bonino no es ajeno a los riesgos y tentaciones que implica la participación de evangélicos en la política partidaria y señala, con bastante crudeza y acierto, tres de los más relevantes:

1. *La tentación de utilizar el poder político al servicio de la Iglesia.* Se refiere a esa tentación grande de algunos políticos evangélicos de pretender ‘sustituir’ a la Iglesia Católica en su poder político. “Si los evangélicos participamos en política debe ser para el bien del pueblo de nuestros países, no para obtener beneficios, privilegios o facilidades especiales para las iglesias”²⁵⁴.
2. *La ilusión de que, como somos creyentes, somos incorruptibles.* Los evangélicos también son pecadores y la soberbia de creerse santos es la puerta por la que se cuela el diablo. “Un evangélico que da a su iglesia el diezmo de ‘coimas’ o dudosos beneficios que consigue por medio de su militancia política, o que consigue favores especiales para los ‘suyos’, peca dos veces:

253 Cfr. *Ibíd.*, pág. 12.

254 *Ibíd.*, pág. 14.

contra el pueblo a quien estafa y contra el Señor a quien blasfema”²⁵⁵.

3. *La tentación de creer que basta con ser honestos y bien intencionados para ser buenos cristianos en la vida política.* Un funcionario político tiene que administrar reglamentaciones y decidir procedimientos; un parlamentario tendrá que votar presupuestos, participar en decisiones sociales, que afectan la salud, el empleo, la educación, la seguridad, etcétera, por eso es necesario que los evangélicos que ingresan al ámbito político sepan lo que hacen. “Con escasas excepciones, los evangélicos no nos hemos preparado para eso. Tampoco lo han hecho otros políticos. Precisamente por eso, nuestra responsabilidad es mayor”²⁵⁶.

Por su parte, el pastor evangélico peruano **Darío López** —diez años después de Míguez Bonino—, luego de analizar la historia de la participación política de los evangélicos en el continente, concluye que hubo tres maneras diferentes de relacionarse con los asuntos públicos, partiendo de las diversas formas que entendían el testimonio cristiano en el mundo²⁵⁷:

- a) *El abstencionismo político.* El abstencionismo frente a los asuntos públicos era la conducta habitual de la inmensa mayoría de los evangélicos. Esta ‘huelga social’ se manifiesta en un desinterés y hasta desprecio hacia los llamados asuntos ‘mundanos’ por parte de los pastores y líderes evangélicos, que creían que el apoliticismo y la mentalidad de ‘catacumba’ tenía que ser una marca distintiva de su presencia en el mundo. Pero, curiosamente, cuando parecen peligrar asuntos como la libertad de conciencia y religión, sí les preocupan los asuntos públicos porque esto choca directamente con sus derechos ciudadanos.
- b) *El oportunismo político.* Este oportunismo, asociado a la ambición de poder, se produjo cuando los evangélicos se dieron cuenta de que su crecimiento numérico tenía como correlato un potencial electoral específico. Estar en el epicentro del poder les daba cierto prestigio y los convertía en una suerte de mediadores entre el mundo religioso y las instituciones vinculadas al Estado. Es en ese momento que se produce un repentino cambio de mentalidad y conducta que no eran necesariamente fruto de una reflexión teológica, sino reflejo del pragmatismo que predominaba en ese sector del

255 *Ibíd.*

256 *Ibíd.*, pág. 15

257 Cfr. LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. *Óp. cit.*, 2008, págs. 56-73.

evangelismo, que se traduce en el oportunismo y la ambición, puestos de manifiesto especialmente en las coyunturas electorales.

- c) *La política como servicio*. Esta tercera forma de conducta frente a lo político está representada por aquellos evangélicos que tienen una comprensión integral del evangelio y del testimonio cristiano; entienden, pues, que la proclamación verbal de la ‘buena nueva’ no está reñida con la participación activa en los asuntos públicos. Su argumento era que la preocupación por la agenda pública no contradecía la teología evangélica y que constituía una tarea propia del testimonio cristiano.

Hemos querido dejar para el final, a modo de cierre de este breve *status quaestionis*, el estudio del teólogo protestante alemán —pastor luterano— **Heinrich Schäfer**, quien hace un excelente y acucioso análisis de las diferentes corrientes del protestantismo norteamericano y su repercusión política en América Latina²⁵⁸. Para nosotros es uno de los mejores y más completos estudios sobre el tema, ya que logra integrar en su análisis aspectos teológicos, históricos, sociológicos y políticos. Si bien Schäfer se focaliza en Centroamérica, su esquema y proyección pueden aplicarse fácilmente a todo el continente. Para nuestro estudio nos interesan, particularmente, las distintas respuestas que las cuatro tendencias eclesiales principales del protestantismo —el protestantismo histórico, el ‘evangelicalismo’, el pentecostalismo y el neopentecostalismo— dan al tema social y político. Lo destacable de este enfoque es que se parte de un criterio estrictamente teológico para determinar una conducta social —en la misma línea de Bryan Wilson y Lalive d’Epinay—; es decir, según sea el criterio teológico que tengan estas iglesias, será la respuesta social y política que den al mundo.

El autor desarrolla un interesante análisis del protestantismo norteamericano a partir de un criterio teológico más sistemático que historiográfico —por más que también coincidan en una progresión cronológica—: “la sistematización se da con base en la pregunta de si en las tradiciones teológicas la idea de la mediación de la gracia divina está más relacionada con la de un tesoro de gracia de la iglesia (mediación objetiva), o con la idea de una vivencia de gracia por parte del individuo (mediación subjetiva)”²⁵⁹. En este sentido, nos centraremos en la repercusión eclesial que tuvieron estas cuatro formas del protestantismo norteamericano pero, sobre todo, en la repercusión práctica

258 SCHÄFER, Heinrich. Óp. cit., 1992.

259 *Ibíd.*, pág. 23.

de sus doctrinas teológicas en la conducta política de cada una de ellas en nuestro continente²⁶⁰.

1. *En el protestantismo histórico* el concepto de mediación de la gracia es fuertemente objetivo y toma a la misión y a la educación como formas de ejercer influencia en la sociedad. Su ética social y política generalmente está orientada hacia el 'bien común' y diferencia su ética cristiana de la ética secular, lo que da lugar a una participación cristiana en las tareas sociales. *En América Latina*, el protestantismo histórico, en realidad, tuvo poca repercusión numérica e influencia teológica o política. Tuvo cierta relevancia, sobre todo, en los inicios del movimiento evangélico latinoamericano y en las llamadas 'iglesias de trasplante', 'iglesias de inmigración' o 'iglesias étnicas'. Estas iglesias correspondían a las grandes olas migratorias que se dieron en los siglos pasados de colonos europeos que mantenían sus costumbres, su idioma y su religión; pero nunca pretendieron extender sus concepciones religiosas a los nativos y menos aún dedicarse a una labor evangelizadora. Eran iglesias de mantenimiento más que de proselitismo. Por eso no tuvieron mayor impacto en la vida religiosa de nuestros países —salvo en algunas zonas del Cono Sur— ni influencia política; no solo porque no era su intención, sino por el escaso número de sus miembros.
2. *En el protestantismo 'evangelical'* el concepto de misión, fuertemente conversionista, tiene un lugar destacado en su doctrina, orientado hacia un crecimiento cuantitativo de la iglesia, y su ética social se encuentra subordinada a los intereses de la misión. En este sentido, su concepto de ética social es la dedicación caritativa como medio de evangelización, lo que destrona el 'bien común' del protestantismo histórico como objetivo principal; en todo caso lo entienden como el resultado de la conversión de las mayorías. Su ética política rechaza la actividad institucional en favor de la actividad individual.

260 Cabe mencionar que el autor plantea un 'modelo bidimensional' de interpretación, siguiendo dos coordenadas: una *teológica*, entendida como un 'continuo' entre una concepción objetivista y otra subjetivista de la mediación de la gracia divina; y la otra coordenada, *sociológica*, que se guía por las formas de organización institucional de la Iglesia, entendida como 'continuo' de los diferentes grados de tensión entre esta y la sociedad. El resultado es un cuadro en el que las *ordenadas* (sociológicas) son: denominación, agrupación religiosa establecida y agrupación religiosa (secta); y las *abscisas* (teológicas) son: protestantismo histórico, 'evangelicalismo', pentecostalismo y neopentecostalismo. Para nuestro análisis político latinoamericano nos centraremos solo en las abscisas y básicamente, de acuerdo con dos criterios: su concepto de misión y su ética social y política. Cfr. pág. 91 y ss.

En América Latina los ‘evangelicales’ se dedicaron a las capas medias y medias bajas de la sociedad, y su concepción bíblica fundamentalista —o literalismo bíblico— los llevó a tener una visión conservadora de la historia. En consecuencia, la práctica social y política se manifestaba como estrictamente conservadora, tanto en relación con los valores tradicionales como en su relación con las estructuras sociales, con una clara simpatía por el capitalismo imperante y una más evidente antipatía por cualquier reforma. Posteriormente se dan algunas líneas más renovadoras que entienden que la llamada ‘cuestión social’ no puede ser excluida de su visión evangélica.

3. *En el movimiento pentecostal* la misión conversionista es igual de importante que en el protestantismo ‘evangelical’, pero los sujetos de conversión también son los protestantes históricos y los ‘evangelicales’, ya que, según los pentecostales, les falta la vivencia completa de la fe cristiana que solo se alcanza a través del ‘bautismo en el Espíritu Santo’. Dentro de su ética social, fuertemente premilenarista y subordinada a la labor misionera, solo se admite la caridad individual; por eso se rechaza el compromiso social y, sobre todo, el compromiso político. Su moral individualista actúa más como criterio de diferenciación entre la iglesia y el mundo, que como motivación para la acción.

En América Latina el pentecostalismo se instaló, sobre todo, en las clases bajas, tanto rurales como urbanas, y se asentó con una doctrina premilenarista, que predicaba que este mundo impío pronto iba a desaparecer, al igual que todos sus padecimientos personales, con la pronta venida de Cristo. En este sentido, una ética social centrada en la transformación y mejoramiento del mundo no solo estaba condenada al fracaso, sino que era vista como una perspectiva que entorpecía la segunda venida del Salvador; en consecuencia, en lo que se refiere al mundo, la esperanza consiste en dejar de actuar. Por esta razón el creyente pentecostal tradicional cortaba toda relación con el mundo y no participaba en organizaciones populares, cooperativas ni sindicatos; tampoco se vinculaba con actividades comunitarias y menos políticas —tal como vimos en el texto de Lalive d’Epinay— (esta visión radical del pentecostalismo inicial fue cambiando hacia los años ochenta, por diversas razones que veremos más adelante; pero, sobre todo, por la influencia de la perspectiva neopentecostal que trataremos a continuación).

4. *En el movimiento neopentecostal* el concepto de misión y conversión del mayor número de personas tiene un lugar primordial e incluye la conversión e influencia dentro de los tres grupos anteriores: protestantes históri-

cos, 'evangelicales' y pentecostales. Su ética social se presenta como ética política, y la ética caritativa —del protestantismo 'evangelical'— es más bien marginal. Sus miembros son exhortados a participar en los procesos sociales y políticos y su postura política concuerda con sus intereses particulares que, a su vez, coinciden con los intereses dominantes de un sistema político muy liberal en lo económico. Al igual que el 'evangelicalismo', entienden el 'bien común' como consecuencia de la conversión individual masificada y como un efecto útil de los intereses particulares para la colectividad. De esta manera, la gracia divina se transmite al mundo mediante los intereses particulares de la mayoría de los individuos neopentecostales. *En América Latina* el neopentecostalismo trabaja, sobre todo, en las clases medias y altas, y es el único que ha logrado hacer del protestantismo en general —acostumbrado a centrarse en las clases bajas y medias bajas— una alternativa funcional para los sectores acomodados e influyentes de la sociedad. Sus grandes templos, ubicados sobre todo en zonas residenciales, acogen un número mayor de personas que las clásicas y estereotipadas 'iglesias de cochera' del pentecostalismo tradicional, ya que han sabido adecuar la 'espiritualidad pentecostal' a las clases dominantes. Es por eso que cambian radicalmente el discurso tradicional del conservadurismo evangélico latinoamericano respecto al mundo y la política, y se convierten en grandes promotores de su participación en ellos, como una estrategia funcional para su misión evangelizadora. En ese sentido, juegan un papel político importante, pues se han posesionado en clases medias y altas, y tienen una influencia política directa y un gran poder económico. Asimismo, si bien el neopentecostalismo todavía no es el que domina numéricamente la comunidad evangélica, sí se encuentra en franco crecimiento, sobre todo con los neoconvertos de la Iglesia Católica. Además, esta combinación entre 'movimiento' y 'denominación' le ha permitido penetrar en los grupos pentecostales y 'evangelicales', tal como en su momento lo hiciera el pentecostalismo con los 'evangelicales' y los protestantes históricos.

Como podemos ver, cada tipo de protestantismo norteamericano, que luego se traslada a América Latina, se ha desarrollado de manera diferente y también ha manifestado de distintos modos sus opciones políticas. Desde la búsqueda del 'bien común' de los protestantes históricos, hasta la promoción de la participación política de los neopentecostales, pasando por la dedicación caritativa del 'evangelicalismo' y la exclusiva caridad individual de los pentecostales. Tal como hemos mencionado, estas discrepancias se deben a que su

criterio fundamental de diferenciación, la ‘mediación de la gracia a los creyentes’, se refería no solo a la ‘relación de la iglesia con Dios’, sino también a la ‘relación de la iglesia con el mundo’, que desembocaría indefectiblemente en un determinado comportamiento político. Una de las consecuencias prácticas de esta diferenciación espiritual la podemos ver en las distintas clases sociales en donde se instalaron y florecieron preferentemente estos cuatro grupos: los protestantes clásicos dentro de los colonos europeos en las llamadas ‘iglesias de inmigración’, los ‘evangelicales’ dentro de las clases medias y medias bajas, los pentecostales dentro de las clases bajas y los neopentecostales dentro de las clases medias y altas de las sociedades latinoamericanas. Hablamos de preferencias y no de exclusividades porque, como era lógico, cada una de estas iglesias se iba consolidando en aquellos sectores sociales en donde su visión teológica de la sociedad y del mundo se adecuaba mejor a su realidad y por eso tenía más acogida²⁶¹.

Por otro lado, una de las consecuencias prácticas del paso de una visión ‘objetiva’ a una ‘subjetiva’ de la comunicación de la gracia —que Schäfer no previó— es que podría traer como consecuencia la dispersión de una opción política unitaria dentro de las mismas denominaciones, precisamente por este proceso subjetivo en el que cada persona se erige como su propia autoridad individual. En este sentido, si confirmamos esta tendencia ‘subjetivista’ de la mediación de la gracia divina, estaríamos corroborando también el cambio del eje central de determinación de las convicciones y vivencias religiosas, antes centrada en la institución religiosa misma y ahora enfocada en los creyentes. Es decir, que la institución perdería el monopolio de la determinación de aquello que los creyentes deben creer y practicar, y ese poder de decisión se trasladaría inevitablemente a los creyentes mismos y traería como consecuencia el riesgo de tener una extendida y subjetivísima proliferación de ‘cristianismos a la carta’. La repercusión política de esta nueva tendencia —de relajación de la autoridad institucional— la podemos ver reflejada justamente en la atomización de acentos, concepciones y opciones políticas dentro del movimiento evangélico

261 En este análisis del pensamiento teológico y práctica política de las cuatro versiones del protestantismo-evangelismo latinoamericano, planteadas como ‘tipos ideales’ (en sentido weberiano), hemos privilegiado las múltiples diferencias entre ellas; pero ciertamente hubo innumerables similitudes prácticas en su desarrollo eclesial, como el fundamentalismo teológico, el anticomunismo y el innegable accionar para mantener el *statu quo* de nuestras sociedades. Es preciso, entonces, ver esta tipología como una herramienta metodológica interpretativa y no como una camisa de fuerza descriptiva; más aún si hablamos de una realidad tan compleja y diversa como la de las iglesias evangélicas en un contexto social e histórico más complejo y diverso aún, como es el de nuestros países latinoamericanos.

latinoamericano. Es decir, que las denominaciones pierden el poder de convencimiento y direccionalidad de las opciones políticas de sus miembros, del mismo modo que, previamente, perdieron ese mismo poder de imponer sus convicciones y prácticas religiosas. Concluimos entonces que, a mayor mediación objetiva de la gracia, puede haber mayor control religioso y político de los feligreses por parte de los líderes institucionales; e inversamente, a mayor mediación subjetiva, puede haber un menor control y direccionalidad.

Luego de revisar estas opiniones y análisis generales de la región, es necesario indicar que este fenómeno de incursión política en todo el continente, si bien se inició en la misma década de 1980, no necesariamente se dio de la misma manera ni con los mismos actores dentro del movimiento evangélico. Existe una gran diversidad de variables concretas que hacen de cada país latinoamericano, a pesar de sus similitudes, un caso particular. En **Brasil**, por ejemplo, existe una fuerte tradición pentecostal desde comienzos del siglo pasado —al igual que en Chile—, y a partir de mediados de los ochenta se inició la participación político-partidaria directa, gracias a lo cual llegaron a conformarse algunos ‘partidos confesionales’ y hasta una ‘bancada evangélica’ en el Congreso brasilero. Pero no se ha logrado unificar en un solo partido confesional a todos los evangélicos, pues cada megaiglesia brasilera prefiere tener su propio partido y sus propios congresistas, como ya mencionamos en el capítulo anterior. Además, ahora existe en la cultura evangélica brasilera una fuerte tradición de votar por partidos evangélicos, o por evangélicos en partidos políticos no necesariamente evangélicos. El enfoque de ‘el hermano vota por el hermano’ sí funciona en Brasil, mientras que en el resto de países de la región no se puede afirmar tan fácilmente. Además, en Brasil es bien sabido que la mayoría neopentecostal evangélica promueve las candidaturas de hermanos evangélicos como parte de una consigna eclesiástica; la mayoría de estas candidaturas son de corte conservador y no exentas de sospecha de clientelismo y corrupción, ya que se puede ver en este tipo de participación política casos de manipulación de lo religioso con fines políticos. Ciertamente, Brasil constituye, en muchos sentidos, una experiencia atípica en la región (junto con México) y no podemos estandarizarla a los demás países del continente²⁶². Tampoco podemos generalizar la fenomenología de la mayor

262 En 2005 asistimos, junto con especialistas de la región, a un ‘Seminario sobre Pentecostalismo’, en São Paulo, organizado por el ‘Pontificio Consejo para la promoción de la unidad los cristianos’, por invitación del Cardenal Walter Kasper, quien presidió el Encuentro. Luego de escuchar acuciosamente el caso brasilero, los representantes de los demás países coincidimos en que la experiencia brasilera y sus criterios de análisis no eran extensibles

iglesia evangélica (neopentecostal) de Brasil: La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), ya que si bien se ha extendido a muchos países de la región, su presencia en Brasil es muy particular²⁶³. Como bien afirma William Beltrán: “La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) es la organización religiosa latinoamericana que más se acerca al tipo ideal de ‘empresa prestadora de servicios mágico-religiosos’. En otras palabras, es una compañía multinacional que presta servicios mágicos de forma colectiva a grandes multitudes y que no busca generar dinámicas de solidaridad de tipo comunitario. Los fieles que buscan los servicios de la IURD son tratados como una masa de clientes que convergen por la urgencia de un milagro”²⁶⁴. Este ‘neopentecostalismo iurdiano’, como lo denomina Leonildo Silveira Campos, ha impresionado a muchos ‘estudiosos’ que creen ver, equivocadamente, en este tipo específico de manifestación religiosa lo más representativo del nuevo protestantismo latinoamericano; nada más lejano de la realidad²⁶⁵.

a la región, y que no nos sentíamos representados por aquel caso específico. Ello obligó a los organizadores a modificar la agenda. Esto demuestra que, muchas veces, desde otros continentes es muy fácil generalizar para tratar de simplificar realidades, pero sin darse cuenta de la variada realidad religiosa de cada país a través de su historia. Si esto pasaba a nivel de la realidad religiosa, podemos imaginar lo que sucede ahora en el ámbito de la realidad religioso-política, que es aún más compleja y diversa.

263 En la mayoría de los países latinoamericanos en donde la IURD se ha instalado —a veces, con el nombre comercial de ‘Pare de sufrir’—, ha logrado un gran impacto mediático, pero no numérico estable, y menos de influencia. Además, para la mayoría de analistas evangélicos (y también católicos) no se trataría propiamente de una ‘iglesia evangélica’, ya que no consideran que sea una ‘iglesia’ y menos ‘evangélica’ —incluso, Bastian afirmaría que tiene más características de la cultura religiosa católica que de la cultura protestante—. No tienen feligreses (que buscan la salvación), sino clientes (que buscan la curación). Sus (pseudo) pastores más parecen mercaderes de la fe que líderes religiosos y no tienen muchas diferencias con los curanderos o chamanes que abundan por estos lares, solo que con un ‘ropaje pentecostal’. Por eso, los asistentes a sus ‘rituales de curación’ tienen alta rotación, ya que mayormente van por un trato comercial: ofrendas dinerarias a cambio de milagros; sin involucrar un compromiso vital, religioso y moral, como debe darse en cualquier iglesia. Sobre este tipo de ‘negocios religiosos de curación’ se puede consultar el libro clásico de Leonildo SIVEIRA CAMPOS. *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Quito: Abya-Yala, 2000, 426 pp. La primera edición en portugués es de 1997. También se puede ver el libro editado por Ari Pedro ORO, André CORTEN y Jean-Pierre DOZON: *Igreja universal do reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, 379 pp.

264 BELTRÁN CELY, William Mauricio. Óp. cit., 2013, pág. 266.

265 Como se podrá suponer, la bibliografía brasilera sobre este fenómeno es abundante y de diferente índole, más aún por tratarse de un país tan grande y diverso como es Brasil, que no se somete a reduccionismos ni generalidades. Pero, aparte de los libros mencionados arriba y todos los libros y artículos de Paul Freston — en nuestra opinión, el investi-

Chile, al igual que Brasil, tiene una larga historia de arraigo de las Iglesias Evangélicas, sobre todo las de línea pentecostal, pero mucho más institucionalizada que la experiencia brasilera, con la conformación de la Iglesia Metodista Pentecostal desde 1910. En Chile, el pentecostalismo no empezó con una repentina oleada a mediados del siglo pasado que llega a su ebullición en la década de 1970 —como ocurrió en otros países latinoamericanos—, sino que hubo un crecimiento paulatino, consolidado y más institucional, con un seminal ‘pentecostalismo criollo’. Esa historia particular de temprana nacionalización e institucionalización —no sin grandes tropiezos— del movimiento evangélico chileno les ha permitido tener una Catedral Evangélica, que en verdad, es una Catedral Pentecostal, y capellanes evangélicos en la mayoría de las instituciones del Estado —desde las cárceles de Gendarmería hasta el Palacio de La Moneda— y un acuerdo con el Estado chileno en el año 2000 que los pone, jurídicamente, al mismo nivel de la Iglesia Católica, como veremos más adelante. Además, justamente por ese temprano crecimiento institucional, no se debe soslayar la fuerte participación política que los evangélicos pentecostales han tenido a lo largo de su historia, por ejemplo, cuando avalaron la dictadura militar de Augusto Pinochet²⁶⁶.

Por otra parte, si bien no podemos generalizar el caso de **Centroamérica**, este también denota una especificidad pues se trata de países pequeños numéricamente, más cercanos a las fuertes influencias ‘evangelicales’ norteamericanas y que, ante una débil institucionalidad política, permitieron, por ejemplo, los exabruptos políticos de Ríos Montt y Serrano Elías, por una lado; y, por otro, el divisionismo radical entre los evangélicos que apoyaban fervientemente al Ejército Sandinista de Liberación y los que lo atacaban en Nicaragua, esgrimiendo las mismas razones religiosas y usando los mismos versículos bíblicos²⁶⁷.

gador más representativo— citados en esta publicación, podemos sugerir los siguientes: VITAL DA CUNHA, Christina (et al.). *Religião e Política*. Río de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung-SIER, 2017, 196 pp.; MESQUIATI DE OLIVEIRA, Daniel (org.). *Pentecostalismo e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, 226 pp.; MUZIO, Rubens. *O ADN da Igreja. Comunidades cristãs transformando a nação*. Curitiba: Esperança, 2010, 311 pp.; ALMEIDA, Leonardo. *O que saber sobre os Evangélicos e a Política no Brasil. Partidos, representantes e eleições presidenciais*. Curitiba: Editora Prismas, 2014, 158 pp.; MUZIO, Rubens. *Revolução Silenciosa II. Transformando a sociedade com a força do evangelho do Reino*. Brasília: Editora Palabra, 2006, 178 pp., etcétera.

266 Cfr. LAGOS SCHUFFENEGGER, Humberto. *La función de las minorías religiosas: Las transacciones del protestantismo chileno en el periodo 1973-1981 del Gobierno Militar*. Lovaina: Universidad Católica de Lovaina, 1983, 190 pp.; FEDIAKOVA, Evguenia. *Evangélicos, política y sociedad chilena: Dejando el ‘refugio de las masas’ 1990-2010*. Santiago de Chile: IDEA-CEEP, 2013, 251 pp.

267 Para analizar esta compleja y multiforme realidad se puede consultar: VELARDE, Jaime.

El caso de **México**, al tener una historia religiosa y eclesial muy particular, marca un camino distinto del resto de países de la región. La relación especial y conflictiva que ha tenido el Estado mexicano durante más de un siglo con la Iglesia Católica Romana —no había Concordato ni relaciones diplomáticas con la Santa Sede— en una país profundamente religioso ha marcado sus particularidades también en el desarrollo de las iglesias evangélicas mismas, al punto que podemos encontrar, ‘evangélicos guadalupanos’²⁶⁸. Asimismo, la protagónica participación que tuvieron los primeros protestantes, aliados con los liberales de la época, en la lucha política y revolucionaria mexicana desde la segunda mitad del siglo XIX también ha marcado un sello muy propio en su historia. Definitivamente, México es uno de los países con mayor religiosidad católica, o mejor dicho ‘Guadalupana’ —que hasta llega a ser signo de identidad nacional—, y en donde menos se ha desarrollado en movimiento evangélico a nivel latinoamericano, hasta ahora.

Por su parte, en **Colombia**, por la experiencia atomizada de sus comunidades evangélicas y de sus incursiones electorales, hay resultados similares al caso peruano; aunque la participación político-partidaria de algunas megiglesias colombianas (de clara línea neopentecostal), que incluso tienen sus propios partidos políticos, la hacen un tanto particular²⁶⁹.

Lo sucedido en **Argentina** también se asemeja a lo acontecido en el Perú. Con algunos años y temas de distancia, coinciden en el fracaso del partido

Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social. San José de Costa Rica: DEI, 1990, 95 pp.; MARTÍNEZ, Avelino. *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación.* San José: DEI, 1989, 187 pp.; GARRARD-BURNETT, Virginia. *El Protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem.* Guatemala: Piedra Santa, 2009, 215 pp.; HUEZO MIXCO, Luis (comp.). *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño desde el siglo XIX hasta el presente.* San Salvador: UEES, 2013, 338 pp.; AGUIRRE SALINAS, Carlos (et al.). *Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua.* Managua: Casa Giordano Bruno, 2010, 296 pp.; VON SINER, Rudolf. *Teología Pública.* San José de Costa Rica: UBL, 2014, 82 pp., etcétera.

268 Sobre esta evidente contradicción entre ser evangélico y ser devoto de la Virgen de Guadalupe, Bastian constata en su propia investigación del protestantismo mexicano algo parecido: “estuve sorprendido de constatar que líderes religiosos y miembros de sociedades protestantes integraban ciertos elementos de la religión popular a sus prácticas rituales, eso de manera bastante ecléctica”. BASTIAN, Jean-Pierre. Óp. cit., 2003, pág. 97.

269 Para el caso colombiano se puede consultar la tesis doctoral de William Beltrán, quien realiza una buena descripción y análisis acerca de la incorporación de los evangélicos en el mundo político colombiano de las últimas décadas, y tiene como objetivo “comprender las causas de la pluralización religiosa en Colombia y los efectos de ese proceso en otros campos sociales, particularmente en los campos político y cultural” (pág. 19). Cfr. BELTRÁN CELY, William Mauricio. Óp. cit., 2013.

confesional y la diversificación presente de candidaturas evangélicas dentro de partidos existentes; la lucha por la reivindicación de temas legales ('igualdad religiosa' más allá de la mera 'libertad religiosa'); la centralización actual en una 'agenda moral' (provida y familia, y contra del aborto, el matrimonio homosexual y la llamada 'ideología de género'), más que una agenda política; la ausencia de una propuesta de gobierno debido a la inexistencia real de un 'Pensamiento Social Evangélico' y a la atomización de iglesias y líderes evangélicos; la presencia de una población aproximada del 15% de evangélicos militantes, la gran mayoría de línea pentecostal y neopentecostal; la polarización de dos facciones opuestas de participación política (ecuménicos de izquierda versus los conservadores de derecha), y cada una de ellas con su propia federación o concilio que los representa, etcétera. Pero, sobre todo, que el ingreso a la vida política partidaria lo inauguró una facción de evangélicos y, al final, los que la aprovecharon y consagraron fue la otra facción más conservadora y (neo) pentecostal. Podríamos plantear muchos de estos puntos también como características comunes a la gran mayoría de los países latinoamericanos, pero en cada uno de ellos, como es lógico, se han presentado matices y particularidades históricas; mientras que en la comparación entre el Perú y Argentina se muestran mayores similitudes²⁷⁰.

270 Para revisar el caso argentino recomendamos a Hilario Wynarczyk, sociólogo evangélico argentino, quien tiene una serie de escritos acerca del fenómeno evangélico en su país desde hace tres décadas. Su obra más citada es *Ciudadanos de dos mundos*, que corresponde a la primera parte de su tesis doctoral y en la que relata, como bien dice el subtítulo, "El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2011". Pero, en un artículo de 2006 y, sobre todo, en su libro *Sal y Luz de las Naciones* se encarga específicamente de "Los evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)", que corresponde a la segunda parte de su tesis doctoral. Cfr. WYNARCZYK, Hilario. Óp. cit., 2009; WYNARCZYK, Hilario. *Sal y Luz a las Naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto Di Tella, 2010, 220 pp.

Otro autor destacado del caso argentino es Joaquín Algranti, quien, en su libro *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina* (Óp. cit, 2010), nos muestra, por un lado, el gran avance del neopentecostalismo dentro de las iglesias evangélicas argentinas (Wynarczyk solo lo menciona, pero no lo desarrolla), y que tiene su correlato en la nueva visión del 'mundo' y, por ende, de la política. Por otro lado, nos muestra la dimensión política que se está incoando dentro de estas iglesias, que más allá del fracaso del partido confesional, está formando una nueva generación de creyentes con mentalidad misionera (fuera de los ámbitos acostumbrados de la iglesia). El autor constata en las iglesias evangélicas argentinas —sobre todo en las megaiglesias de corte neopentecostal— una tendencia a llevar el mensaje religioso hacia todas las esferas de la vida social, especialmente hacia las estructuras de influencia y de poder; es decir, hacia el gobierno, la política, etcétera. Esto implicaría, también, disputar

Finalmente, durante nuestro trabajo, y luego de haber revisado en detalle varios casos en América Latina —que por razones de espacio no hemos podido consignar en este libro—, nos planteamos la siguiente disyuntiva de investigación: *¿podemos ver todos estos casos en la región, iniciados en la década de 1980, solo como fenómenos paralelos que responden a influencias comunes y que se manifiestan de manera parecida? O más bien, ¿debemos verlos como un solo fenómeno político-religioso concebido y articulado previamente, que se concreta en cada país de manera particular?* Es decir, ¿estamos hablando de un solo fenómeno continental o de distintos fenómenos particulares, pero muy parecidos en su desarrollo y cronología? En palabras de Míguez Bonino: “¿Son ‘rostros’ distintos porque se trata de diferentes sujetos, o son ‘máscaras’ de un sujeto único y, en ese caso, cuál es el rostro que se oculta detrás de esas máscaras?”²⁷¹. Para resolver esta disyuntiva tendríamos que saber primero si efectivamente existió un plan detrás de este fenómeno político religioso que se extendió por el continente a fines de la década de 1970; algo así como un ‘Congreso de Panamá de 1916’, donde se manifestó claramente el acuerdo de las agencias misioneras protestantes de emprender la (re)evangelización de América Latina. Pero en este momento no nos atreveríamos a dar el salto de pasar de una visión ‘inductiva’ a una visión ‘deductiva’, ya que se tendría que resolver y sustentar primero la interrogante acerca de la existencia o no de una ‘política evangélica’, ‘concertación evangélica’ o ‘estrategia evangélica’ regional, unitaria y común, bien pensada y articulada (supuestamente desde Estados Unidos), que se concretó de manera simultánea en todos los países de la región.

También podríamos hacernos una pregunta similar respecto a un fenómeno parecido, y a veces paralelo al fenómeno político, que se dio en la mayoría de países de la región en relación con la lucha por lograr constitucional o legalmente la reivindicación de sus derechos sobre la base de una plena ‘libertad religiosa’, o mejor dicho, una plena ‘igualdad religiosa’; o más recientemente, sobre la ‘agenda moral’ que en estos momentos inunda la agenda pública y política de los evangélicos en la gran mayoría de países del continente. Y

las posiciones de poder del catolicismo, consolidándose como una alternativa religiosa capaz de construir una nueva articulación hegemónica. Para el autor, las megaiglesias, a las que define como ‘nuevos agentes en el espacio social de las religiones’, enarbolan la tantas veces mencionada ‘teología de la prosperidad’ (que expresa una adecuación a los valores mundanos) y producen un discurso atractivo no solo para los sectores populares, sino también para las clases medias.

271 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 8.

si vamos más atrás, podríamos remontarnos hasta comienzos del siglo pasado, y hacernos estas mismas interrogantes sobre la fundación simultánea de las primeras comunidades pentecostales en el continente: California (1906), Valparaíso (1909), São Paulo (1909), Belém do Pará (1910), México (1914), etcétera —incluso antes del Congreso de Panamá de 1916—. *¿Coincidencias o ‘diosidencias’? ¿Fenómenos paralelos o un solo fenómeno global? ¿Generación espontánea o planificación estructurada?*

3.1.2. Las razones de la incursión político-partidaria

Como hemos mencionado en varias oportunidades, la participación político-partidaria de los evangélicos comenzó a hacerse públicamente visible en América Latina recién en la década de 1980, lo que implicaba un proceso previo de replanteamiento durante los años anteriores. De hecho, a comienzos de los años ochenta ya se daba una participación de los evangélicos en la vida pública y política, tanto así que en 1983 se dio la consulta sobre “La teología y la práctica del poder”, en Jarabacoa, República Dominicana y, posteriormente, en 1987 se vuelve a convocar otra (también con el auspicio de la FTL) titulada “Hacia una transformación integral”, como acabamos de ver. Es decir que, el ingreso de los evangélicos en la política y su reflexión teológica dentro del movimiento evangélico latinoamericano no fueron tan repentinos como se pensaba, sino que pasaron por un proceso de análisis y maduración. Tal como corrobora Samuel Escobar: “La teología evangélica latinoamericana a lo largo de la década de 1980 se enriqueció con una reflexión sobre la práctica social y política de un número creciente de evangélicos y de sus iglesias”. Y más adelante agrega: “La participación creciente de los evangélicos latinoamericanos en la arena política de sus países trajo una nueva agenda a la reflexión teológica sobre el Reino de Dios”²⁷².

Pero es necesario recordar que este proceso de reflexión social y teológica se dio, sobre todo, por parte de los teólogos latinoamericanos de iglesias y denominaciones más tradicionales a lo largo de esos años, más no del lado de los pentecostales y neopentecostales que irrumpieron inmediatamente después. Entonces, debemos diferenciar claramente ese período de participación política de denominaciones tradicionales —con muchos años de análisis social y reflexión teológica— y la posterior avalancha de los ‘nuevos actores políticos evangélicos’, sobre todo de línea pentecostal y neopentecostal, que siempre se

272 ESCOBAR, Samuel. Óp. cit., págs. 416 y 421.

habían mostrado contrarios a participar en política —sin mayor reflexión teológica sobre la realidad social y política—, que inundaron dicha participación evangélica por la fuerza de su feligresía, mucho mayor y más activa que la de sus antecesores. Como bien resume el sociólogo peruano Óscar Amat y León:

El crecimiento numérico de los evangélicos, especialmente de aquellos identificados con el sector pentecostal, es innegable. El sector carismático o neopentecostal ha encontrado en este hecho la oportunidad para buscar un protagonismo religioso y político como no había existido antes. Lo curioso es que el interés se manifiesta particularmente en sectores evangélicos que antes eran reacios a tal participación de los cristianos en el mundo de la política.²⁷³

Por eso, ahora quisiéramos preguntarnos *¿por qué se dio este cambio sorpresivo de la visión tradicional evangélica acerca de la sociedad y del mundo, que derivó inmediatamente en un cambio de posición respecto a la política y a su participación en ella?* O tal como se preguntaba Freston, para el caso brasileiro: “¿Cuáles fueron los factores externos que facilitaron y los factores internos que provocaron esa forma peculiar de ‘politización’, el cambio de la frase ‘el creyente no se mete en política’ a la de ‘hermano vota al hermano’?”²⁷⁴.

Al dialogar con los diferentes pensadores y líderes evangélicos, encontramos un gran disenso respecto a las razones que provocaron este cambio; desde motivos más teológicos y escatológicos, hasta más sociológicos y ‘pragmáticos’, que veremos en este acápite. Pero, en lo que sí encontramos consenso, aparte de que el cambio se produjo efectivamente en la década de 1980, es en que ya existía una gran división en el pensamiento evangélico latinoamericano durante las décadas precedentes: por un lado, se tenía el movimiento llamado ‘ecuménico’ con un claro enfoque social (de izquierda), un acento más latinoamericano y contextualizado; y, por otro, el movimiento ‘conservador’ (social y teológicamente) centrado, sobre todo, en la evangelización. Así pues, la primera línea estaba representada por el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y la segunda, por la Consulta Evangélica Latinoamericana (CONELA).

Los sectores interesados en mantener un testimonio social activo se agrupan (a menudo con el ‘ecumenismo’ internacional) y crean sus organizaciones (MEC, ISAL, MISUR, CELADEC, etcétera) [...] Pero no logran la participación de ciertas iglesias ni el apoyo de buena parte de las membresías (y a veces

273 AMAT Y LEÓN, Óscar. Óp. cit., 2004, pág. 131.

274 FRESTON, Paul. Óp. cit., 1991, pág. 31.

tampoco a las dirigencias) de las propias iglesias de las que formaban parte. Hacia 1960 se advierte muy claramente esta crisis en las discusiones de la CELA II (1961) y, más aún, en las de CELA III (1969). La fractura se hace luego más evidente: ecuménicos o evangélicos, CLAI o CONELA, 'derecha' o 'izquierda', 'evangélicos' o 'liberacionistas'; no se aceptan 'tercerismos'.²⁷⁵

El pastor presbiteriano Pedro Arana, por ejemplo, plantea que: "Se puede decir que a partir de 1969 toman forma dos tipos de protestantismo que podemos describir como 'Protestantismo Ecuménico', por una parte, y 'Protestantismo Evangélico' por otra. Esta nomenclatura no es enteramente satisfactoria, pero es la que describe con mayor aproximación las notas de cada tendencia". Y más adelante añade "Las dos diferentes orientaciones se reflejan cuando en 1969 se realizan dos encuentros protestantes importantes: la CELA III en Buenos Aires, y el Congreso Latinoamericano de Evangelización CLADE I en Bogotá"²⁷⁶.

Por su parte, el pastor bautista Samuel Escobar, si bien coincide con Arana y toma el año 1969 también como un hito de división ideológica del evangelismo latinoamericano, ubica los orígenes de esta división unos años antes: "A partir de la década de 1950 se empieza a bifurcar el protestantismo latinoamericano en un sector ecuménico y otro más bien conservador que adopta para sí mismo el adjetivo de 'evangélico'"²⁷⁷. Esta alusión al conservadurismo de los años cincuenta se debe, en gran parte, a la oleada misional que se volcó a nuestro continente luego del triunfo de la revolución china de Mao Tse Tung, que expulsó a todas las organizaciones misioneras que se encontraban en su territorio. Esto provocó no solo una redistribución de misioneros a nivel mundial —al menos una cuarta parte de los doce mil misioneros evangélicos a nivel mundial estaban en América Latina—, sino también una fuerte reacción contra todo lo que pudiera sonar a comunismo. Asimismo, "el cierre de China a la influencia norteamericana que provocó el retorno de cientos de misioneros (1950) hizo de América Latina el continente privilegiado de Norteamérica, y el espacio reservado para la confrontación entre bloques ideológicos"²⁷⁸. En este contexto es que se enmarcan las misiones norteamericanas a Latinoamérica de esos años y se explica el gran rechazo que tenían a cualquier referencia a la responsabilidad social cristiana, más aún si se hablaba de la 'teología de la liberación'.

275 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 50.

276 ARANA QUIROZ, Pedro. *Teología en el Camino*. Lima: Presencia, 1987, pág. 7.

277 ESCOBAR, Samuel. Óp. cit., pág. 144.

278 BASTIAN, Jean-Pierre. Óp. cit., 1990, pág. 99.

Esta polarización teológica, o ideológica, en el seno del movimiento evangélico latinoamericano se filtró en la mayoría de países del continente y produjeron serios enfrentamientos al interior de las agencias misioneras, de las denominaciones e iglesias, y de las instituciones paraeclesiales. En verdad “no se trataba de iglesias contra iglesias, ni de denominaciones contra denominaciones [...], la crisis atraviesa todas las denominaciones y hasta las congregaciones locales. La ruptura, interna y externa, parece absoluta y definitiva”²⁷⁹.

A la par de que se consolidaban estos dos bloques, también un grupo importante de evangélicos y líderes reflexionaban teológicamente sobre el devenir de las comunidades evangélicas en América Latina y veían estas disputas como posiciones extremas que no estaban dispuestos a suscribir: “Ni CLAI, Ni CONELA” era la frase que se escuchaba más en esas instancias. Como bien señalaba el pastor Samuel Escobar, tratando de resumir estas dos posiciones: “tenemos hoy en día dos extremos: Por un lado, los ‘liberacionistas’ que toman el marxismo como si fuera verdad revelada dejándose instrumentalizar por la extrema izquierda. Por otro, los que, al aceptar pasivamente el *status*, se entregan en las manos de las fuerzas políticas conservadoras”. Y más adelante agregaba, refiriéndose al riesgo de perder el gran tesoro doctrinal de la fe evangélica: “Sería trágico abandonar este tesoro doctrinal yendo a pedirle la verdad al marxismo como ciertas Teologías de la Liberación lo hacen. Sería trágico abandonar este tesoro doctrinal cambiándolo por el cristianismo superficial y barato que los predicadores de la televisión norteamericana están difundiendo entre nosotros”²⁸⁰.

Como se sabe, finalmente, en esta disputa ganó la posición conservadora. Frente al peligro de radicalización de los evangélicos latinoamericanos por el lado socialista, desde Estados Unidos, se prefirió apoyar decididamente a las tendencias más conservadoras que pudieran contrarrestar este ‘peligroso’ desvío religioso y político. Como hemos señalado, la división teológica ya existía, pero en ese momento, desde la perspectiva geopolítica, se apoyó militantemente a este sector conservador del evangelismo para contrarrestar al sector izquierdista. Debemos recordar que la feligresía evangélica estadounidense es mayoritariamente conservadora y republicana, que y los ‘evangelicales’ demócratas son más bien la excepción; por eso no sorprende la opción que tomaron en ese momento las iglesias e instituciones eclesíásticas y paraeclesíásticas

279 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 51.

280 ESCOBAR, Samuel. *¿Qué significa ser evangélico hoy?* Lima: Concilio Nacional Evangélico, 1982 (mimeo), pág. 9.

norteamericanas²⁸¹. De hecho, el cambio en la visión política que tienen los evangélicos latinoamericanos en los años ochenta (al igual que la 'agenda moral' actual) ha tenido una directa correlación con la agenda evangélica (política y moral) norteamericana, sobre todo, con la llamada 'nueva derecha religiosa'.

Pero esa tendencia conservadora ha ido más allá, hasta formar todo un pensamiento teológico 'reconstruccionista' (legitimado por una 'teología de la prosperidad'), como vimos en el capítulo anterior, que sostiene que los cristianos están llamados a gobernar sus países y reconstruirlos a partir de los 'principios bíblicos para el gobierno de las naciones'. Es más, esta perspectiva de la reconstrucción, o teología de la dominación, no solo legitima un sistema político y económico con argumentos religiosos, sino que afirma que la promoción de este sistema será la forma a través de la cual Dios llevará a cabo y cumplirá sus proyectos escatológicos. Esta teología, claramente estructurada en respuesta y como alternativa religiosa a las consecuencias sociopolíticas de la teología de la liberación, ha llegado a la convicción de que los cristianos están en condiciones de asumir la conducción de la vida política de sus comunidades a través de la difusión del sistema capitalista²⁸².

Recordemos que un fenómeno similar se produjo también en el catolicismo de esa época. Frente a una clara toma de posición de la Iglesia Católica latinoamericana por una teología más contextualizada, incluso consagrada en los documentos oficiales de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Río (1955), Medellín (1968) y Puebla (1979), de pronto florece todo un movimiento 'reaccionario' llamado por muchos el 'neoconservadurismo católico'. Al igual que en el movimiento evangélico, ya eran posiciones o facciones preexistentes, pero que, en ese contexto, se opta por privilegiar a este sector 'conservador' del catolicismo con el fin de contrarrestar las teologías de la liberación y las teologías políticas que surgían en esas épocas. Como bien refiere René Padilla "la tensión entre la Iglesia popular y la Iglesia institucional se resolvió en favor de la Iglesia de la nueva cristiandad, la Iglesia jerárquica que depende del apoyo del gobierno para mantener su influencia pastoral y

281 Debemos recordar el cambio de la política norteamericana de Jimmy Carter a Ronald Reagan a comienzos de la década de 1980, en la que tuvieron que ver mucho los 'evangelicales' norteamericanos. Como indicaba David Stoll "La elección arrasadora de Ronald Reagan en 1980 fue un rudo despertar. Los evangélicos de centro izquierda habían liderado el camino en incitar a sus hermanos para que se involucrasen en los asuntos sociales, pero la derecha religiosa cosechó la mayor parte de activistas". STOLL, David. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Edición digital, 2002, pág. 75.

282 Cfr. AMAT Y LEÓN, Óscar. Óp. cit., 2004, pág. 129.

eclesial en la sociedad". Era claro, pues, que la esperanza del fortalecimiento de una iglesia popular en Latinoamérica se vio frustrada "por un decidido viraje de la Iglesia jerárquica-institucional, promovido por el Vaticano, en una dirección favorable a la reafirmación del poder jerárquico en la Iglesia y al mantenimiento del monopolio religioso de la sociedad, y totalmente opuesta al desarrollo de las comunidades eclesiales de base"²⁸³. Jean-Pierre Bastian también se manifiesta en este sentido al afirmar que:

El despliegue de la Teología de la Liberación y las iniciativas de educación crítica lanzadas por Paulo Freire en Brasil desde los años setenta animaron un ala izquierda católica. Ella fue, sin duda, sometida constantemente a la regulación teológico-política de la institución, que prefirió reforzar un catolicismo de devoción y peregrinaje, incluso para combatir la amenaza comunista.²⁸⁴

Curiosamente, estas tendencias 'conservadoras', tanto en la Iglesia Evangélica como en la Católica, luego de haber pasado años refutándose mutuamente, han logrado en los últimos años una inédita forma de 'ecumenismo' (sin llegar al diálogo ecuménico), que nunca antes se había visto de manera tan abierta y pública. Como se sabe, los diferentes tipos de ecumenismo que se venían trabajando —los llamados ecumenismos espiritual, bíblico, de diálogo, de testimonio, práctico social, etcétera— no lograron mayor desarrollo, sobre todo, por falta de apoyo de la jerarquía católica. En cambio, hoy podemos ver marchas y pronunciamientos conjuntos entre la Iglesia Católica y un sector importante de las Iglesias Evangélicas, básicamente, respecto a temas 'profamilia', 'provida', y en contra de las llamadas 'ideologías de género'.

Tomando en cuenta estos antecedentes históricos respecto a las dos tendencias eclesiales dentro del movimiento evangélico latinoamericano, quizá sería mejor replantear nuestra pregunta inicial y ya no preguntarnos simplemente qué hizo que se produjera ese cambio respecto al mundo y a la política; sino, específicamente, *qué hizo que la tendencia 'conservadora' (de derecha) se impusiera a la 'ecuménica' (de izquierda), y les facilitara a los creyentes evangélicos una participación política activa y militante, pero solamente en la línea 'neoliberal' y 'reconstruccionista' norteamericana.*

En las siguientes páginas trataremos de explicar, precisamente, las razones de ese gran cambio político de los años ochenta. Sin embargo, no hemos querido ver este fenómeno solo desde el discurso de sus líderes ni centrarlo

283 PADILLA, René (comp.). Óp. cit., 1991, pág. 10.

284 BASTIAN, Jean-Pierre. Óp. cit., 2014, pág. 186.

únicamente en el aspecto ‘doctrinal’ —que, si bien es fundamental, no es el único—, sino que trataremos de explicarlo sobre la base de tres factores: el sociológico, el político y el teológico.

3.1.2.1. *El factor sociológico: la maduración de las iglesias evangélicas latinoamericanas*

Como hemos señalado en el primer capítulo de este libro, las estadísticas señalan una clara tendencia creciente de los evangélicos en América Latina. Pero este crecimiento, que se acentuó a partir de la década de 1970, tiene sus raíces en más de un siglo de historia y experiencia. Ahora los miembros de las iglesias evangélicas ya no solo son ex católicos conversos, sino también evangélicos de segunda, tercera y cuarta generación, guardianes celosos de una bien ganada tradición evangélica que ha sabido desenvolverse en el templo y en el ‘mundo’. Todo esto nos permite afirmar que, a pesar de los cambios y los diferentes acentos, el movimiento evangélico en América Latina ha llegado a su mayoría de edad y es natural que pretenda tener una mayor participación en la vida social de sus países. Y no solo con la intención de reclamar un legítimo lugar en la sociedad (dada la representación numérica que van alcanzando), sino para iluminar con su mensaje cristiano el desarrollo mismo de la sociedad; es decir, que no solo quieren participar como creyentes, sino también como ciudadanos.

Por eso, no fue casualidad que inmediatamente después del inicio de su impresionante crecimiento (años setenta), en todos los países del continente comenzaran a forjarse movimientos y partidos evangélicos (años ochenta), justamente porque ya habían pasado por un proceso de reflexión sobre su propia realidad y su participación en ella. Esta ‘mayoría de edad’ en la conciencia latinoamericana, en parte se expresa en la teología evangélica (misión integral) que se produjo en el continente en esa época; en el surgimiento de un conjunto de organizaciones de sociedad civil de inspiración evangélica (comprometidas con una ruta de transformación social), y en el desarrollo de una vocación de servicio en una generación de profesionales y estudiantes universitarios evangélicos dispuestos a llevar a la realidad los presupuestos teóricos y teológicos promovidos por la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

En este sentido, es muy revelador que varios de estos estudiantes, pastores y profesionales, años después de su inserción en la vida pública en América Latina, hayan sido reunidos por Daniel Miller en 1994 para escribir sobre estas experiencias en una obra titulada *La mayoría de edad. Protestantismo en Amé-*

*rica Latina contemporánea*²⁸⁵. En uno de los artículos allí expuestos, “Presencia Protestante y cambio social en América Latina: visiones en contraste”, el misionero Guillermo Cook señala que los signos de la mayoría de edad de los evangélicos se reflejan en: a) la experiencia ecuménica (católica y evangélica) de compartir espacios como las Comunidades Eclesiales de Base, especialmente en torno de los énfasis en la educación popular, la lectura comunitaria de la Biblia y la búsqueda de una pastoral de consolación para personas que viven experiencias de pobreza, injusticia y violencia; b) el desarrollo de una teología ‘holística’ en sectores evangélicos conservadores, relacionada con el trabajo de la FTL en América Latina y su producción teológica contextual conocida como ‘misión integral’; y, c) el surgimiento de una nueva generación de evangélicos latinoamericanos que, para la década de 1980, ya estaba preparada para asumir una adecuada representación a nivel latinoamericano.

Como ya hemos indicado muchas veces, fueron los representantes de esta tendencia dentro del movimiento evangélico los que iniciaron una reflexión social y política en el continente, ya que sus pares pentecostales y ‘evangelicales’, en esos años, todavía seguían negando cualquier participación pública en el ‘mundo’. Pero no fue suficiente esta toma de consciencia de su identidad (religiosa) ‘evangélica’ y (ciudadana) ‘latinoamericana’ por parte de este sector del evangelismo ni tampoco su deseo de ingresar en la esfera política, sino que tuvieron que darse, simultáneamente, otros factores globales que hicieron posible una efectiva incursión político-partidaria.

3.1.2.2. *El factor político: el derrumbe del comunismo y la caída del muro de Berlín*

1989 fue el culmen de todo un proceso largo y complejo que tuvo en la caída del muro de Berlín una de sus expresiones simbólicas más potentes. Estos hechos, ocurridos en el corazón de Europa, tuvieron una directa repercusión a nivel mundial; en América Latina, por ejemplo, generaron una profunda crisis de los partidos comunistas o socialistas. Esta crisis de las ideologías y de los partidos políticos tradicionales fue generando vacíos y bolsones de poder que quedaron sin una representación política viable en la región. En esos años se consolidó el descrédito de las ideologías políticas convencionales y se generó la consiguiente desconfianza hacia las personas y organizaciones que hubieran tenido alguna vinculación con la política pasada.

285 Cfr. MILLER, Daniel (ed.). *Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America*. Lanham: University Press of America, 1994.

Es en este contexto que se produce en el continente el desborde de nuevos actores que empiezan a participar en contiendas electorales, muchos de ellos, enarbolando como única virtud el no haber tenido trayectoria política. Al mismo tiempo se fueron generando nuevas fuentes de prestigio social que 'legitimaban' alguna incursión en la arena pública: artistas, deportistas, comunicadores, etcétera. Pero también aparecieron algunos líderes religiosos de trasfondo evangélico, quienes se presentaron con una imagen de 'éxito ministerial' (proveniente del crecimiento numérico de sus congregaciones) y con capacidad de influenciar sobre otros líderes religiosos locales; además, desarrollaron un discurso de 'renovación moral' de la política como bandera electoral. Es decir que, junto con una multiplicidad de nuevos actores sociales no religiosos, los líderes evangélicos también supieron aprovechar los vacíos de poder dejados en el espectro electoral como consecuencia de la crisis global de las ideologías y de los partidos políticos tradicionales.

Por otro lado, al desplomarse el comunismo con la icónica caída del muro de Berlín, cayó también toda la visión maniquea, centrada en el anticomunismo y en la diabolización del marxismo ateo, por parte del conservadurismo evangélico; se acabaron los enemigos ideológicos que daban pábulo a la teoría de la conspiración izquierdista dentro de la Iglesia y se acabó también el sentido de rechazo al mundo y a la política como un sendero peligroso. Al no tener enemigos ni razones para apartarse del mundo, los conservadores evangélicos, con bastante oportunismo, vieron una magnífica ocasión para acercarse a la política, no porque les interesara la participación política en sí, sino 'solamente' como un medio evangelizador. Por eso, la participación política de los evangélicos es más una participación electoral que política; o en todo caso, más utilitaria y 'estratégica' (hacia la evangelización) que política (hacia el 'bien común'). Por eso también sus candidatos o cuadros políticos son en verdad cuadros religiosos; son pastores, no técnicos; son moralizadores, no gestores.

Como decíamos párrafos arriba, finalmente fue la visión conservadora (de derecha) de las Iglesias Evangélicas la que ganó a la visión ecuménica (de izquierda) en la lucha ideológica; pero estos sectores conservadores fueron lo suficientemente audaces y prácticos para replantear su visión del 'mundo' —que hasta ese entonces se había limitado a una separación radical entre Iglesia-mundo—, que los llevaría a una mayor participación en él²⁸⁶.

286 Es decir, parafraseando el viejo dicho alemán, los evangélicos 'conservadores' supieron botar el agua de la tina, pero rescatando al niño que estaba dentro. Se despojaron del agua

Ahora, a los creyentes evangélicos (sobre todo a los neopentecostales), su cristianismo ya no les impide trabajar en el mundo y para el mundo; ahora los pastores no les demandan apartarse de todo aquello que no sea eclesial; ahora se les abren las puertas del cielo y de la tierra, celestes y terrestres, con el objetivo (supuestamente) de evangelizar al mayor número de personas a través del ancho portal de la participación electoral²⁸⁷. Al mismo tiempo, van cambiando sus objetivos evangelizadores; ya no buscan solo el mayor número de miembros en sus iglesias, sino el mayor número de miembros ‘influyentes’. Por eso ya no se hacen grandes campañas masivas con programas como ‘Evangelismo a Fondo’ o ‘Iglecrecimiento’ como en los años sesenta y setenta, sino que ahora buscan los llamados ‘grupos de incidencia’ y comienzan a priorizar a los políticos, empresarios, comunicadores, actores, etcétera, personas que tengan repercusión pública e injerencia en la sociedad; por eso también empiezan a instalarse cómodamente en las clases medias y altas. Como muchas veces se ha escuchado: ‘más impacto tiene el testimonio de conversión de gente mediática, que de gente anónima’, por eso es que van a la búsqueda de ellos²⁸⁸.

turbia del ‘socialismo’, para quedarse con el límpido niño de una participación política insertada en el mundo; pero esta vez con un matiz conservador, y como medio y vehículo de evangelización —aunque algunos dirían que ese niño tampoco estaba tan limpio o que el agua nueva de la tina también estaba sucia—.

287 En este camino a la ‘mundanización’, podemos constatar que no hubo una fundamentación teológica que lo sustente, y menos un criterio de ciudadanía; y muchas veces se quedaba en un mero oportunismo político de egos colosales, que cometieron innumerables errores religiosos y políticos, porque a la larga no entendieron el verdadero sentido de su iglesia, y menos de la política. Pero la gran diferencia entre las dos líneas dentro del evangelismo es que la línea social había llegado a un consenso de participar políticamente en la transformación de su realidad luego de un análisis bíblico y fueron coherentes con su reflexión teológica. En cambio, los de línea neoconservadora (neopentecostal) se encontraron con el camino hecho y solo aprovecharon el momento para participar oportunamente en lo político y subirse a la ola que estaba en pleno crecimiento. De hecho, hasta ahora, esta línea conservadora no tiene mayor sustento bíblico-teológico en su participación —salvo que pretendan elevar su llamada ‘teología de la prosperidad’ a esa categoría—; y, aparte de temas concretos, en favor de la vida y la familia o contra la supuesta ‘ideología de género’, no tienen mayor propuesta de gobierno.

288 Incluso, algunos improvisados quisieron inventar una ‘reflexión teológica’ que sustentara su cambio de visión política y su nueva participación en ella. Muchas veces se veía a líderes —que durante años despotricaron contra las líneas más populares que querían participar en la cosa pública y en la incidencia política— lanzar sus candidaturas diciendo que ‘Dios les ha revelado dicha participación’. Hasta rentaron supuestos ‘ideólogos’ y se consiguieron sus propias interpretaciones bíblicas fundamentalistas para sustentar ese gran cambio. Una de las más ‘originales’ es la de Ana Roncal en su libro *Fundamentos de Gobierno. Dios para Presidente* (2001), prologado por el pastor Humberto Lay, que años des-

En conclusión, la visión ecuménica o izquierdista había calentado el ambiente social y político para una bien sustentada participación pública; pero al ver que su propuesta no tenía viabilidad ideológica con la caída del socialismo, los evangélicos conservadores aprovecharon la ocasión y le cambiaron de signo a esa participación política y la convirtieron en liberal económicamente, de derecha y conservadora (sustentada por la llamada ‘teología de la prosperidad’). Ahí es donde muchos grupos pentecostales y, sobre todo, neopentecostales, ingresan a las esferas de la política partidaria y pretenden ahora convertir su ‘base religiosa’ en un ‘trampolín político’. Finalmente, como reza el dicho popular, los de izquierda calentaron el agua para que los de derecha se tomaran el café.

3.1.2.3. *El factor teológico: el paso de una escatología premilenarista a una posmilenarista*

Un tercer factor que contribuye a explicar las razones de la participación política de los evangélicos en América Latina tiene que ver con su nueva visión teológica respecto a la relación ‘Iglesia-mundo’, y sus consecuencias éticas en las actitudes y conductas sociales. En nuestra opinión, lo más destacable de este factor es que se parte de un elemento teológico (específicamente escatológico) para explicar una conducta política, en la misma línea de Bryan Wilson, Lalive d’Epinay y Heinrich Schäfer (que vimos anteriormente); es decir que, de acuerdo con los cambios teológicos que van asumiendo las iglesias evangélicas, van cambiando también sus actitudes y comportamientos frente al ‘mundo’ y la política.

Ciertamente, hubo un cambio importante dentro de la escatología evangélica en los años ochenta. Durante décadas se enseñó y enfatizó que la ‘Segunda Venida de Cristo’ (o parusía) era inminente, lo que generó una mentalidad de vivir en este mundo como en una ‘sala de espera’ —nada importante se hace en un espacio como ese—. Si los evangélicos esperaban ser arrebatados de este mundo en la inaplazable ‘Segunda Venida de Cristo’, ¿por qué deberían

pues se lanzaría a la candidatura presidencial del Perú. Roncal defendía la participación política como un derecho de los evangélicos a gobernar el mundo, prácticamente como un mandato de Dios; y lo que proponía en el fondo era una ‘teocracia bíblica’ con visión ‘reconstruccionista’: “Es mi oración y anhelo que, al leer estas páginas, cada lector pueda ser convencido y motivado a llevar desde ya, a las naciones del mundo, la candidatura de Dios para Presidente” (pág. 18). Y más adelante añade: “El hombre unido a Dios en un vínculo de amor, no necesita ser gobernado por otros seres humanos, sino solo por Dios”. RONCAL VILLANUEVA, Ana. *Fundamentos de gobierno. Dios para presidente*. Lima: Rubicán Editores, 2001, págs. 18 y 28.

preocuparse 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.

Esa fue la manera como se enseñó a los evangélicos latinoamericanos a enfrentar la perspectiva del futuro: no prestar mucha atención a lo que ocurra en la historia, ya que las realidades verdaderamente significativas son las que están fuera de este mundo. A este sistema teológico se le conoce como ‘premilenarismo’, una corriente teológica evangélica muy generalizada en América Latina que formó parte casi connatural del corpus evangélico hegemónico de esa época. Como se sabe, el premilenarismo es la corriente teológica que sostiene que la Segunda Venida de Jesucristo ocurrirá antes del ‘milenio’ (reinado de mil años de Jesucristo sobre la tierra). Según esta perspectiva, el futuro de la Iglesia no es el juicio final, el cielo o el infierno, sino que introduce una etapa intermedia llamada ‘el milenio’, en la cual Jesús solucionará todos los problemas y males sociales del mundo, y la Iglesia será el instrumento de gobierno que Dios utilizará para manifestar su poder²⁸⁹. Pero lo que más se enfatizó de

289 Cfr. FERNÁNDEZ ROLDÁN, Alberto. “Sobre lo que vendrá. Parte I”. En: *Revista Apuntes Pastorales*, Volumen VI – Número 1, 1998. Hay que añadir que los evangélicos latinoamericanos, en su gran mayoría, no solo eran premileniales, sino también dispensacionalistas. Esta corriente plantea, según Fernández Roldan, “que las dispensaciones representan distintas formas en que Dios ha tratado con los hombres —dispensación de la ley, de la gracia, del gobierno humano, etcétera—, y en todas ellas el hombre pone en evidencia su fracaso”. Además de esto, “el dispensacionalismo afirma que la llamada ‘segunda venida de Jesucristo’ acontecerá en dos etapas. La primera de ellas, llamada ‘el raptó’ o ‘el arrebatamiento’, es la toma de la Iglesia por parte de Jesucristo para ser llevada a los cielos (esta primera etapa sería inminente). La segunda etapa será ‘la revelación’, es decir la venida de Jesucristo al mundo. En la práctica, estamos en presencia de ‘dos segundas venidas’: una para la Iglesia y la otra para el mundo” (pág. 99). Como se puede apreciar, el dispensacionalismo es una expresión más radical del pesimismo evangélico al añadir el elemento de la doctrina del ‘raptó’ o ‘arrebatamiento’ de la Iglesia para salvarla de los problemas concretos que vienen para la humanidad incrédula bajo la promesa del establecimiento del reino milenial de Jesucristo. Respecto de los orígenes del dispensacionalismo se puede consultar también a Alberto FERNÁNDEZ ROLDÁN: *Escatología. Una visión integral*

esta doctrina fue su evidente inminencia; es decir que existía una tremenda presión en las comunidades evangélicas para abandonar las cosas ‘mundanas’ y dedicarse enteramente a la evangelización, ya que la Segunda Venida del Salvador podía darse en cualquier momento.

Contra este sistema de pensar generalizado hubo propuestas teológicas que cuestionaron esta actitud indolente. La teología contextual evangélica de las décadas de 1960 y 1970, por ejemplo, procuró recuperar la herencia evangélica de la sensibilidad social y la importante obra desarrollada por los primeros misioneros liberales. Asimismo, fruto de ese enfrentamiento con esta subvaloración de las realidades temporales es que algunos creyentes evangélicos lograron abrirse campo en espacios de gobierno local o nacional en sus respectivos países, desde los años ochenta. Pero a partir de la década de 1990 se produjo también, en el sector neopentecostal de la Iglesia Evangélica Latinoamericana, una nueva manera de enfrentar el tema del futuro y la actitud hacia el mundo en la teología y mentalidad evangélica: el posmilenarismo²⁹⁰.

Es decir, se pasó del premilenarismo al posmilenarismo —no solo como un cambio de prefijo—, que convirtió la mirada pesimista premilenial en un optimismo posmilenial respecto al futuro de la humanidad. Se cambió de manera inusitada la actitud de los creyentes hacia el mundo, pasando del espanto premilenarista a una etapa de mayor apertura y contemporización con la cultura secular, desde un trasfondo escatológico posmilenial. Definitivamente, este cambio teológico modificó las reglas de participación política de los evangéli-

desde América Latina. Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2002, en donde el autor plantea que: “Uno de sus líderes más prominentes, Juan Nelson Darby (1800- 1882), realizó una reinterpretación de la Biblia a partir de ‘dispensaciones’, entendidas como ‘economías’, en el sentido de diferentes tratos o convenios de Dios con la humanidad. Por eso se aplicó el nombre ‘dispensacionalismo’ a su sistema teológico. El propio Darby realizó varios viajes de visita a Estados Unidos y Canadá para propagar sus ideas. En 1917, William Blackstone publicó su influyente obra dispensacional *Jesus Coming*, de la cual se imprimió la friolera de trescientas cincuenta mil copias y posteriormente se tradujo a veinticinco idiomas. Sin embargo, el instrumento que popularizó el sistema fue la Biblia anotada de Scofield” (págs. 98-99).

290 “Para el posmilenarismo, el milenio representa una edad de oro, un tiempo de prosperidad espiritual que se verificará en el presente tiempo de la Iglesia, en una especie de gran avivamiento que implicará la conversión masiva de gentiles y judíos, en cumplimiento de la visión paulina que encontramos en Romanos 11:25-27. Siempre dentro del tiempo de la Iglesia, se manifestará en el mundo el hombre de ilegalidad (2Ts 2:11ss.), y recién al final se producirá la segunda venida de Cristo. Satanás será derrotado, los muertos resucitarán y habrá cielo nuevo y tierra nueva. Es fácil advertir que el pos-milenarismo tuvo su momento de esplendor en el siglo XIX, pero sufrió un colapso con las dos conflagraciones mundiales del siglo XX”. FERNÁNDEZ ROLDÁN, Alberto. Óp. cit., pág. 106.

cos y de su actitud hacia el mundo, que fue fundamental para formular la nueva manera de hacer política de los evangélicos que irrumpieron en la escena pública en los años noventa, en un contexto neopentecostal.

Como bien afirma Joaquín Algranti, refiriéndose al caso argentino, esta reelaboración de la escatología milenarista, vinculada a la segunda venida de Cristo, es la que impulsa a ciertos cristianos a trabajar activamente por la restauración del Reino de Dios en la tierra y constituye una característica esencial de los grupos neopentecostales que incursionan agresivamente en el mundo de la política: “La ‘Teología de Reino Presente’ es uno de los rasgos distintivos del neopentecostalismo que los diferencia de los grupos pentecostales. Se trata de una escatología de la victoria, que hace de los creyentes auténticos herederos del poder, de la autoridad y el derecho divino a conquistar las naciones en el nombre de Dios. El Reino de Jesucristo ya no remite a una promesa de bendiciones futuras, sino al *tiempo ahora* del creyente y de su iglesia”²⁹¹.

Para el caso colombiano, William Beltrán nos indica que, hasta comienzos de los años noventa, al igual que la gran mayoría de países latinoamericanos, la dinámica dominada por la inminencia del ‘fin de los tiempos’ y la ‘guerra espiritual’ impidió al pentecostalismo constituirse en un movimiento político. “Por el contrario, lo llevó a asumir una ética del quietismo y la resignación, acompañada por la apatía respecto a los mecanismos de participación política. Por consiguiente, los pentecostales se autoexcluyeron del campo de la ‘política electoral’. Al mismo tiempo que confiaban en Dios, desconfiaban de la política”²⁹². Es recién a fines de la década de 1980 que el pentecostalismo emerge como una nueva fuerza política en Colombia, en gran parte por el crecimiento en las zonas urbanas, sobre todo en los sectores medios y profesionales. “Esta nueva actitud de los pentecostales se puede expresar como el tránsito de la ‘huelga social’ a la ‘teología de la prosperidad’”²⁹³. Y esto coincidió, según el autor, con la consolidación de las ‘megaiglesias’, que pueden actuar como fuerzas electorales disciplinadas bajo la dirección de un líder carismático²⁹⁴.

291 ALGRANTI, Joaquín. Óp. cit., 2010, pág. 21.

292 BELTRAN CELY, William. Óp. cit., 2013, pág. 304. Según el autor —contrariamente a los neopentecostales—, el desinterés mostrado históricamente por participar en la política de parte de los grupos pentecostales se debió a tres factores: 1) el carácter dominante de la huelga social en el seno del pentecostalismo; 2) el anticomunismo del pentecostalismo colombiano; y, 3) la escasa educación formal de la mayoría de sus miembros.

293 *Ibíd.*, pág. 306.

294 La primera experiencia de este tipo que se dio en Colombia fue la ‘Misión Carismática Internacional’ (MCI), la congregación pentecostal más grande del país, fundada por los esposos César y Claudia Castellanos en 1983, quienes fueron los primeros en tomar conciencia

Como se puede apreciar, en toda la región se dejó atrás la prohibición de la participación política —enarbolada por los evangélicos conservadores— y se inauguró una nueva etapa de irrupción masiva de ‘evangélicos políticos’ (sobre todo, neopentecostales); es decir, de líderes eclesiales que utilizan la legitimidad religiosa para aspirar a alcanzar espacios públicos de poder y de gobierno.

En resumen, si vemos en perspectiva estos tres factores, podemos inferir que no hubo una sola razón causal que determinara el cambio repentino y radical de la perspectiva política de las iglesias evangélicas latinoamericanas. Podemos darle más peso a uno que otro factor, pero finalmente fue un proceso paulatino y multicausal que se dio de manera casi simultánea y similar en la mayoría de países de la región. Asimismo, es necesario insistir en que los cambios producidos en las iglesias estadounidenses repercutieron en todos nuestros países de manera parecida; es decir, que no necesariamente fue el contagio de un país a otro, sino que pudo ser el contagio simultáneo del norte al sur del continente americano, ya que, históricamente, los modelos eclesiales evangélicos latinoamericanos han sido influenciados por las misiones y denominaciones del norte. En la actualidad, si bien existe todavía una clara vinculación de las iglesias evangélicas latinoamericanas con las iglesias norteamericanas, es menor la dependencia. En la mayoría de países lo que se presenta ahora es una interrelación eclesial dentro de un contexto de globalización; y aunque los evangélicos latinoamericanos estrenan su mayoría de edad, todavía existe vinculación con los padres (evangélicos), aunque mucho menos con los abuelos (protestantes). Además, actualmente las más pujantes iglesias evangélicas son de creación criolla —‘iglesias independientes’ que les llaman, que no pertenecen a ninguna denominación tradicional o matriz extranjera—.

Finalmente, vemos que las respuestas políticas de las iglesias evangélicas latinoamericanas a través de los años han sido muy diversas, aunque actualmente podemos ver algunos elementos en común: la clara tendencia a participar en la vida político-partidaria, la línea conservadora que siguen en sus preferencias políticas, el mayor auge político de los grupos neopentecostales respecto a las otras ramas del movimiento evangélico, la participación más electoral que política, la centralidad en temas a favor de la vida y en contra de

del capital político que representaba la multitudinaria organización religiosa que dirigían. Es por eso que en 1989 fundan el Partido Nacional Cristiano (PNC), que postularía a Claudia Castellanos a la Presidencia de la República en 1990, sin la más mínima incidencia.

la llamada 'ideología de género', el paso de populares 'templos de cochera' a suntuosos 'megatemplos' en zonas residenciales, la preferencia actual por los 'grupos de incidencia' con mayor repercusión e influencia social y política, etcétera.

3.2. El futuro político de los evangélicos en América Latina

El futuro político de los evangélicos dependerá inexorablemente del futuro mismo del movimiento evangélico en América Latina, de su crecimiento, de su desarrollo social, de sus tendencias, de sus prioridades y de sus errores. Precisamente, Míguez Bonino se preguntaba hace unos años acerca del futuro del 'protestantismo latinoamericano' y se planteaba algunas interrogantes que podríamos seguir haciéndonos: ¿seguirá creciendo el protestantismo o tiene un techo que tarde o temprano detendrá su avance? ¿Están las formas más dinámicas del protestantismo —fundamentalmente el pentecostalismo— fatalmente condenadas a los mecanismos de rutinización y burocratización descritos por Max Weber, que lo conducen a imitar las 'iglesias tradicionales'? ¿Cuál es, en todo caso, el futuro de estas 'iglesias tradicionales'? El mismo autor, atisbando el futuro y tratando de resumir una respuesta a todas estas interrogantes, decía tajantemente: "El futuro del protestantismo latinoamericano será evangélico o no será"²⁹⁵.

Nosotros, tomando como base sus interrogantes, nos preguntamos también: ¿cuál es el 'futuro político' de los evangélicos en América Latina? Y acaso, parafraseando a Míguez Bonino, y tomando en cuenta las últimas tendencias políticas de los evangélicos, ¿podríamos afirmar que el futuro político del movimiento evangélico latinoamericano será neopentecostal o no será? Es cierto que las denominaciones neopentecostales actualmente no son las más numerosas dentro del espectro evangélico latinoamericano, pero van contagiando cada vez más su visión teológica —sobre todo, su 'teología de la prosperidad'— y su posicionamiento social —hacia clases sociales medias y altas—; además, como bien indica Uta Ihrke-Buchroth, "los neopentecostales son los más visibles y relevantes en la esfera pública porque tienen personas famosas en el campo político"²⁹⁶. Pero, finalmente, creemos que ni ellos mismos están

295 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 51. Recordemos que el autor hablaba de los diferentes rostros del protestantismo latinoamericano: el rostro liberal, el evangélico y el pentecostal.

296 IHRKE-BUCHROTH, Uta. Óp. Cit., pág. 238.

seguros de su futuro político, de lo que quieren, de lo que esperan ni de lo que son capaces de lograr.

En el subcapítulo anterior presentamos las distintas participaciones políticas de los evangélicos en América Latina en los últimos cuarenta años y sus respectivas evaluaciones por parte de destacados analistas y teólogos evangélicos. Tomando como base esos análisis nos abocaremos ahora a reflexionar acerca del camino avanzado y del futuro de dicha participación política en nuestro continente.

En este análisis prospectivo final referente al futuro político de los evangélicos en América Latina no podemos prescindir del discurso de Pablo Deiros en el Encuentro de Jarabacoa (1983), quien hace una interesante reflexión teológico-pastoral acerca de la seminal participación política de los evangélicos de ese entonces y propone algunas líneas matrices por donde debería encaminarse. Deiros sostenía que solo existen dos planteamientos cristianos posibles frente a la política: 'de la fe a la política' y 'de la política a la fe'²⁹⁷.

1. *El camino que lleva de la política a la fe* parte de la política, su práctica y su concepción actual, y se eleva a la interpelación de la fe. La agenda para la reflexión y la acción cristiana la provee la misma realidad política, que termina por someterse a la lectura y el análisis desde la perspectiva de la fe. Si bien este camino es realista y legítimo, tiene al menos una desventaja: "la tentación de someter la fe a la política y perder con ello el sentido de la fe. El peligro aquí es querer 'recuperar' la fe o 'enriquecerla' haciéndola perder su originalidad y trascendencia. La fe puede ser forzada o metida a presión dentro de una situación histórica concreta con total olvido de su autonomía y naturaleza"²⁹⁸.
2. *El camino que lleva de la fe a la política* comienza directamente a partir de la fe y de los acentos modernos de la reflexión teológica, y termina interpelando a la acción política misma. La agenda para la reflexión y la acción política la provee la experiencia cristiana de la fe basada en la autoridad de las Escrituras y en la obra del Espíritu Santo. Si bien es un camino igualmente legítimo y realista, tiene como desventaja "la tentación de no admitir plenamente la autonomía y especificidad de la acción política, considerándola como un simple 'brazo secular' de la Iglesia o como un mero instrumento para el progreso de la fe cristiana en el mundo"²⁹⁹.

297 Cfr. DEIROS, Pablo Alberto. "Ideologías y movimientos políticos en América Latina". En: DEIROS, Pablo Alberto (ed.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina* Grand Rapids-Buenos Aires: Eerdmans Publishing Company, 1986, pág. 9 y ss.

298 *Ibíd.*, pág. 12.

299 *Ibíd.*, pág. 15.

Frente a la disyuntiva de estos dos caminos, Deiros indicaba que lo ideal sería el equilibrio entre ambos. Lo político tiene su valor propio y la fe es fundamental y última para el creyente, por eso la solución de esta 'tensión' se podría expresar en términos de un compromiso político, no a pesar de la fe, sino por causa de esta. Así pues, el cristiano se compromete políticamente porque profesa su fe y la ejerce; de esta manera, el compromiso político viene a ser parte de su expresión como cristiano y pone de manifiesto su compromiso con Jesucristo y con el prójimo. Luego, el autor resume su perspectiva respecto a los dos planteamientos cristianos frente a la política de la siguiente manera:

La política y la fe no son términos excluyentes. No hay una contradicción esencial entre la una y la otra, si bien el cristiano someterá siempre toda acción política al juicio de su fe basada en las Escrituras, procurando corregir su comprensión de las mismas a la luz de su entendimiento de la realidad. El compromiso político es inevitable. Aunque el cristiano no quiera comprometerse, está comprometido; aunque no quiera tomar partido, estará siempre favoreciendo a alguien o a algún factor de poder. Como ha señalado Harvey Cox: "No decidir es decidir". Así pues, la naturaleza misma del poder político mueve al creyente al compromiso político.³⁰⁰

Como se podrá suponer, desde esa inicial reflexión de Deiros, hace más de treinta años, mucha agua ha pasado bajo el puente. Pero sus advertencias no dejan de tener vigencia, ya que ahora vemos a cierto sector del movimiento evangélico que pretende crear partidos políticos confesionales, justamente para que sean 'brazos seculares de sus iglesias' y 'meros instrumentos de evangelización', como la 'Iglesia Universal del Reino de Dios' o 'Las Asambleas de Dios', en Brasil, o las megaiglesias colombianas que forman sus propios partidos políticos familiares³⁰¹. Como se puede apreciar, este tipo de movimientos, en verdad, no tienen como objetivo principal la separación entre los poderes

300 *Ibíd.*, pág. 17.

301 Siguiendo el ejemplo de los esposos Castellanos, de la Misión Carismática Internacional (MCI), que fundan el Partido Nacional Cristiano (PNC) en 1989, se formó también el Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad (C4), fundado por la familia Chamorro, líderes de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC); luego el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), fundado por la familia Moreno Piraquive, líderes de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI), etcétera. La mayoría de los partidos de base pentecostal han girado en torno a un líder carismático que ha delegado el poder político en algún miembro de su familia. Ciertamente, muchas 'megaiglesias' en Colombia son emprendimientos (o empresas) familiares, que luego trasladan a sus partidos políticos mediante la cooptación familiar.

político y religioso —como un proyecto laico y moderno—, sino, más bien, buscan abrir las puertas del poder político a las comunidades evangélicas, de tal modo que puedan ‘disfrutar’ de los mismos privilegios que tiene históricamente la Iglesia Católica o, simplemente, sustituirla. En suma, no buscan la secularización en las relaciones con el Estado —como fue la esencia de la reforma protestante—, sino el ‘reencantamiento’ o ‘resacralización’ del mundo, pero esta vez con ellos como protagonistas.

En estos tiempos de Estados no confesionales, libertad de cultos, pluralidad religiosa y separación entre Iglesias y Estado, creemos que los neointegrismos religiosos y los neoconstantinismos (‘reconstruccionistas’) en América Latina, sean de la religión o de la iglesia que fueran, no tienen (o no deberían tener) vigencia. Siguiendo esta misma línea, quisiéramos centrarnos en las nuevas relaciones de poder que se han establecido en las últimas décadas y en la prognosis de la participación política de los evangélicos en América Latina.

3.2.1. Las nuevas relaciones de poder

Es un hecho que en las últimas décadas los evangélicos han ganado un gran espacio, no solo en el ámbito religioso y social, sino también político. Tanto así que nadie podrá negar que en todos los países del continente ya no se maneja la relación ‘religión y política’ —o, si se quiere, ‘Iglesia-Estado’³⁰²— solamente con la Iglesia Católica Romana, sino también con las Iglesias Evangélicas. Con la extinción del monopolio religioso se acabó también el monopolio de las relaciones con el Estado, en donde la Iglesia Católica era el único ‘socio legítimo y estratégico’. Pero, más allá de los vínculos formales que puedan existir en algunos países como Chile, en donde la relación con las Iglesias Evangélicas es regulada oficialmente en igualdad de condiciones que con la Iglesia Católica (desde el año 2000), y aquellas son reconocidas a través del Comité de Organizaciones Evangélicas (COE) como instituciones religiosas de

302 Paul Freston hace una interesante distinción entre la relación ‘religión y política’ (como algo natural y positivo) y la relación ‘Iglesia-Estado’: “El Estado debe ser no-confesional. Fue justamente esa percepción, por parte de algunos de los primeros protestantes de los siglos XVI y XVII, que dio inicio a la separación entre la Iglesia y el Estado. Con bases teológicas, ellos percibieron que *una visión cristiana del Estado es que el Estado no debe ser ‘cristiano’*, en el sentido de defender y promover una determinada iglesia o religión. No es el papel de ningún Estado la dispensación de la gracia. Entretanto, religión y política si pueden estar mezcladas. Una persona puede estar inspirada por su fe religiosa e ingresar en la política a defender ciertas propuestas. Política confesional sí; Estado confesional no”. FRESTON, Paul. Óp. cit., 2006, pág. 10.

derecho público³⁰³, dicha cercanía también se presenta en el resto de países de manera fáctica, a través de articulaciones más o menos oficiosas con la creciente comunidad evangélica, con sus líderes religiosos o con sus líderes políticos. Veronique Lecaros es muy crítica respecto a estas nuevas relaciones ‘utilitaristas’ e indica que:

La dinámica gobierno - jerarquía católica - grupos evangélicos sigue las reglas de un sistema de ‘instrumentalización’ recíproca [...]. En una ‘cultura política marcada por la mentalidad clientelista’, los gobiernos pueden recurrir al prestigio de la Iglesia para asegurar la gobernabilidad del país en un contexto de extrema fragilidad de las instituciones, y los políticos se sirven de ella para resaltar su prestigio. La jerarquía católica utiliza su influencia para limitar la cometida evangélica y promover sus perspectivas en materia de ética y moral. Los evangélicos, fieles a su propia lógica, pasan a constituirse en una reserva de votos, y especialmente en un contexto electoral, intentan promover su causa y ejercer también una influencia ética en lo referente a asuntos terrenales. La jerarquía católica, que disfrutó de un estatus de monopolio absoluto desde la Conquista, se pone en guardia y responde a cada embestida de las iniciativas evangélicas.³⁰⁴

De esta manera, en asuntos político-religiosos ya no solo tenemos una *dinámica bipolar* (Iglesia - Estado), sino una *dinámica tripolar* (Iglesia Católica-gobierno-Iglesia Evangélica) o, si se quiere, *multipolar*. En esta nueva dinámica

303 El caso chileno es un claro ejemplo del camino por donde podrían transitar las futuras relaciones de las Iglesias Evangélicas con el Estado en el continente, dentro del nuevo pluralismo religioso y la pérdida de la hegemonía católica. Debemos recordar que en Chile existe una gran tradición evangélica que cuenta, incluso, con una Catedral Evangélica —inaugurada por el dictador Augusto Pinochet el 11 de setiembre de 1975— y con un ‘Día Nacional de las Iglesias Evangélicas y protestantes’ —creado por la presidenta Michelle Bachelet el 31 de octubre del 2008—. Asimismo, cuentan con capellanes oficiales en cuarteles, hospitales, cárceles (al mismo nivel que los capellanes católicos) y hasta en el ‘Palacio de la Moneda’.

304 LECAROS, Veronique. Óp. cit., 2016b, pág. 68. Incluso, Rolando Pérez es más crítico que Lecaros respecto a esta nueva relación entre los evangélicos y los políticos, pues señala que reconstruyen una alianza implícita para legitimar sus discursos y estrategias del poder: “Aquellos que están en la vereda política activa requieren de los ‘rostros pastorales’ y del discurso de los ‘predicadores mediáticos de la moral religiosa’ para ocultar ciertas responsabilidades éticas en el entorno de la gestión pública. Por su parte, aquellos que se mueven desde la frontera religiosa necesitan la plataforma y la estructura política, no solo para empoderarse en el espacio público, sino también para influir y tutelar desde su cosmovisión moral en las instancias desde donde se gestionan las políticas públicas y se implementan los proyectos de desarrollo”. PÉREZ VELA, Rolando. Óp. cit., 2016, pág. 201.

hemos preferido colocar ‘gobierno’ en vez de ‘Estado’, ya que muchas veces estas relaciones tripartitas no se manifiestan todavía a nivel oficial de los Estados, sino que *de facto* cada gobierno tiene sus propios mecanismos de diálogo, acuerdo y coordinación con ambas iglesias³⁰⁵. Asimismo, por lo general, ante la ausencia de partidos políticos estructurados y la permanencia de clientelismos, cada gobierno realiza sus estrategias políticas por separado con cada una de las iglesias, más allá de la formalidad de leyes, reglamentos o concordatos. Lecaros, incluso, plantea que el equilibrio entre estos tres componentes se encuentra en evolución constante en función del número de creyentes evangélicos y de las alianzas electorales, que se atizan con la inminencia de cada proceso electoral; tal parece que el pragmatismo político es la norma y no la excepción. Como bien indica Jean-Pierre Bastian:

La pérdida del monopolio de la Iglesia Católica y el auge de los pentecostalismos pueden entenderse como la oportunidad para los grupos subalternos de redefinir no solamente su relación con la instancia religiosa dominante, sino con el espacio público y el Estado. Eso conlleva la progresiva transformación de las relaciones de la Iglesia Católica con este último [el Estado] en un contexto de pluralidad religiosa acentuada.³⁰⁶

En este juego de equilibrios político-religiosos cada gobierno va sopesando los pros y los contras de los acercamientos y apoyos (formales o informales) de cada una de las iglesias. La Iglesia Católica tiene la ventaja —visto con ojos ‘políticos’— de una mayor estabilidad, historia y tradición, una jerarquía y unidad institucional indiscutible, y un Estado Vaticano que cuenta con un experimentado aparato diplomático y una larga tradición de negociaciones internacionales. Las Iglesias Evangélicas, por su parte, tienen un número creciente de fieles, son de línea más conservadora y hasta ‘oficialista’, y cuentan con una feligresía más militante religiosamente —y se cree que también políticamente—. Pero, a fin de cuentas, lo que más pesa para los políticos pragmáticos es la posibilidad de endosar la militancia religiosa a las ánforas. En este sentido,

305 Cuando hablamos de ‘tripolar’ en las nuevas relaciones no queremos decir que el tratamiento que puedan tener los gobiernos con ambas iglesias sea similar. En primer lugar, porque las estructuras organizativas de la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas (siempre en plural) son distintas, como es evidente. Si bien dentro de la misma Iglesia Católica existen diferentes acentos y tendencias, finalmente la institucionalización se impone; mientras que, en las Iglesias Evangélicas, el tratamiento va a ser muy distinto, ya que a duras penas logran tener alguna institución organizativa que los ‘represente’; entonces, las relaciones son más atomizadas, coyunturales y cambiantes.

306 BASTIAN, Jean-Pierre. *Óp. cit.*, 2014, pág. 180.

en nuestra modesta opinión, los políticos, independientemente de su propia confesionalidad, valoran más a la Iglesia Católica por su institucionalidad y experiencia que por su feligresía (posibles votantes), ya que no se percibe que la jerarquía católica pueda influir electoralmente en sus feligreses; mientras que valoran a los evangélicos, no por su institucionalidad y unidad (que no tienen), sino por la posibilidad de convertir ese capital simbólico en capital electoral, ya que perciben que sus líderes tienen mayor cercanía e influencia (no solo religiosa) en su feligresía. Además, vistas las estadísticas continentales del crecimiento evangélico, se trata de un porcentaje de población nada despreciable para los políticos de todos los colores.

Ciertamente, el panorama actual nos marca un derrotero más audaz y protagonista de los evangélicos en toda la región. Hechos como el apoyo mayoritario de los *evangelicales* conservadores al triunfo de Donald Trump en Estados Unidos, el Referéndum por el Acuerdo de Paz en Colombia —que perdieron los oficialistas por no haber sabido comunicar bien su mensaje a la comunidad evangélica— o la elección como alcalde de Río de Janeiro de un Obispo de la Iglesia Universal del Reino de Dios —con más del 60% de los votos— manifiestan un nuevo escenario en la evidente y ahora relevante participación política de los evangélicos en todo el continente.

En estos análisis del nuevo panorama político religioso hay que tomar en cuenta también que la relación entre porcentaje de población evangélica y el porcentaje de votos evangélicos no sigue necesariamente una correlación directa ni lineal. Salvo Brasil —que no es un caso representativo de la región—, no es fácil comprobar los endosos políticos por parte de los evangélicos, por más que se traten de candidatos confesionalmente evangélicos; es decir que no es tan cierto que porque un país tenga un porcentaje determinado de población evangélica se vaya a obtener el mismo porcentaje de votos, sea para la presidencia, para los representantes al Congreso o para los gobiernos locales.

Ni la lógica de las normas electorales ni la realidad política de nuestros países sustenta la equivocada idea que las inclinaciones políticas siguen al pie de la letra —o son correlato de— las adhesiones religiosas. Por el contrario, tenemos casos en que los candidatos evangélicos que se han presentado a la presidencia de sus países no llegan a obtener ni siquiera el voto de sus ‘hermanos’ —como el caso del pastor Humberto Lay en 2006, quien solo obtuvo el 4% de las preferencias electorales cuando la población evangélica era del 12%—. Lo mismo ocurre con las representaciones parlamentarias evangélicas, que no llegan a alcanzar el mismo porcentaje de confesionalidad; es decir que, teóricamente, podríamos afirmar que la comunidad evangélica todavía está

políticamente subrepresentada. Esto abonaría a la idea de que en los votantes evangélicos pesan más sus opciones políticas particulares (o su apoliticidad) que su confesionalidad religiosa, y que no es prudente ni veraz confundir las dos instancias. Es por eso que sus líderes hábilmente no solo están buscando que sus ‘feligreses evangélicos’ se conviertan en ‘políticos evangélicos’, sino que ahora buscan estratégicamente que los ‘políticos profesionales’ se conviertan en ‘políticos evangélicos’.

Las razones de esta subrepresentación política de los evangélicos son varias y dependerán de la ley electoral y la idiosincrasia de cada país; pero el hecho de que hasta ahora en ningún país de la región se haya logrado consolidar un partido político confesional que represente a todos los evangélicos de esa nación se debe, fundamentalmente, a dos factores: *su ADN atomizador y al personalismo de sus líderes*.

Como se sabe, uno de los factores que ha impulsado el crecimiento numérico de los evangélicos ha sido su constante división denominacional, fruto de liderazgos personalistas. Si bien es cierto que dentro del movimiento evangélico se fomenta muchísimo el desarrollo de capacidades personales en beneficio de la comunidad, también lo es que estos liderazgos suelen desbordar a la comunidad y terminan escindiéndose, no por motivos doctrinales, sino de autoridad, poder o liderazgo; es decir, más por problemas psicológicos que sociológicos o teológicos. Los hechos nos indicarían, al parecer, que los grupos evangélicos (sobre todo, los pentecostales) son incapaces de pasar por procesos de reforma interna sin dividirse más aún. Como se puede apreciar, el crecimiento por cismas sucesivos es la regla más que la excepción. Pero ese elemento divisionista, que podría verse como un factor negativo, es el que también ha propiciado su rápido crecimiento, aunque de manera atomizada; además, se puede constatar que, normalmente, “el crecimiento numérico es más notable cuanto más joven es la denominación”³⁰⁷. Asimismo, el riesgo de cisma puede servir también de regulador del comportamiento de los pastores investidos de cierta ‘autoridad carismática’; como bien afirma Lalive:

En el seno de las denominaciones importantes, el cisma —virtualidad siempre presente— ejerce un control sobre el poder del pastor de la congregación o del superintendente (u obispo); y su amenaza prohíbe al jefe carismático transformarse en un tirano, obligándole a buscar siempre el consenso.³⁰⁸

307 LALIVE D’EPINAY, Christian. Óp. cit., 1968, pág. 53.

308 *Ibíd.*, pág. 125.

Pero, cuando el personalismo neumático es más fuerte que la eclesialidad comunitaria, se producen estos divisionismos y, con el tiempo, estos grupos que sucumbieron a la endémica vocación fisípara de los evangélicos logran agruparse en organismos representativos de las comunidades evangélicas de cada país, pero que normalmente también terminan dividiéndose. Como se podrá suponer, si no son capaces de unirse en temas eclesiales, organizativos y pastorales, difícilmente lo harán en temas políticos o electorales; a menos que logren construir algún ‘enemigo común’ que pueda agrupar, temporalmente, a todas las facciones evangélicas, bajo la lógica de ‘fusión y fisión’. Un ejemplo de esto podría ser la supuesta amenaza de la ‘ideología de género’, la ‘agenda gay’ o del ‘feminismo antivida’.

Pero, independientemente de que los evangélicos no hayan sido capaces —hasta ahora— de conformar partidos confesionales con capacidad de aglutinar electoralmente a todos sus miembros en cada país, lo cierto es que (y quizá por ello) ahora todos los partidos políticos quieren aprovechar esa atomización para llevarse a sus filas algún ‘representante’ significativo de las comunidades evangélicas, con la ingenua idea de que de esa manera se ganarán las simpatías electorales de dicha comunidad. Lo paradójico del tema es que muchos políticos pretenden aprovecharse del supuesto ‘voto cautivo’ de los evangélicos sin darse cuenta de que no existe una unidad institucional (y menos ideológica) dentro del movimiento evangélico, y tampoco un voto unitario incondicional; es decir, no existe un voto cautivo evangélico. Salvo en Brasil, en donde rige la práctica electoral de ‘el hermano vota por el hermano’ y, de cierta manera, se acercan a un voto más confesional —que, incluso, han podido conformar ‘bancadas parlamentarias’, aunque tampoco han logrado una unidad política de toda la comunidad evangélica—, en la mayoría de países de la región todavía prevalece el ADN atomizador, tanto en el ámbito eclesial como político. Además, debemos reconocer que las adhesiones, militancias o simpatías políticas diversificadas no son privativas de los católicos, sino que podemos encontrar evangélicos de todos los colores, de derecha, de centro y de izquierda; aunque, a través de su corta participación política se han dado apoyos, sobre todo, a partidos o gobiernos conservadores (y hasta dictatoriales). Salvo el caso de Nicaragua, en donde hubo un masivo —aunque no total— respaldo evangélico al Frente Sandinista de Liberación Nacional (y otros casos particulares más), los apoyos evangélicos han sido, por lo general, a grupos conservadores de derecha.

Pero, aparte de estos cambios y nuevas ‘relaciones de poder’ que han podido alcanzar los evangélicos en todos los países del continente, habría que

decir que no todo en la corta historia de la participación política evangélica han sido avances y experiencias positivas, sino que, luego de algunos años en estas lides, podemos ver claramente fallos estructurales y errores que ya están pasando factura a las propias Iglesias Evangélicas. El maestro Míguez Bonino, por ejemplo, muy tempranamente vislumbró dos riesgos en el ingreso de los evangélicos en la política latinoamericana:

- En la mayoría de los casos, no hay una vinculación consciente de la fe que profesan y la actividad política que han asumido, excepto en la afirmación muy general de 'hacer el bien' o 'buscar ayudar' y las posibilidades de evangelización. No es que esas motivaciones no sean genuinas y, en su medida, legítimas. Pero, la falta de mediación de una estructura de pensamiento ético social y de una comprensión analítico-crítica del ámbito político, puede fácilmente traicionar la honestidad de las personas que participan, o dar lugar a una instrumentalización 'teocrática' del poder [...]
- La falta de experiencia de quienes asumen estas actividades —en no pocos casos son pastores cuya popularidad local se ha construido desde su liderazgo religioso o actividad benéfica— los hace muy vulnerables a la tentación del poder o a las 'artimañas' de una política caracterizada por el clientelismo.³⁰⁹

Estos dos riesgos no han cambiado en el escenario latinoamericano, sino que se han acentuado. No solo no han consolidado un pensamiento político, y no han formado líderes políticos (solo religiosos); por el contrario, en vez de ampliar su ámbito de acción y pensamiento, se han focalizado (casi monotematizado) en una 'agenda moral', que, si bien es muy importante para las diferentes iglesias, no tiene el mismo peso y urgencia para gobernar un país. Temas como la inseguridad ciudadana, políticas económicas, diseños de gestión pública, etcétera, brillan por su ausencia en sus campañas electorales.

A pesar de que ha habido intentos a lo largo de la historia evangélica latinoamericana de consolidar un PSE, estos no han prosperado, por eso no tienen verdaderos 'partidos políticos' ni 'políticos evangélicos'; es decir, cristianos que desde su fe deseen hacer política y militen en partidos constituidos. Es por eso, también, que la participación política de los evangélicos ha sido —hasta ahora— casi exclusivamente electoral, más que política —en el sentido de 'política partidaria', con doctrina, con organización y con bases en las comunidades locales, etcétera—. Quizá estemos pidiendo demasiado cuando en este momento en la mayoría de países de la región no se ha podido salir de la crisis de los partidos y seguimos bajo la improvisación de 'caudillismos', tan

309 MÍGUEZ BONINO, José. Óp. cit., 1995, pág. 70.

populares como vacíos de pensamiento, ideología o propuestas de gobierno viables.

En la misma línea de Míguez Bonino, Paul Freston, refiriéndose específicamente al caso brasilero, se muestra muy crítico respecto a la participación política de los evangélicos en las últimas décadas: “Las tendencias predominantes en la política evangélica [...] son desvíos que ponen en riesgo todo lo positivo que el crecimiento evangélico puede representar en la sociedad brasilera”³¹⁰. Y más adelante indica que son tres los modelos más visibles de actuación política de los evangélicos³¹¹:

El modelo institucional: La Iglesia, como institución, entra en la política defendiendo sus propuestas, las cuales pueden ser buenas o no. Muchas veces se trata de meras defensas de sus intereses institucionales. La Iglesia Universal del Reino de Dios ejemplifica este modelo.

El modelo autogenerado: Un individuo evangélico que construye una proyección política, o que ya poseía antes de volverse evangélico, actúa de manera autónoma y apela a los evangélicos para que voten por él. Hay muchos diputados estatales o federales evangélicos que se encuadran en ese modelo.

El modelo comunitario: No es un modelo institucional corporativo (como el primero), ni tampoco un modelo individual (como el segundo). El modelo comunitario cree que los evangélicos se deben involucrar políticamente, no en nombre de sus iglesias o instituciones, sino como grupo de personas que piensan políticamente de una misma manera, inspiradas por su comprensión de la fe cristiana. Para este modelo el autor no pone ningún caso concreto como ejemplo (quizá porque no existe).

Respecto a cada uno de estos modelos, Freston tiene una ponderación distinta. Frente al *modelo institucional*, el autor piensa que presenta varios problemas, ya que la Iglesia como institución no debe involucrarse políticamente de esa forma, porque cuando lo hace, ella y sus líderes se vuelven vulnerables a todas las contingencias del mundo político; así, su discurso sobre la Biblia, la fe y la salvación se contagian de esa misma contingencia. Al final, quien sale perdiendo con ese modelo es la propia Iglesia. Frente al *modelo autogenerado*, el problema es que muchas veces el candidato se presenta como evangélico solo para obtener votos, pero después de elegido no tiene mayor necesidad de responder a los ‘hermanos’ que lo escogieron; por tanto, este modelo también plantea graves limitaciones. Por último, frente al *modelo comunitario*, indica

310 FRESTON, Paul. Óp. cit., pág. 26.

311 Cfr. Ibíd., pág. 11 y ss.

que se trata de un proyecto que incluye una apertura al diálogo y a las censuras proféticas; así, los que ejercen los mandatos políticos no se quedan sueltos, sino que se integran y responden a otras personas que pueden, incluso, hasta reprenderlos y aconsejar su salida de la política. Como era de esperar, el autor concluye que “ningún modelo ofrece garantías totales; pero el modelo comunitario de actuación política es el menos arriesgado”.

Tal como podemos constatar, existen dos caras de la misma moneda en esta historia. Por un lado, se ha dado un avance real en este nuevo itinerario religioso entre las relaciones ‘Iglesia Evangélica- Estado’ (como en Chile) dentro de las nuevas relaciones de poder en la gran mayoría de países latinoamericanos; y, por otro lado, se han dado hechos concretos que transparentan con meridiana claridad las deficiencias, errores y riesgos de la participación política de los evangélicos³¹².

3.2.2. Prognosis latinoamericana

Pronosticar el futuro político de un país, o el éxito o fracaso de cualquier partido político en nuestra región, de por sí, es tremendamente complicado para cualquier politólogo experimentado; y presagiar el futuro de un movimiento religioso que incursiona en la arena política latinoamericana es muchísimo más complicado todavía. Pero, luego de analizar la corta historia en el devenir político-partidario de los evangélicos, nos atrevemos a hacer algunas proyecciones, teniendo en cuenta esas limitaciones.

Es obvio que el futuro político de los evangélicos no dependerá exclusivamente de ellos, ni de su crecimiento numérico ni de su sola voluntad y entusiasmo para participar en la política. También dependerá de una serie de factores y actores, tanto en el ámbito religioso —sobre todo, la Iglesia Católica— como en el político —en especial, los partidos políticos estructurados—, dentro de una perspectiva multidimensional de ‘campo religioso’ (en sentido bourdieuniano) y un enfoque sistémico social (en sentido luhmanniano), sin olvidar las diferentes demandas religiosas y políticas, y las connaturales competencias en dichos ámbitos.

Tomando en cuenta este contexto global, podemos concluir que, dentro de la historia reciente de la incursión evangélica en el ámbito político latinoame-

312 Basta recordar los tres riesgos que acertadamente señalaba Míguez Bonino, y que mencionamos en el apartado anterior: 1. La tentación de utilizar el poder político al servicio de la Iglesia, 2. La ilusión de que, como somos creyentes, somos incorruptibles, y 3. La tentación de creer que basta con ser honestos y bien intencionados para ser buenos cristianos en la vida política.

ricano, hasta el momento se han dado tres modelos o ‘tipos ideales’ (en sentido weberiano) de participación:

1. El partido evangélico. Es el movimiento o partido confesional, integrado y liderado exclusivamente por ‘hermanos evangélicos’ quienes, debido a un ‘mandato religioso’, quieren llegar al gobierno de sus países para poder evangelizar mejor. Queda claro que sus objetivos políticos son meramente instrumentales y estratégicos, ya que su intención real es llegar al poder para gobernar religiosamente —algunos dirían ‘teocráticamente’— y ‘gobernar para evangelizar’. La pretensión de formar movimientos o partidos confesionales se ha dado prácticamente en todos los países de la región y en todos ellos ha fracasado, ya que no han logrado ni siquiera el apoyo de sus hermanos en la fe ni conseguir el apoyo de los votantes no evangélicos. Excepcionalmente, se puede presentar más de un partido confesional, como en Brasil, en donde regularmente cada denominación evangélica grande tiene su propio movimiento (o satélite) político, al igual que tienen sus canales de televisión y emisoras de radio.

Los hechos históricos recientes nos indican que es difícil, por el momento, que este modelo de ‘partido confesional evangélico’ tenga viabilidad estadística y política, salvo en algunos países centroamericanos.

2. El frente evangélico. Se trata de un ‘frente político’ liderado por hermanos evangélicos de diferentes denominaciones, pero que se abre a otros actores que comparten con ellos sus ideales políticos —aunque no plenamente sus ideales religiosos—; en este caso, de cierta manera claudican a sus principios religiosos para privilegiar, pragmáticamente, sus posibilidades políticas. Como se puede apreciar, tiene un matiz de diferenciación en relación con el fracasado —aunque no descartado— ‘partido confesional’. Ante la imposibilidad real de llegar al poder a través del ‘partido confesional evangélico’, en el que solamente los ‘hermanos’ son aceptados como miembros, optan por una alternativa intermedia al llamar a otros actores políticos no evangélicos; pero siempre y cuando sean los ‘hermanos’ los que lideren el movimiento —aunque puedan presentar un candidato no evangélico—. Además, los líderes evangélicos son conscientes de que ellos no son políticos profesionales ni personajes públicos mediáticos y, muchas veces, no son conocidos más allá de sus feligresías. Entonces acuden a personajes públicos que puedan enarbolar sus principios cristianos, aunque no compartan plenamente con ellos su espíritu evangelizador. En este modelo no se descartan las alianzas con otros líderes o partidos políticos para llegar al poder.

Los hechos nos indican que este modelo goza de simpatía y viabilidad en la comunidad evangélica que quiere tener mayor llegada política.

3. **La facción evangélica.** Se trata del modelo que mejor ha funcionado hasta ahora y consiste en participar en procesos electorales dentro de partidos o movimientos políticos ya constituidos, sobre la base de alianzas electorales —pero sin tener la capacidad de liderar dicho movimiento o partido—. Ante el fracaso del ‘partido evangélico’ y la imposibilidad inmediata del ‘frente evangélico’, se ha optado por participar en este modelo de gratificación mutua: los evangélicos están contentos de participar en un partido político importante que supuestamente les dará mayor visibilidad y expectativas de triunfo; y los partidos políticos están contentos de tener a algunos ‘representantes’ del movimiento evangélico dentro de sus filas. Cabe indicar que no necesariamente se trata de una decisión consensuada y acordada entre los líderes evangélicos, sino que muchas veces surgen candidatos evangélicos espontáneos con aspiraciones políticas, pero que no han coordinado antes con las comunidades evangélicas nacionales —a veces, ni siquiera con su propia comunidad—.

Los hechos nos dicen que, si bien este es el modelo más recurrente en el continente y el que mejores resultados electorales les ha granjeado a los líderes evangélicos, también es cierto que muy pocos son los evangélicos elegidos que se han mantenido exitosamente en el ámbito político y han hecho carrera con proyecciones de liderar un movimiento evangélico independiente. Es decir, parece que hasta el momento este modelo se agota en sí mismo y no ha logrado todavía escalar con éxito a un triunfante ‘frente evangélico’ ni al tan ansiado ‘partido evangélico’.

Como decíamos al inicio, estos tres modelos, de una u otra manera, son los que se han presentado hasta el momento en la reciente historia política de los evangélicos en América Latina; pero la pregunta que nos tendríamos que hacer ahora es *¿qué modelo es el que tendrá mayor vigencia en el futuro?* Como todo en las Iglesias Evangélicas, no es fácil pronosticar su futuro y menos generalizarlo. Pero si de futuribles se trata, compartiremos nuestra ‘provisional’ prognosis acerca de la vigencia y viabilidad de cada uno de los tres modelos planteados.

El partido evangélico es, en estos momentos, una opción prácticamente negada en la mayoría de países latinoamericanos, tanto por los antiguos líderes que ya intentaron realizarlo y fracasaron, como por los nuevos actores políticos evangélicos que ven demasiado ‘riesgo’ en poner toda su hipoteca

religiosa en una incierta incursión electoral, sobre todo si ello implica poner todas sus expectativas en un solo partido político, que puede ser tan pasajero como los de nuestro continente —y que, con frecuencia, más parecen aventuras caudillistas, pero a veces tienen éxito—. Recordemos el escepticismo radical y las razones que esgrimía René Padilla respecto a la posibilidad de un ‘partido evangélico’.

Los que sí podrían arriesgarse por esta opción son los líderes de iglesias independientes, con aires mesiánicos, que al presentarse a la política tienen poco o nada que perder —sobre todo, los de la autodenominada línea ‘neoapostólica’— y buscan conformar una teocracia en América Latina (‘reconstruccionismo’). Dudamos que los líderes más asentados, de iglesias instituidas o boyantes, pretendan poner en riesgo su capital religioso por una aventura política; mientras que los más neumáticos e ‘iluminados’, con ‘personalidades carismáticas’ (y hasta narcisistas), aludirán a alguna ‘profecía del Señor’ que los ha elegido para ser presidente de su país y, cual Moisés o José, llevar a su pueblo a “ser cabeza y no cola”, tal como reza la promesa del Deuteronomio (Dt. 28:12-13). Los países que eventualmente tendrían alguna posibilidad con esta opción, o al menos podrían seguir intentándolo, son los centroamericanos que, dentro de algunos años, probablemente conformarán la nueva mayoría religiosa (Honduras, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, por ejemplo). No obstante, como hemos venido indicando, a pesar de que puedan tener una mayoría numérica, no necesariamente sus feligreses van a votar por ellos ni podrán conformar una sola unidad religiosa (y menos política); y si lo logran, en nuestra opinión, difícilmente mantendrían esa unidad en un hipotético gobierno.

El frente evangélico aparece como una opción intermedia entre las otras dos. De hecho, en varios países, decepcionados del partido confesional y sus resultados, ya se están preparando para ello, a través de la conquista de políticos conocidos. Pero también están en francos coqueteos con personajes ‘mediáticos’ —no necesariamente políticos—, como artistas, periodistas o deportistas con cierto carisma, para que los representen en contiendas electorales no muy lejanas. En nuestra opinión, si bien el frente evangélico puede tener alguna viabilidad y hasta éxito, este podría ser muy efímero debido a dos razones:

- En primer lugar, en el ámbito político, en el cual los evangélicos son unos novatos, el objetivo no es estar arriba, sino estar a la altura; y si bien un ‘frente evangélico’ podría ganar algunas elecciones generales, eso no les garantizaría ser exitosos en el gobierno. Una cosa es realizar campañas

electorales —los evangélicos tienen una gran experiencia en la movilización de masas— y otra cosa muy distinta es ejercer el poder político de una nación en la cual no todos comparten sus visiones religiosas y menos políticas. Además, así lleven a un experimentado líder no evangélico al poder, en el momento en que los ‘hermanos’ comiencen a ser incómodos para su mandato, los podrá desembarcar sin ningún problema, tal como sucedió con Alberto Fujimori al poco tiempo de su elección.

- En segundo lugar, el éxito de un posible ‘frente evangélico’ también dependerá de las prontas divisiones que surjan en el seno mismo del partido político y de las iglesias. Más allá del mencionado ADN atomizador, debemos recordar que esencialmente los liderazgos evangélicos son más carismáticos que institucionales y siempre va a prevalecer en ellos su ‘carisma’ (individual) a la institución. Si llevan décadas de divisionismos y disputas dentro de sus iglesias, ¿qué haría pensar que van a mantener ahora un ejemplar comportamiento institucional dentro de un partido político o un gobierno?

La facción evangélica es la opción más viable en estos momentos y es probable que se mantenga así por largo tiempo, ya que si bien los evangélicos siguen creciendo en América Latina, este crecimiento no se dará de forma indefinida en todos los países. Es evidente que este modelo es el que mejor encaja para minorías con cierta relevancia electoral, que es el caso de los evangélicos. Si bien no son capaces de conformar un grupo electoralmente fuerte, sí constituyen un sector electoral relevante e interesante políticamente. Es por eso que en la mayoría de países este modelo es el que rige estratégicamente y ha obtenido buenos resultados; pero, en el fondo, no llega a satisfacer las aspiraciones de quienes quieren tener su propio partido confesional.

En nuestra opinión, este modelo es más realista que los anteriores y resulta interesante y viable para la comunidad evangélica hasta que pueda constituir un ‘partido de minorías’, que tenga capacidad de negociar sus temas de interés. Pero, volvemos al mismo hándicap central: no existe unidad en su desarrollo eclesial atomizado ni una agrupación única evangélica en la política; es decir, que no necesariamente todos los representantes políticos evangélicos —sean congresistas o representantes de gobiernos locales— querrán formar un grupo unificado, sino que preferirán seguir perteneciendo a las diferentes opciones políticas en las que fueron elegidos. Por otro lado, la gran limitante para los evangélicos que pertenecen a diferentes partidos políticos es que no pueden votar sus temas de interés (confesionales), si es que estos no son prioridad para dichas agrupaciones. Más de un problema se ha suscitado con

representantes evangélicos que se alejan de la opinión o del voto de ‘sus’ partidos por razones religiosas, lo que demuestra que si bien esta es la opción más usada por los evangélicos (y también por los partidos políticos), no está exenta de dificultades internas³¹³. Asimismo, hay que tomar en cuenta que la fidelidad de los evangélicos a los partidos políticos en los que incursionan es tan relativa que, normalmente, pasan de uno a otro como si aquellos fueran ocasionales ‘vientres de alquiler’.

Como se puede apreciar, somos muy escépticos respecto a dos cosas en el devenir político de las iglesias evangélicas latinoamericanas: a una posible ‘unidad política’ de las comunidades evangélicas —ya que ni siquiera han podido lograr una ‘unidad pastoral’— y respecto al éxito político de una eventual gestión gubernamental —pues no son políticos profesionales, sino líderes religiosos, y la sola intención no es suficiente para gobernar—. Por contraparte, somos optimistas en cuanto a dos roles que podrían desempeñar los evangélicos en política: ubicarse y fortalecerse como un ‘partido de minorías’ que pueda servir de equilibrio y bisagra entre las diferentes fuerzas políticas, enarbolando y defendiendo sus principios cristianos; y hacer participar a sus mejores cuadros en los gobiernos locales, en el gobierno central y en el Poder Legislativo, para ayudar a los demás partidos políticos (tan desgastados) a mejorar la gestión pública en términos de honradez, integridad y legitimidad.

En suma, el desarrollo histórico del movimiento político evangélico latinoamericano lo veremos en los próximos años, mientras tanto hemos querido compartir nuestras reflexiones con plena conciencia de su precariedad; por eso, preferimos que sean vistas más como ponderaciones abiertas que como afirmaciones conclusivas, o como bien decía Michel Foucault:

Yo no quisiera que lo que he podido decir o escribir apareciera como portador de una pretensión a la totalidad. No quiero universalizar lo que digo; e inversamente, no rechazo lo que no digo, ni lo considero obligatoriamente como inesencial. Mi trabajo discurre, simplemente, entre unas adarajas y unos puntos suspensivos.³¹⁴

313 Un claro ejemplo de estas discrepancias es el caso de un congresista evangélico oficialista peruano que, a menos de un año de iniciado el gobierno del Presidente Kuczynski, pidió su vacancia en el cargo (siendo congresista de su mismo partido) por no apoyar la eliminación de la supuesta ‘ideología de género’ en el Currículo Educativo Nacional. Por su puesto, al verse confrontado por ‘su’ partido, y lo absurdo de su pedido, tuvo que retirar su propuesta.

314 FOUCAULT, Michel. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”. En: *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1982, pág. 56.

Conclusiones

*Todo comienza en mística
y termina en política.*

Charles Pierre Péguy

Tal como hemos tratado a lo largo de estas páginas, **en América Latina** podemos distinguir hasta tres etapas de la historia política de las Iglesias Evangélicas, que siguen, *grosso modo*, los derroteros de su historia eclesial en el continente:

- a) Los primeros ‘misioneros protestantes’ que llegaron a estas tierras a mediados del siglo XIX provenían de denominaciones tradicionales e históricas dentro del protestantismo y buscaban insertarse en tareas evangelizadoras, a la par que educativas y sociales. Estos protestantes liberales se juntaron con movimientos políticos nacionales afines en la mayoría de países de la región y participaron activamente en movimientos en pro de la libertad religiosa, la separación Iglesia-Estado, el matrimonio civil, la educación laica, etcétera. Pero su gran limitación fue siempre su escasa relevancia pública, ya que su presencia era casi exclusivamente testimonial y, en la mayoría de países de América Latina, luego de un siglo de misión e implantación, no llegaban ni al 1% en la década de 1950. Por eso, el impacto político que podía tener el protestantismo de esa época no se debía al número de sus miembros (convertos), sino a la habilidad de los misioneros para establecer alianzas con movimientos políticos liberales y anticlericales.
- b) A mediados del siglo pasado irrumpe un nuevo tipo de protestantismo, más conservador políticamente, anticomunista y antiecuménico —es decir, anticatólico—, que contrariamente a sus antecesores, logra un notable crecimiento numérico a través de estrategias de evangelización y difusión masi-

va, incluyendo los medios de comunicación y las llamadas tecnologías de la información. Esta segunda oleada de misioneros, más modernos y de evidente influencia conservadora norteamericana, es la que logra posesionar socialmente a los ‘evangélicos’ —ya se dejaría de hablar, paulatinamente, de ‘protestantes’—, incoando el moderno ‘corpus evangélico latinoamericano’. Además, en algunos lugares comenzaron, poco a poco, a cambiar el ‘domingo de misa’ por el ‘domingo de culto’ y el crucifijo (del sacerdote) por la Biblia (del pastor), como nueva imagen del renovado cristianismo latinoamericano. En esta etapa cobran especial importancia las denominaciones pentecostales que, si bien se habían implantado décadas atrás en la mayoría de países de la región (sobre todo en Brasil y Chile), habían permanecido todavía en el anonimato, al igual que las demás denominaciones evangélicas; en esta etapa también se consolida el paso del modelo eclesial ‘misionero-protestante-extranjero’ al modelo ‘pastor- evangélico-nacional’. Este nuevo protagonismo eclesial de los nacionales, junto con el crecimiento numérico, es el que posibilita más tarde a los líderes evangélicos su entrada en la arena política en todos los países de la región.

- c) Pero, en una tercera etapa, estos mismos evangélicos que aparecieron en los años cincuenta y sesenta —y sus descendientes ya netamente latinoamericanizados—, luego de la caída del Muro de Berlín —que acabó con el ‘anticomunismo’ evangélico conservador— y con una renovada visión religiosa —que dio fin al ‘antiecumenismo’—, cuentan con un número significativo de miembros —posibles votantes—, que constituyen el nuevo activo social y político evangélico en todo el continente. Ahora los evangélicos son más del 15% de feligreses en Bolivia, Perú, Venezuela, Argentina, Panamá, Chile y Colombia; más del 20% en Brasil, Costa Rica, República Dominicana y Puerto Rico; y más de 40% en algunos países centroamericanos como Honduras, Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Además, es importante diferenciar claramente la ‘filiación religiosa’ del ‘compromiso eclesial’, ya que es bien conocido que la feligresía evangélica es mucho más militante y comprometida con su iglesia que la feligresía católica.

Tal parece que estos nuevos o ‘renovados’ evangélicos —ahora con evidente espíritu neopentecostal, con aires de ‘teología de la prosperidad’ (o ‘ideología de la prosperidad’), muchas veces con pretensiones ‘reconstruccionistas’ y con una creciente llegada a las clases medias y altas— son el nuevo rostro latinoamericano y los nuevos actores sociales y, sobre todo, políticos del movimiento evangélico continental. Ya quedaron atrás las visiones iniciales del li-

beralismo político decimonónico, o el arraigado apoliticismo, anticomunismo y antiecumenismo de mediados del siglo veinte. También se dejaron de lado los estereotipados ‘templos de cochera’ y los ‘refugios de las masas’, para empoderarse cada día más en grandes templos de prósperos feligreses de clases medias y altas, sin perder sus bastiones seminales en los sectores populares. Como se puede apreciar, *los evangélicos llegaron para quedarse, se quedaron para crecer, y crecieron para conquistar.*

Ciertamente, el cambio político de los evangélicos en América Latina, a través de su historia, ha sido radical: los primeros misioneros protestantes querían iluminar con el Evangelio a la sociedad, pero ni soñaban con poder convertir este continente en ciudadanos evangélicos; mientras que las actuales comunidades evangélicas pasaron de cuestionarse ‘si participan o no en la política’ a preguntarse ‘cómo van a participar’. Como hemos explicado a lo largo de este libro, los que primero abrieron la ‘puerta político-partidaria’ fueron aquellos líderes de denominaciones más tradicionales que creían en el cambio social, en la defensa de los derechos humanos y en la ‘construcción del Reino’ en las décadas de 1960 a 1980. Sin embargo, debido al escaso respaldo de sus comunidades y a la inviabilidad de sus proyectos políticos, se vieron avasallados numérica e ideológicamente por los pentecostales y, sobre todo, por los neopentecostales, que vieron en este intento una magnífica oportunidad para rentabilizar su ‘capital religioso’ en ‘capital político’, sin pasar por un proceso de reflexión teológica, y menos de concientización de la realidad social (como sus antecesores). Es decir, los antiguos evangélicos calentaron el agua para que los nuevos se tomaran el café.

Este cambio tuvo su origen, en gran parte, en la nueva perspectiva teológica que se dio durante las décadas de 1970 y 1980, sobre todo con el ascenso del movimiento carismático y neopentecostal dentro de las iglesias históricas y ‘evangelicales norteamericanas’, y la ‘nueva derecha religiosa’. Se cambió la visión que tenían respecto al ‘mundo’ y su relación con él: se pasó de una clara posición de ‘huida del mundo’ (la clásica *fuga mundi*) a una inusitada ‘conquista del mundo’. Esto trajo un inmediato replanteamiento en la posición política de los evangélicos en todo el continente: del rechazo total de la política a su utilización para fines evangelizadores. Pero, con el tiempo, estos celestiales motivos teológicos también se vieron enturbiados por terrenales intereses crematísticos de algunos líderes, y otros hasta avalaron dictaduras e inconstitucionales regímenes en América Latina. Lo más curioso de este cambio de pensamiento teológico y actitud frente al mundo es que, en verdad, no buscaban la secularización de las relaciones Iglesia-Estado ni la separación

entre los poderes político y religioso (como fue el espíritu de la Reforma Protestante), sino abrir las puertas del poder político a las comunidades evangélicas, de tal modo que puedan situarse al mismo nivel que la Iglesia Católica o, simplemente, sustituirla; es decir, buscaban la ‘re-sacralización’ del mundo, solo que esta vez con los evangélicos como protagonistas.

Pero ahora, al cumplirse los 500 años del nacimiento del protestantismo, y luego de 100 años del Congreso de Panamá, que marcaría el inicio formal del ‘movimiento evangélico latinoamericano’ (1916), esta nueva generación de evangélicos se erige hoy en nuestro continente con identidad latinoamericana propia (aunque globalizada) y con autoestima y agenda autónoma en los escenarios sociales y políticos. Pero esta participación política, por el momento, se ha centrado solo en una participación ‘electoral’, ya que no han formado partidos políticos estructurados y permanentes, ni tienen un Pensamiento Social Evangélico (PSE). Como se sabe, la política no se reduce a ganar elecciones; implica preparación y estrategias para realizar un buen gobierno. Además, no hay una participación política oficial por parte de las Iglesias Evangélicas, sino de sus líderes (pastores o laicos), sin comprometer —formalmente— a sus comunidades religiosas.

Asimismo, hay que resaltar que, si bien los evangélicos todavía son minoría en todos los países del continente, son una comunidad significativa y militante que, por el peso de sus votos, podría inclinar cualquier balanza electoral de acuerdo con sus creencias y temas de interés; incluso podrían decidir votaciones no necesariamente electorales, como sucedió en el Referéndum del Acuerdo de Paz en Colombia, en 2016. Pero, también hay que resaltar que se trata de un movimiento religioso fuertemente atomizado, tanto en sus formas de organización y estrategias pastorales, como en sus opciones y comportamientos políticos. Es decir que *los evangélicos constituyen un gran potencial religioso, social y político, pero bajo ningún punto de vista son un movimiento unitario, y menos aún manejable, como si se tratase de un todo cohesionado (religioso o político)*. Aunque, quizá, habría que especificar, siguiendo nuestro razonamiento, que por ahora tienen más un ‘potencial electoral’ que un real ‘potencial político’.

Por otra parte, vemos en todos los países de la región que las diferentes fuerzas políticas se interesan cada vez más por el llamado ‘voto evangélico’, lo que garantiza su mayor influencia en las políticas gubernamentales de cada país. También está garantizado que muchos partidos políticos, incluso algunos de factura católica o social cristiana, quieren ahora aprovechar ese bolsón electoral, creyendo ingenuamente que las Iglesias Evangélicas constituyen un

bloque jerarquizado como la Iglesia Católica y que, dentro de ese supuesto bloque, el voto es confesional y fácilmente manipulable. Lo cierto es que, hasta el momento, las formas concretas de incursión política de los evangélicos en América Latina han sido tres: el *partido evangélico* (partido confesional integrado solo por evangélicos), el *frente evangélico* (movimiento evangélico que acoge en su seno a personas y movimientos no evangélicos) y la *facción evangélica* (movimientos o líderes evangélicos que forman parte de un partido mayor no evangélico a través de alianzas electorales). La primera ya ha probado el sabor del fracaso, la segunda es la más ansiada por los evangélicos en el corto plazo y la tercera ha sido la más utilizada hasta el momento. Pero, cada una de las tres tiene sus propias limitaciones e inviabilidades (como ya hemos visto), por lo que creemos que, con el tiempo, dicha participación político-electoral podría transitar hacia la conformación de un ‘partido (evangélico) de minorías’, que pueda negociar políticamente sus puntos de interés, hasta llegar a tener una mayoría religiosa, tal como se vislumbra en algunos países centroamericanos.

En resumen, podemos decir que la participación política de los protestantes-evangélicos en América Latina se dio, prácticamente, desde su llegada a estas tierras hace casi dos siglos, pero toma un cariz diferente (político-partidario) recién a partir de la década de 1980. Como hemos reseñado, los primeros misioneros protestantes (en el siglo XIX y comienzos del XX) participaron apoyando a grupos y partidos ‘liberales’ ya que tenían objetivos comunes. Luego, desde comienzos del siglo XX, por influjo de las asociaciones misioneras ‘evangelicales’, se produce un alejamiento del ‘mundo’ y de la política para dedicarse solamente a la ‘evangelización’ y la ‘conversión de las almas’. Este modelo llega a confrontarse con otra línea dentro del movimiento evangélico, lo que produce una verdadera división ideológica entre los ‘evangelicales’ apolíticos y anticatólicos, y los propulsores de una evangelización integral y ecuménica —políticamente, conservadores y legitimadores del *statu quo* los primeros, y progresistas o reformistas, los segundos—, a partir de la década de 1950. Estas dos tendencias estuvieron representadas por dos asociaciones fuertes a nivel continental: la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA) y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), respectivamente. Pero esta disputa ideológica al interior de las Iglesias Evangélicas no tuvo mayor repercusión social en nuestros países ya que los evangélicos eran estadísticamente irrelevantes. Recién a partir de la década de 1970, cuando comienzan a crecer numéricamente, es que esta pugna ideológica comienza a tener importancia en nuestro continente; y, a partir de la década de 1980 es que comien-

zan a aparecer movimientos y partidos con sello evangélico en todos los países de la región. Los evangélicos de línea social integral son los que comienzan a participar activamente en política, pero son los ‘evangelicales’ conservadores —ahora abanderados por el neopentecostalismo— los que ingresan con mayor relevancia al escenario político-partidario, debido a la fuerza numérica de sus denominaciones, pero con un cambio importante respecto a su visión del ‘mundo’, que los lleva ahora a conquistarlo en todos los sentidos.

Como se puede apreciar, en esta última etapa de incursión en la política partidaria no lo hacen por haber acuñado un Pensamiento Social Evangélico (PSE), sino por su potencial electoral y por una clara influencia conservadora norteamericana, sustentada en una ‘teología de la prosperidad’ y una visión ‘reconstruccionista’ del mundo. Al comienzo esgrimen razones ‘evangelizadas’ para este ingreso, pero lo cierto es que en este camino se ha dado de todo y para todos los gustos. Sin embargo, su talante atomizador no ha cambiado en absoluto; muy por el contrario, la segmentación ‘religiosa’ de los evangélicos se potencia cuando ingresa al ámbito político. Y salvo Brasil, que es un caso excepcional, los partidos políticos confesionales no han tenido ningún éxito en el continente, hasta ahora; pero asociados con otros movimientos o tendencias, sí podrían marcar la diferencia.

Dentro de este contexto latinoamericano, a lo largo de este libro también hemos dado cuenta de la historia política, compleja y diversa que han pasado **los evangélicos en el Perú**, que coincide, en muchos aspectos, con lo acontecido en la mayoría de países de la región. Los herederos de esta rica historia ahora no se pueden desprender, así quisieran, de este pasado que ha marcado sus formas culturales de creer, crecer, organizarse y proyectarse. Es por eso que, hasta ahora, ha fracasado cualquier intento de agrupar a todos los evangélicos peruanos en pos de una sola opción política, pues no se puede votar de la misma manera después de haber pasado décadas enteras de haber pensado y actuado de manera diferente —y hasta opuesta—.

Históricamente, el único tema que los evangélicos han enarbolado como bandera electoral (ni siquiera política) ha sido la promesa de una ‘actuación ética’ en la gestión pública y una lucha frontal contra la corrupción —‘adecentar y moralizar la política’, como suelen decir—. Esta es una perspectiva fundamental y necesaria en todos los países de América Latina, pero no es una opción o propuesta de gobierno, que abarque políticas económicas, sociales, culturales, de seguridad, etcétera, con bases ideológicas que inspiren dichas propuestas. Los evangélicos tampoco han presentado grandes cuadros técnicos, sino religiosos; es decir, proponen ‘moralizadores’, pero no ‘gestores’, y

lanzan como candidatos a ‘pastores’, pero no a ‘políticos’, hasta el momento. Por eso, la supuesta ‘participación política’ de los evangélicos, en la mayoría de los casos, se limita a una mera ‘participación electoral’; pasadas las elecciones los ‘evangélicos políticos’ brillan por su ausencia en temas sustanciales de gobierno y se refugian en el seno de sus iglesias hasta las siguientes elecciones. Y eso se debe a que, en el fondo, siguen siendo ‘militantes de sus iglesias’ y no ‘militantes de sus partidos’. Esto se puede constatar en que la mayoría de ellos van cambiando de partido político en cada elección, como si fueran ‘vientres de alquiler’.

En el panorama actual, *creemos que el único tema que sí podría aglutinar coyunturalmente a la gran mayoría de evangélicos en el Perú (y, eventualmente, en toda América Latina) es la ‘propuesta moral’: provida, profamilia y en contra del aborto, del matrimonio homosexual y de la llamada ‘ideología de género’*; pero no en torno a un político evangélico, a un partido evangélico y, menos aún, a un presidente evangélico —todavía no ha llegado el líder carismático que logre ese milagro—. Por eso pensamos que sería muy difícil que se pueda dar un apoyo incondicional y unitario por parte de la comunidad evangélica peruana a un solo candidato presidencial, tal como pudo suceder anteriormente en otros países de la región. En este sentido, no es previsible en el Perú una situación como la de Chile de 1973 (con Augusto Pinochet Ugarte) ni la de Nicaragua de 1979 (con el Frente Sandinista de Liberación Nacional) y menos la de Guatemala de 1982 (con Efraín Ríos Montt) o 1991 (con Jorge Serrano Elías). Este apoyo mayoritario de la representación evangélica tampoco se dio en el Perú de 1990 (con Alberto Fujimori Fujimori), tal como lo demostramos en su momento.

Pero, aún en este escenario de consenso evangélico en torno a una ‘agenda moral’, tampoco se trataría de una propuesta o pensamiento político, *stricto sensu*, sino tan solo de un tema transversal —si bien sustancial en el ideario evangélico y católico— que no alcanza, ni mucho menos, a constituirse en una propuesta política gubernamental. En realidad, los evangélicos en el Perú (y en América Latina, en general) no han sido capaces de desarrollar un pensamiento político como opción real de gobierno, como sí lo hicieron en su momento los católicos europeos y latinoamericanos con el Pensamiento Social Cristiano —y, eclesialmente, con la Doctrina Social de la Iglesia—, que llevaron a muchos católicos confesos a la conformación de partidos políticos y, posteriormente, a la presidencia de sus países. En todo caso, cabe preguntarse si este ingreso de los evangélicos en la política, ahora temáticamente focalizado en la ‘agenda moral’, podría con el tiempo convertirse en un movimiento

más amplio como los ‘partidos verdes’ en Europa, que también iniciaron su participación política centrándose en un tema que no parecía muy auspicioso en sus inicios.

Lo que sí es evidente es que los evangélicos, al ingresar a la política partidaria en el Perú (al igual que en muchos otros países de la región), transitaron desde una inicial visión del ‘mundo’ —que los llevaba inexorablemente a la *fuga*— a otra que los impelía a *conquistarlo*, pasando por la transición previa de *inserción* a ese ‘mundo’ que años antes habían denostado. En nuestra opinión, en este proceso repentista, los grupos evangélicos (sobre todo los de línea neopentecostal) aparentemente postergaron su *agenda evangelizadora* primigenia sin llegar nunca a concretar una *agenda política* (tan solo electoral), para apoltronarse en el intermedio anodino (tanto en sentido evangelizador como político) de una *agenda moral*. En todo caso, debemos reconocer que, públicamente, este giro moral de los evangélicos se ha convertido en la última década en el ‘nuevo derrotero político regional’ y lo podemos ver en la mayoría de países del continente, con mayor fuerza en Brasil, México, Colombia y Centro América —aunque no nos resignamos a reducir lo político, y menos la política, a temas ‘morales’ no políticos—.

Al mismo tiempo, olvidándose del histórico y casi connatural anticatolicismo de los evangélicos, el sector más neopentecostal y conservador del movimiento evangélico se ha juntado ahora con un importante sector de la Iglesia Católica, en la defensa y propagación pública de ‘valores cristianos’, tanto a nivel social como político; al mismo tiempo, se están acercando a los grupos políticos más conservadores y elitistas de la región, que años atrás menospreciaban a los evangélicos. Como podemos observar, hay cosas inesperadas que solo la política puede lograr. En ese sentido, no se descarta un movimiento político evangélico en torno a esta ‘agenda moral’, que pueda aglutinar, incluso, al ala más conservadora del catolicismo. En suma, ‘todo comienza en mística y termina en política’; o, si se quiere, ‘mucho política, pero poca mística’.

A fin de cuentas, hasta ahora los evangélicos no han concretado una opción política real de gobierno ni han aprovechado el ‘mundo’ para aumentar sus planes evangelizadores; apenas han logrado que algunos líderes evangélicos sean conocidos más allá de las cuatro paredes de sus templos (y no siempre de manera positiva), pero *no han conseguido mayor transformación de sus iglesias, de la política ni de la sociedad*. Pero lo que sí han logrado es seguir creciendo a costa del decrecimiento católico y posesionarse socialmente cada vez más, dejando atrás su estigma de grupos marginales y fanáticos. En este sentido, podemos afirmar que, más allá de las razones que motivaron a las

iglesias evangélicas —históricamente alejadas del mundo y de la política— a cambiar su enfoque teológico e ingresar súbitamente en el espectro electoral, los resultados hasta ahora no han sido muy halagadores en relación con sus expectativas (tanto políticas como evangelizadoras). Ciertamente, reconocemos que es muy positivo que todos los pobladores de una nación asuman plenamente su ‘ciudadanía’ y destierren cualquier visión sectaria de *fuga mundi*, sea por la razón que sea; pero vemos que entre las expectativas políticas que se plantearon los evangélicos del continente en las décadas de 1980 y 1990 —conquistar el poder a través de la política partidaria— y los logros alcanzados hasta el día de hoy existe un trecho bastante amplio que hará que replanteen sus objetivos iniciales o las estrategias para alcanzarlos.

En este sentido, si bien no se puede negar a la providencia cualquier milagro electoral, realmente no se vislumbra en el Perú una próxima participación política evangélica unitaria, con un pensamiento social y político elaborado, y menos en torno a una candidatura única que pueda aglutinar a todo el electorado evangélico. Tal como hemos sustentado en este libro, hasta el momento en el Perú no se ha dado un voto confesional evangélico —como tampoco se daría en la actualidad un voto confesional católico— y no hay elementos que hagan presagiar que esto pueda cambiar próximamente. Sin embargo, no descartamos la posibilidad —dentro de su cambiante electorado— de un ‘frente evangélico’ que apoye estratégicamente a un candidato político que enarbole sus convicciones morales; los evangélicos no han podido constituir un movimiento o partido confesional, pero sí podrían convertirse en una ‘fuerza electoral’ que acabe determinando cualquier contienda política.

Pero también tenemos que ser claros al indicar que existe una subrepresentación política de los evangélicos; es decir, en los procesos electorales de la región no ha habido una correspondencia directa entre el porcentaje de ‘población evangélica’ y el porcentaje de ‘votos evangélicos’, y tampoco es fácil comprobar sus endosos políticos. Las inclinaciones políticas de los evangélicos no son, necesariamente, un correlato de sus adhesiones religiosas, por lo que podríamos afirmar que la comunidad evangélica todavía está ‘políticamente subrepresentada’. Ello porque, hasta ahora, en los votantes evangélicos quizá pesan más sus opciones políticas particulares, o su apoliticidad, que su confesionalidad religiosa. Además, ahora existen evangélicos de derecha, de izquierda, de arriba y de más abajo (al igual que los católicos); aunque, por lo general, ha primado en la región una tendencia política más bien conservadora.

Habría que diferenciar también entre aquellos evangélicos que se han dedicado militantemente a la política (‘políticos evangélicos’) de aquellos líde-

res religiosos advenedizos en política ('evangélicos políticos'); el éxito de los primeros dependerá de su desempeño político, independientemente de su confesionalidad evangélica —aunque siempre constituirá un valor agregado importante—, mientras que los segundos dependerán exclusivamente de sus feligresías. Por eso, los primeros tienen muchísima más proyección política que los segundos y podrían lograr mayores adhesiones —más allá de los votantes evangélicos—; entretanto, los segundos, como se ha dado en los hechos, ni siquiera logran conquistar el voto de sus 'hermanos en la fe'. En verdad, muchos evangélicos que hoy participan en política son más 'evangélicos políticos' que 'políticos evangélicos'; comienzan como evangélicos, no como políticos, pero al ver que son líderes exitosos de comunidades religiosas, no solo ven a sus feligreses como creyentes o aportantes, sino también como votantes (pero, muchas veces, no los ven como ciudadanos). Es ahí donde estos 'líderes religiosos' dan el paso para intentar convertirse en 'líderes políticos', pero sin haber pasado por una experiencia de ciudadanía.

Lamento decepcionar a quienes esperaban encontrar en este libro la receta para poder 'encaminar' o, mejor dicho, 'manipular', el voto evangélico para sus fines electorales. Pedimos disculpas por 'desmitificar' sus equivocadas apreciaciones. Pero, los hechos nos muestran que, *a pesar de que los evangélicos tienen en el Perú un enorme potencial electoral, no existe un voto cautivo evangélico ni un partido evangélico, no hay un Pensamiento Social Evangélico ni se ha alcanzado un consenso político en el movimiento evangélico peruano.* Asimismo, en el corto plazo no se vislumbra la conformación de un partido evangélico que sea capaz de agrupar a ese más de 15% de comunidad evangélica en el Perú. Esto se debe, fundamentalmente, a la inveterada fragmentación organizativa y pastoral de sus iglesias, fruto de su vocación fisípára y de su ADN atomizador —que les posibilita multiplicarse y crecer, pero luego les impide unificarse—, y al 'personalismo carismático' de sus líderes. Y salvo Brasil, que en muchos sentidos es un caso atípico en América Latina, lo mismo podríamos afirmar de la gran mayoría de países de la región.

Para concluir, podemos decir que los ciudadanos evangélicos son, al igual que la gran mayoría de peruanos y católicos, personas racionales y emocionales, que mayormente han sabido guardar las diferencias entre su confesionalidad religiosa y sus opciones políticas. Lección que debe quedar bien clara para los políticos oportunistas y para los líderes religiosos de cualquier iglesia.

Bibliografía

ADARVE, Mauricio et al. *Creer y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007, 508 pp.

AGUIRRE SALINAS, Carlos et al. *Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua*. Managua: Casa Giordano Bruno, 2010, 296 pp.

ALGRANTI, Joaquín M. *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: CICCUS, 2010, 355 pp.

ALMEIDA, Leonardo. *O que saber sobre os evangélicos e a política no Brasil. Partidos, representantes e eleições presidenciais*. Curitiba: Editora Prismas, 2014, 158 pp.

ÁLVAREZ, Carmelo (ed.). *Pentecostalismo y Liberación. Una experiencia latinoamericana*. San José: DEI, 1992.

AMAT Y LEÓN PÉREZ, Oscar. *Los desafíos del movimiento carismático a la misión de la Iglesia Evangélica en el Perú*. Tesis para optar el grado de magíster en Misiología. Facultad Evangélica Orlando Costas, marzo de 1996, 110 pp.

AMAT Y LEÓN PÉREZ, Oscar y Bernardo CAMPOS MORANTE. *Poder para reinar: modos y motivaciones de la participación política de los evangélicos durante el primer gobierno del Ing. Alberto Fujimori 1990-1995*. Lima: Instituto Peruano de Estudios de la Religión, 1997.

AMESTOY, Norman Rubén. "De la crisis del modelo liberal a la irrupción del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)". En: *Teología y cultura*, Año 8, vol. 13, noviembre de 2011.

AMICO ARELLANO, Andrés Alberto. *El aliento religioso del evangelio de la prosperidad al discurso hegemónico*. Tesis para obtener el grado académico de magíster en Estudios Culturales. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016.

ARANA QUIROZ, Pedro. *Providencia y revolución*. Grand Rapids: TELL, 1986, 139 pp.

- ARANA QUIROZ, Pedro. *Testimonio político*. Lima: s/e, 1987, 114 pp.
- ARANA QUIROZ, Pedro. *Teología en el camino*. Lima: Ediciones Presencia, 1987, 206 pp.
- ARENS, Eduardo. "¿Entiendes lo que lees? La Biblia, entre la ilustración y el fundamentalismo". En: *Revista Páginas*, N° 211, setiembre de 2008, pp. 12-27.
- ARMAS, Fernando et. al. (eds.). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008, 434 pp.
- ASSMANN, Hugo. *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José: DEI, 1987, 170 pp.
- BAHAMONDE, Wenceslao. *El establecimiento del cristianismo evangélico en el Perú, 1822-1900*. Lima: Iglesia Metodista del Perú, 2003, 206 pp.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990, 303 pp.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE, 1994, 257 pp.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE. 1997, 230 pp.
- BELTRÁN CELY, William Mauricio. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013, 501 pp.
- BOUDEWIJNSE, Bárbara, André DROOGERS y Frans KAMSTEEG (eds.). *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991.
- CAMPOS, Bernardo. *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI, 2002.

CAMPOS SILVEIRA, Leonildo. *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Quito: Abya-Yala, 2000, 427 pp.

CASAÚS, Marta y Morna MACLEOD (coords.). *América Latina entre el autoritarismo y la democratización, 1930-2012*. Zaragoza: Marcial Pons, 2014, 430 pp.

CELA I. *Documentos de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana. El cristianismo evangélico en la América Latina*. Buenos Aires: La Aurora, 1949.

CELA II. *Documentos de la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana. Lima, 1961. Cristo la esperanza para América Latina*. Buenos Aires: Argen-Press, 1962.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR). *Informe Final*. Tomo III. Lima: CVR, 2003.

CRIVELLI, Camilo. *Directorio Protestante de la América Latina*. Isola del Liri: Macioce & Pisani, 1933, 714 pp.

D'ALESSIO IPINZA, Fernando. *Liderazgo y atributos gerenciales. Una visión global y estratégica*. México-Lima: Pearson-CENTRUM, 2010, 440 pp.

DAMBORIENA, Prudencio. *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma*. Madrid: Razón y Fe, 1961, 1227 pp.

DAMBORIENA, Prudencio y Enrique DUSSEL. *Protestantismo en América Latina*. Friburgo: Feres, 1962.

DAYTON, Donald. *Raíces teológicas del Pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1991, 163 pp.

DEGREGORI, Carlos Iván (ed.). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP, 1996, 269 pp.

DEIROS, Pablo Alberto (ed.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Grand Rapids-Buenos Aires: Eerdmans Publishing Company, 1986, 361 pp.

DEIROS, Pablo. *Protestantismo en América Latina*. Miami: Caribe, 1997.

DE SANTA ANA, Julio. *Protestantismo, cultura y sociedad. Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires: La Aurora, 1970.

DRIVER, Juan. *La Fe en la periferia de la historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*. Guatemala: Ediciones Semilla, 1997.

ESCOBAR, Samuel. *¿Qué significa ser evangélico hoy?* Lima: Concilio Nacional Evangélico, 1982 (mimeo).

ESCOBAR, Samuel. *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987, 224 pp.

ESCOBAR, Samuel. *Cómo comprender la misión*. Buenos Aires: Certeza, 2007, 254 pp.

ESCOBAR, Samuel. *En busca de Cristo en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2012, 495 pp.

ESCOBAR, Samuel. *Un pueblo en tiempo de misión*. Lima: Ediciones Puma, 2016, 130 pp.

ESCOBAR, Samuel, Bobby SNG y Oliver BARCLAY. *El estudiante evangélico*. Buenos Aires: Certeza, 1993, 80 pp.

FEDIAKOVA, Evguenia. *Evangélicos, política y sociedad chilena: Dejando el "refugio de las masas", 1990-2010*. Santiago de Chile: IDEA-CEEP, 2013, 251 pp.

FERNÁNDEZ GILES, Oswaldo. *El Evangelio Social y el Fundamentalismo*. Recuperado de: <https://misionexus.files.wordpress.com/2013/11/el-evangelio-social-y-el-fundamentalismo.pdf>

FERNÁNDEZ ROLDÁN, Alberto. "Sobre lo que vendrá". Parte I. En: *Revista Apuntes Pastorales*, Vol. VI, N° 1, 1998.

FERNÁNDEZ ROLDÁN, Alberto. *Escatología. Una visión integral desde América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2002.

FERREIRA GARCÍA, José. *De los llanos amazónicos a la cumbre de los Andes*. Lima: Editora Universal, 1989, 383 pp.

FONSECA, Juan. *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, 374 pp.

FOUCAULT, Michel. "Mesa redonda del 20 de mayo de 1978". En: *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1982.

FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não. Os evangélicos e a participação política*. Vicososa: Ultimato, 2006, 195 pp.

FRESTON, Paul (ed.). *Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: Oxford University Press, 2008, 250 pp.

GALINDO, Florencio. *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*. Estella: Verbo Divino, 1992, 421 pp.

GARCÍA-RUIZ, Jesús y Patrick MICHEL. *Neo-pentecostalismo y globalización*. 2014. Recuperado de: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01025311>

GARRARD-BURNETT, Virginia. *El Protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem*. Guatemala: Piedra Santa, 2009, 215 pp.

GÓNGORA, Alvin. "La teología de la prosperidad." En: *Boletín Teológico* (Fraternidad Teológica Latinoamericana), Año 28, N° 64., octubre-diciembre de 1996.

GUERRA GÓMEZ, Manuel. *Las sectas y su invasión del mundo hispano: una guía*. Pamplona: EUNSA, 2003.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. *El "hermano" Fujimori*. Lima: Ediciones AHP, 2000, 201 pp.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. *Evangélicos, democracia y nueva sociedad*. Segunda edición. Lima: Ediciones AHP, 2009, 214 pp.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. *Protestantismo y política en la vida y obra de John A. Mackay*. Lima: Ediciones PUMA, 2014, 150 pp.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. *Ciudadanos de otro reino. Historia social del cristianismo evangélico en el Perú (siglos XVI-XXI)*. Lima: Instituto de Estudios Wesleyanos, 2015, 478 pp.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. *Haya de la Torre. El factor protestante en su vida y obra, 1920-1933*. Lima: Pankara, 2016, 359 pp.

HOLLENWEGER, Walter. *El Pentecostalismo. Historia y doctrinas*. Buenos Aires: La Aurora, 1976, 530 pp.

HONG, In Sik. ¿Una Iglesia postmoderna? *En busca de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna*. Buenos Aires: Kairós Ediciones, 2001, 162 pp.

HUEZO MIXCO, Luis (comp.). *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño desde el siglo XIX hasta el presente*. San Salvador: UEES, 2013, 338 pp.

HUNTINGTON, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós, 1997, 422 pp.

JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro. "El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica". En: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, N° 4, octubre-diciembre de 2012, pp. 649-678.

KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Salamanca: Anaya & Mario Muchnik, 1995, 313 pp.

KERBER, Guillermo. "Teología de la Liberación y movimiento ecuménico: breve reflexión desde una práctica". En: VOCES, Teología de la Liberación, 40 años. En: *Revista Teológica de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*, N° 2013/2014, octubre-diciembre de 2013.

KESSLER, Juan. *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Ediciones PUMA, 2010, 350 pp.

LAGOS SCHUFFENEGGER, Humberto. *La función de las minorías religiosas: las transacciones del protestantismo chileno en el periodo 1973-1981 del gobierno militar*. Lovaina: Universidad Católica de Lovaina 1983, 190 pp.

LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968, 287 pp.

LATINOBARÓMETRO. *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Santiago de Chile, 2014.

LECAROS, Véronique. *La conversión al evangelismo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, 235 pp.

LECAROS, Véronique. *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos. El caso del Perú en América Latina*. Lima: Antonio Ruiz de Montoya, 2016, 259 pp.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. *Los evangélicos y los derechos humanos. La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú, 1980-1992*. Lima: CEMAA, 1998, 320 pp.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*. Lima: Ediciones PUMA, 2004, 163 pp.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. *Pentecostalismo y Misión Integral. Teología del Espíritu, teología de la vida*. Lima: Ediciones PUMA, 2008.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío y Víctor ARROYO CUYUBAMBA. *Tejiendo un nuevo rostro público. Evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Ediciones PUMA, 2008, 163 pp.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, Darío. *La ciudad y nosotros: misión de las iglesias pentecostales en el mundo urbano*. Trabajo presentado en el Foro Pentecostal Latinoamericano "Ecumenismo del Espíritu". Lima, 2012.

LORET DE MOLA, Patricia. "Diversidad y especificidad de los protestantes". En: *Alteridades*, Vol. 11, N° 22, 2001, pp. 75-92.

MACKAY, John A. *El otro Cristo español. Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1952, 292 pp.

MALDONADO GAGO, Juan. "Política y religión en la derecha cristiana de los Estados Unidos de América". En: *Revista electrónica La balsa de piedra*, N° 3, abril-junio de 2013.

MANSILLA, Miguel Ángel. "El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina". En: *Revista Fe y Pueblo (ISEAT)*, N° 18, marzo de 2011 (número monográfico).

MANSILLA, Miguel Ángel. "Sociología y pentecostalismo. Intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones del pentecostalismo chileno (1990-2011)". En: *Civitas*, Vol. 12, N° 3, setiembre-diciembre de 2012, pp. 538-555.

MARTIN, David. *Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

MARTÍNEZ, Avelino. *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*. San José: DEI, 1989, 187 pp.

MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid-Lima: Trotta-PUCP, 2002, 540 pp.

MARZAL, Manuel, Catalina ROMERO y José SÁNCHEZ (orgs.). *Para entender la religión en el Perú* 2003. Lima: PUCP, 2004, 529 pp.

MESQUIATI DE OLIVEIRA, Daniel (org.). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, 226 pp.

MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva creación, 1995, 145 pp.

MÍGUEZ BONINO, José. *La Fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme, 1977, 203 pp.

MÍGUEZ BONINO, José. *Poder del Evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la vida política en América Latina*. Buenos Aires: Kairós, 1999, 72 pp.

MILLER, Daniel (ed.). *Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America*. Lanham: University Press of America, 1994.

MONEY, Herbert. *La libertad religiosa en el Perú*. Lima: Concilio Nacional Evangélico del Perú, 1965, 51 pp.

MUZIO, Rubens. *Revolução Silenciosa II. Transformando a sociedade com a força do evangelho do Reino*. Brasília: Editora Palabra, 2006, 178 pp.

MUZIO, Rubens. *O ADN da Igreja. Comunidades cristãs transformando a nação*. Curitiba: Esperança, 2010, 311 pp.

OCAÑA, Martín. *Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad*. Lima: Ediciones PUMA, 2002, 249 pp.

ORO, Ari Pedro, André CORTEN y Jean-Pierre DOZON. *Igreja universal do reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, 379 pp.

ORTMANN, Dorothea. *Anuario de ciencias de la religión. Las religiones en el Perú de hoy*. Lima: UNMSM-CONCYTEC, 2003, 372 pp.

PADILLA, René (comp.). *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1991.

PERDOMO, Edgar Alan. "Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana". En: *KAIRÓS*, N° 33, julio-diciembre de 2003.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Las sectas en el Perú. Estudio sobre los principales movimientos religiosos en nuestro país*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1991, 62 pp.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. "Ex-católicos: sus razones de salida". *Revista Teológica Limense*, Vol. XXV, 1992, pp. 449-462.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. ¿Por qué se van los católicos? *El problema de la "migración religiosa" de los católicos a las llamadas "sectas"*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1992, 82 pp.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Ecumenismo, Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos*. Lima: Paulinas - Diócesis de Chosica, 2002, 445 pp.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Baja a Dios de las nubes. Una alternativa católica al crecimiento de las llamadas 'sectas' en América Latina*. Lima: Diócesis de Chosica, 2004, 153 pp.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. "Humberto Lay: ¿éxito o fracaso?". En: *Revista Testimonio* (IESC), N° 85, 2006.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. "Estructura y cultura organizacional en la Iglesia Católica". En: *Revista Medellín* (ITEPAL-CELAM), Vol. XXXIV, N° 136, 2008, pp. 687-718.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. "Gestión y liderazgo eclesial: un desafío para la misión de la Iglesia". En: *Revista Medellín* (ITEPAL-CELAM), Vol. XXXIV, N° 135, 2008, pp. 521-538.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. "El proceso de migración religiosa desde la Iglesia Católica en América Latina: ¿El nuevo cisma de occidente?" En: *Anales de Teología* (Universidad Católica de la Santísima Concepción), Vol. 13, N° 2, segundo semestre, 2011, pp. 425-455.

PERÚ PARA CRISTO. *Manual estadístico 2003. Investigación Socio-religiosa*. Lima: Amanecer, 2004, 155 pp.

PEW RESEARCH CENTER. *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*, 2014.

REÁTEGUI, Félix (coord.). *Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia*. Colección: Cuadernos para la Memoria Histórica N° 3. Lima: IDE-HPUCP, 2009.

REVISTA ALERTA DIGITAL. "Así es la nueva derecha en Estados Unidos: cristiana, nacionalista, antiglobalización y defensora de una América blanca". En: *Alerta Digital*, 2016. Recuperado de: <http://www.alertadigital.com/2016/11/20/asi-es-la-nueva-derecha-en-estados-unidos-cristiana-nacionalista-antiglobalizacion-y-defensora-de-una-america-blanca/>

RITCHIE, Juan. *La Iglesia autóctona en el Perú. Establecimiento de la Iglesia Evangélica Peruana en la sierra central del Perú 1911-1928*. Huancayo: Instituto Protestante de Estudios Interdisciplinarios, 2003, 72 pp.

RIVERA, Carolina y Elizabeth JUÁREZ CERDI (eds.). *Más allá del Espíritu: actores, acciones y prácticas en Iglesias Pentecostales*. México: Ciesas-Colmich, 2007.

ROMERO CEVALLOS, Catalina. *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima: PUCP, 2016, 272 pp.

RONCAL VILLANUEVA, Ana. *Fundamentos de gobierno. Dios para presidente*. Lima: Rubicán Editores, 2001, 166 pp.

SABANES PLOU, Dafne. *Caminos de unidad: itinerario del Diálogo Ecuménico en América Latina 1916-1991*. Quito: CLAI, 1994, 170 pp.

SCHÄFER, Heinrich. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI, 1992, 265 pp.

SCHÄFER, Heinrich. “¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra! El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina”. En: *Revista Mesoamérica*, N° 33, junio de 1997, pp. 125-146.

SECRETARIA STATUS. *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2015*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017, 501 pp.

SPADARO, Antonio y Marcelo FIGUEROA. “Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente”. En: *La Civiltà Cattolica Iberoamericana*, N° 6, julio de 2017.

STOLL, David. *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*. Berkeley: Berkeley University Press, 1990.

STROTMANN, Norberto y José Luis PÉREZ GUADALUPE. *La Iglesia después de aparecida. Cifras y proyecciones*. Lima: Diócesis de Chosica, 2008, 294 pp.

SUNG, Jung Mo. *Fundamentalismo religioso*. Recuperado de: <http://servicios-koinonia.org/relat/183.htm>

THEIDON, Kimberly. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP, 2004, 283 pp.

VARIOS. *Evangélicos en América Latina*. Quito: Iglesia, pueblos y culturas, N° 37-338, 1995, 206 pp.

VELARDE, Jaime. *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social*. San José de Costa Rica: DEI, 1990, 95 pp.

VITAL DA CUNHA, Christina et al. *Religião e Política*. Río de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung-SIER, 2017, 196 pp.

VON SINNER, Rudolf. *Teología pública*. San José de Costa Rica: UBL, 2014, 82 pp.

WHITE, John, Hans BÜRKI y Richard HALVERSON. *¿Evangelización o lavado cerebral?* Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1972, 67 pp.

Bibliografía

WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith. Culture, Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

WILSON, Bryan. *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970, 256 pp.

WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM, 2009, 391 pp.

WYNARCZYK, Hilario. *Sal y Luz a las Naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto Di Tella, 2010, 220 pp.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA

CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com

PÁGINA WEB: www.tareagrafica.com

TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582

OCTUBRE 2017 LIMA - PERÚ



Konrad Adenauer Stiftung

Libertad, justicia y solidaridad son los principios que orientan el trabajo de la Fundación Konrad Adenauer (KAS). La KAS es una fundación política allegada a la Unión Demócrata Cristiana (CDU). Como cofundador de la CDU y primer canciller federal alemán, Konrad Adenauer (1876-1967) vinculó las tradiciones social-cristiana, conservadora y liberal. Su nombre representa la reconstrucción de Alemania, la consolidación de la política exterior en una comunidad de valores transatlánticos, la visión sobre la unión europea, la reconciliación con los vecinos y la orientación hacia la economía social de mercado.

A través de más de 100 oficinas y proyectos en el mundo contribuimos a fomentar la democracia, el estado de derecho y la economía social de mercado.



Instituto de Estudios Social Cristianos

El Instituto de Estudios Social Cristianos del Perú (IESC), es una asociación civil sin fines de lucro fundada 1974, cuya finalidad principal es la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y el socialcristianismo.

Para cumplir este propósito, el IESC organiza cursos, edita publicaciones y promueve trabajos de investigación, dirigidos principalmente a la juventud, profesionales y personas vinculadas al quehacer social de la Iglesia.

Busca que los participantes asuman una respuesta cristiana y una responsabilidad personal para contribuir a la consolidación de la institucionalidad democrática y a la construcción de una sociedad más justa y solidaria, llevando la enseñanza social a la comunidad para que ésta tenga presente los valores cristianos.

La llegada del cristianismo al continente americano fue un hecho político, o si se quiere, consecuencia de un hecho político, ocurrido hace más de 500 años. Descubrimiento o cubrimiento, evangelización o conquista, salvación o exterminio, encuentro o choque, son criterios dicotómicos que se han utilizado innumerables veces para analizar lo sucedido; pero, lo cierto es que el cristianismo llegó a estas tierras junto a —o como consecuencia de— un proceso violento, traumático e impositivo de dominio militar y político que impuso el catolicismo a todos sus habitantes y sus descendientes. Por eso creemos que, aunque en el examen histórico de este proceso no es fácil separar la evangelización de la conquista, ni la cruz de la espada, sí es necesario y saludable diferenciarlas.

Sin embargo, luego de cinco siglos de monopolio católico y convivencia política con las instancias de poder, ahora en toda América Latina surgen movimientos religiosos que hacen el camino inverso y quieren establecer sus modelos políticos a través de la conquista religiosa de sus habitantes. Estos nietos de protestantes europeos, hijos de los 'evangelicales' y pentecostales norteamericanos; estos exmarginados sociales y religiosos, invisibles en las encuestas de opinión, ahora llegan a la mayoría de edad y se alzan con banderas políticas en todo el continente, partiendo de sus convicciones religiosas; pero esta vez empoderados por la fuerza de los votos, debido al número creciente de sus miembros.

Por eso, algunos líderes evangélicos pretenden extender su militancia religiosa al fuero público y convertir ese bien ganado 'capital religioso' en un rentable 'capital político'. De esta manera, han surgido partidos confesionales que buscan ser los 'brazos seculares' de sus iglesias —con la intención de equipararse o, simplemente, reemplazar a la Iglesia Católica—. Pero, como veremos a lo largo de este libro, la historia política de los evangélicos en América Latina es mucho más rica y compleja, y no se limita a esos intentos de mesianismos políticos con visiones 'reconstruccionistas'.