

LA CUESTIÓN SOCIAL

1

Año 32, n.1, enero-junio 2024

Documentos, ensayos, traducciones, comentarios, entrevistas, notas bibliográficas y reseñas de libros acerca de lo social



SECCIÓN TEMÁTICA: Democracia y participación ciudadana

La conquista religiosa y política de los evangélicos en América latina

Dr. José Luis Pérez Guadalupe • Perú

Asociacionismo, diferencia y pluralismo en defensa de la democracia

Dr. Andrés Emiliano Sierra • México- Reino Unido

FORO SOCIAL: Pensamiento social

Trabajo, techo y tierra. El drama de la humanidad...

Lic. Miguel Ángel Aguilar Manríquez • México

Visión y perspectiva del capitalismo hacia la liberación del Pueblo...

Lic. José Jorge Parada Campos • México

Reflexionar acerca de la Inteligencia Artificial y su incidencia ética...

Mtra. Luz Elena Arozqueta • España-México

MISCELÁNEA: Mesa de novedades

Convocatoria La Cuestión Social 2024-2

REVISTA DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO



La Cuestión Social

Documentos, ensayos, traducciones, comentarios, entrevistas,
notas bibliográficas y reseñas de libros acerca de lo social

ENERO - JUNIO DE 2024





Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

DIRECTORIO

CONSEJO DIRECTIVO

PHV in memoriam

† Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray

PHV in memoriam

† Lorenzo Servitje Sendra

PHV in memoriam

† Salvador Domínguez Reynoso

Presidente

Mónica Chávez Aviña

Vicepresidentes

Javier Ballesteros de León

María del Pilar Mariscal Servitje

Directora

Karen Castillo Mayagoitia

Tesorero

José Manuel Domínguez Días de Ceballos

Secretario

Manuel Gómez Díaz

EQUIPO EDITORIAL

Editor en jefe

Gerardo Cruz González

Editora operativa

Verónica Morales Gutiérrez

Junta editorial

Alberto Nava Cortez

David Eduardo Vilchis Carrillo

Karen Castillo Mayagoitia

Luis Gustavo Meléndez Guerrero

Verónica Morales Gutiérrez

Luis Adolfo Arellano González

Diseño

Aldo Botello

Corrección de estilo

Eva González Pérez

Edición

Luis Adolfo Arellano González

La Cuestión Social es una publicación semestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, C. P. 01020, CDMX, México, Tels. 55 5802 9077, 55 9128 8468. E-mail: contacto@imdosoc.org. www.imdosoc.org. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Título y Contenido 17415. No. de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-2023-122017113300-102. Registro ISSN en trámite. Distribución directa en el Imdosoc. Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Esta edición de *La Cuestión Social* consta de 700 ejemplares y se imprimió en Litografía Ingramex, Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, C. P. 09810, CDMX. No se devuelven originales no solicitados. Distribución y suscripciones: María Daría Flores Hernández, libreria@imdosoc.org Precio del ejemplar: \$ 120.⁰⁰ Suscripción anual: \$ 220.⁰⁰

Contenido

04 PRESENTACIÓN

SECCIÓN TEMÁTICA

Democracia y participación ciudadana

08 *La conquista religiosa y política de los evangélicos en América latina*

DR. JOSÉ LUIS PÉREZ GUADALUPE • Perú

46 *Asociacionismo, diferencia y pluralismo en defensa de la democracia*

DR. ANDRÉS EMILIANO SIERRA • México- Reino Unido

FORO SOCIAL

Pensamiento social

70 *Trabajo, techo y tierra. El drama de la humanidad y el aporte de ética social cristiana del papa Francisco*

LIC. MIGUEL ÁNGEL AGUILAR MANRÍQUEZ • México

102 *Visión y perspectiva del capitalismo hacia la liberación del Pueblo en los escritos de Bergoglio y González Casanova*

LIC. JOSÉ JORGE PARADA CAMPOS • México

123 *Reflexionar acerca de la Inteligencia Artificial y su incidencia ética, responsable y comprometida con la migración*

MTRA. LUZ ELENA AROZQUETA • España-México

MISCELÁNEA

144 *Mesa de novedades*

147 *Convocatoria La Cuestión Social 2024-2*

DR. JOSÉ LUIS PÉREZ GUADALUPE

PERÚ



LA CONQUISTA RELIGIOSA Y POLÍTICA DE LOS EVANGÉLICOS EN AMÉRICA LATINA

RESUMEN

El presente artículo expone el ascenso del evangelismo latinoamericano desde una perspectiva confesional y política. Se aborda el reto que significó para la Iglesia Católica verse confrontada con las nuevas iglesias evangélicas que iban surgiendo en todos los países de la región luego de casi cinco siglos de monopolio religioso. Se presentan las estadísticas que confirman este sostenido crecimiento evangélico a costa del decrecimiento católico, sobre todo desde hace cincuenta años. Se profundiza en la historia evangélica en el continente, subrayando el cambio importante que se ha dado en su relación con el mundo y su visión de la política, pasando de su acostumbrada “huida del mundo” a intentar ahora “conquistarlo” religiosa y políticamente. Así, se describe cómo los “evangélicos políticos” liderados por los neopentecostales han desplazado a los “políticos evangélicos” tras abandonar su histórico apoliticismo. Actualmente, la participación política evangélica propone su “agenda moral” como la única “agenda política”, logrando atraer también a sectores católicos conservadores, generando así un nuevo “ecumenismo político”.

Recepción: 28/11/23 – Aprobación: 30/11/23

Palabras clave: *Evangélicos pentecostales, América Latina, Evangelización, Iglesia Católica, Conquista política.*

ABSTRACT

This article presents the rise of Latin American evangelism from a confessional and political perspective. The challenge that it meant for the Catholic Church to be confronted with the new evangelical churches that were emerging in all the countries of the region after almost five centuries of religious monopoly is addressed. Statistics are presented that confirm this sustained evangelical growth at the expense of Catholic decline, especially in the last fifty years. Thirdly, it delves into evangelical history on the continent, highlighting the important change that has occurred in its relationship with the world and its vision of politics, going from its usual "flight from the world" to now trying to "conquer it." religiously and politically. Thus, it is described how the "political evangelicals" led by the neo-Pentecostals have displaced the "evangelical politicians" after abandoning their historical apoliticism. Currently, evangelical political participation proposes its "moral agenda" as the only "political agenda," also managing to attract conservative Catholic sectors, thus generating a new "political ecumenism."

Keywords: *Pentecostal evangelicals, Latin America, Evangelization, Catholic Church, Political conquest.*

INTRODUCCIÓN

La incursión de los evangélicos pentecostales en la arena política latinoamericana no es un episodio súbito, sino una consecución de hechos y objetivos que se dieron a lo largo de casi dos siglos de itinerario evangélico en la región.

Como es conocido, los primeros "protestantes" llegaron al subcontinente inmediatamente después de la independencia de los imperios ibéricos en la primera mitad del siglo XIX y, para fines de ese siglo, ya había misiones extranjeras prácticamente en todos los países de la región. Esas primeras oleadas de misioneros no tenían

mayor pretensión de participación o injerencia política; en todo caso, buscaban que se declarara legalmente la libertad religiosa para poder profesar libremente su fe y realizar sus campañas evangelizadoras.

Posteriormente, los evangélicos y pentecostales clásicos, que llegaron a América Latina a comienzos del siglo XX, proclamaron la “huida del mundo” y rechazaban claramente participar en política (la llamada “huelga social y política”). Mientras que los renovados pentecostales de finales del siglo XX y los neopentecostales del siglo XXI son los que decidieron ingresar directamente en la política partidaria con una novedosa teología (de la prosperidad, de la guerra espiritual y del dominio), asumiendo dicha militancia política como parte de su misión religiosa.

En cada momento histórico de su desarrollo en América Latina, si bien los evangélicos tomaron claras opciones políticas (sea por comisión o por omisión), lo cierto es que la bicentenaria “conquista religiosa” de los evangélicos y la novedosa “conquista política” son dos fenómenos consecutivos; es decir, primero aconteció el crecimiento numérico significativo de los evangélicos a partir de los años setenta del siglo pasado, y luego la incursión política en casi todos los países latinoamericanos a partir de los años ochenta.

Actualmente se tiene un porcentaje importante de evangélicos en todos los países de la región (sobre todo en Centroamérica) con una participación activa en los diversos partidos políticos de cada nación (especialmente de línea conservadora). Por eso, en este artículo se habla de su conquista religiosa y política en América Latina, siendo la segunda más reciente que la primera.

Como se sabe, 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 llevó a cabo el “Congreso sobre Obra Cristiana” en Panamá (1916) que, en oposición a las conclusiones de Edimburgo, consolidó las misiones extranjeras en nuestro continente, ya que no reconocían la cristiandad del catolicismo, ni aceptaban que los católicos fueran cristianos. Por eso, el Congreso de Panamá de 1916 puede considerarse como el inicio formal de la voluntad de conquista religiosa de América Latina por parte de las grandes misiones extranjeras (con una clara voluntad proselitista

y sin el más mínimo espíritu ecuménico); mientras que el intento de conquista política se fue concretando recién a fines del siglo pasado.

Cabe aclarar que no necesariamente a mayor porcentaje de evangelismo en un país hay una mayor participación de evangélicos en la política partidaria. Dicha participación responde a diversos factores que tiene en el crecimiento numérico un requisito necesario, pero no suficiente. Ciertamente, 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 caracterizaba, inspirados por una nueva teología que los llevó a dejar de “huir del mundo” para intentar “conquistarlo” como una promesa y mandato divino.

En esa línea, el 2018 significó la consolidación de las iglesias evangélicas como los nuevos actores políticos en América Latina. Basta recordar que en febrero de ese año un diputado evangélico, Fabricio Alvarado, ganó sorpresivamente la primera vuelta electoral en Costa Rica con un discurso netamente religioso y moral, mientras que Restauración Nacional, el partido por el que postuló, alcanzó una cuarta parte del Congreso costarricense.

En julio del mismo año, un candidato de izquierda, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), ganó las elecciones en México con el apoyo expreso de un partido evangélico, el Partido Encuentro Social (PES), y se comprometió a crear una “Constitución Moral” y a someter a un referendo nacional los temas de la llamada “agenda moral”. Y, en octubre del 2018, Jair Messias Bolsonaro, un diputado de derecha, ganó las elecciones presidenciales en Brasil, no sólo con actitudes machistas y xenófobas, sino también con un discurso provida y pro-familia (en contra del aborto y del matrimonio igualitario) que le granjeó el apoyo oficial de grandes iglesias evangélicas, sobre todo de línea pentecostal y neopentecostal.

Estos tres casos en un mismo año (aparte de un presidente evangélico en Guatemala, Jimmy Morales entre el 2016 y el 2019, y una presidente interina evangélica en Bolivia en el 2019 y 2020) demuestran el impacto que han alcanzado los evangélicos en el continente¹ y la

¹ Se hace referencia de manera general como “evangélicos” en América Latina a todos los grupos cristianos de cuño protestante que, en mayor o menor medida, centran su

gran versatilidad de su apoyo político a diferentes partidos y tendencias, lo cual se distancia de su clásica inclinación de los años sesenta a ochenta, cuando limitaban su apoyo a dictaduras militares y partidos de derecha. El caso más palpable de esta “versatilidad” (por no decir oportunismo) es el de los pentecostales brasileños que durante varios años apoyaron al gobierno de izquierda de Luis Ignacio Lula da Silva y Dilma Rousseff, y luego apoyaron con igual fervor y citando los mismos versículos bíblicos al gobierno derechista de Bolsonaro.

Es indudable, pues, que los evangélicos en América Latina ya se han consolidado como actores políticos importantes en toda la región, capaces de inclinar la balanza electoral de cualquier país si es que logran una unidad en sus preferencias políticas, tal como sucedió (según los más importantes análisis) en el Plebiscito de Colombia (2016) y en las elecciones de Costa Rica y Brasil (2018). Por eso, lo ocurrido electoralmente en el 2022 es un buen termómetro para analizar el avance protagónico de los evangélicos en la política latinoamericana, sobre todo por el resultado de las elecciones generales en Costa Rica, Colombia y Brasil de ese año.

Pero, más allá de los detalles y especificaciones de este fenómeno en cada país del subcontinente, se puede afirmar que América Latina es la región del mundo en donde los evangélicos pentecostales han tenido el mayor crecimiento numérico en los últimos cincuenta años y en donde han incursionado más militantemente en la política partidaria.

LA NUEVA EVANGELIZACIÓN “EVANGÉLICA” DE AMÉRICA LATINA

A comienzos del 2022, *The Wall Street Journal*² se preguntaba ¿Por qué la Iglesia Católica está perdiendo América Latina?, indicando

actividad eclesial en la labor evangelizadora y conversionista. Más allá de las diferencias doctrinales o denominacionales que puedan tener con sus ascendientes protestantes, los evangélicos son fundamentalmente “iglesias de misión” con feligresías de carácter voluntario, “cristocéntricas” y “bibliocéntricas”. Dentro de ellos se pueden encontrar, históricamente, desde denominaciones más tradicionales como los presbiterianos, bautistas y metodistas, hasta “evangelicales”, pentecostales, neopentecostales, iglesias libres, entre otros.

2 Francis X. Rocca—Luciana Magalhaes—Samantha Pearson, (01.11.2022). Recuperado de: <https://www.wsj.com/articles/why-the-catholic-church-is-losing-latin-america-11641914388>

que “durante siglos, ser latinoamericano era ser católico; la religión prácticamente no enfrentó competencia. Hoy, el catolicismo ha perdido adeptos a la iglesia por otras religiones, especialmente al pentecostalismo y más recientemente las filas de los que no asisten a la iglesia”.

Dicho artículo presentaba como una gran novedad el crecimiento de las iglesias evangélico-pentecostales a costa del decrecimiento de la Iglesia Católica. Ciertamente, la “noticia” no tenía nada de novedosa, porque desde hace muchos años se venía analizando, y desde diferentes perspectivas, este persistente fenómeno de migración religiosa que la Iglesia Católica latinoamericana no quiso aceptar y ponderar en su momento, y que ahora no sabe cómo afrontar pastoralmente.

El comienzo del crecimiento significativo de los evangélicos en América Latina se hace evidente en la década de 1970, fruto de las grandes campañas evangelísticas y del auge del movimiento pentecostal. Por eso, en los años noventa ya se podía percibir con meridiana claridad que este fenómeno en ascenso era sostenido y generalizado en todo el continente, y todos los censos nacionales así lo reflejaban —más allá de sus posibles causas y explicaciones.

A nivel eclesial, en la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Río de Janeiro, 1955), ya se planteaban (en el Título VII) una serie de recomendaciones frente a esa nueva realidad: “La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, frente al grave problema que plantean el protestantismo y los varios movimientos acatólicos que se han introducido en las Naciones Latinoamericanas, amenazando su tradicional cultura católica”.

Este mismo tema (“problema”) fue tratado en las siguientes Conferencias Episcopales Latinoamericanas como un reto pastoral frente a las llamadas “sectas”, pero sin plantear soluciones concretas y eficaces. Incluso, 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”³

Lo más resaltable de estas recomendaciones de la CAL (2003) es que en el seno de la Iglesia Católica por fin se dieron cuenta que estos dos temas estaban engarzados y manifestaban los dos grandes problemas de la pastoral católica latinoamericana. Pero, de lo que todavía no se habían dado cuenta los obispos era que las dimensiones de este fenómeno que había puesto en jaque (¿mate?) la catolicidad del continente.

En 1992 se publicó un pequeño libro editado por la Conferencia Episcopal Peruana titulado “¿Por qué se van los católicos?”⁴ donde se analiza esta innegable realidad que ya se presentaba en toda Latinoamérica: la fuga de católicos hacia las iglesias evangélicas, sobre todo de línea pentecostal.

Ciertamente, este fenómeno de “emigración católica” ha cambiado su fisonomía en estas tres décadas, pero dicha migración y sus razones del cambio siguen siendo muy actuales, a pesar de todos los esfuerzos que ha hecho la Iglesia Católica por contrarrestar (sin éxito) esta “revolución silenciosa”. Lo cierto es que no era necesario hacer grandes encuestas continentales (como las de ahora), ni contratar costosas consultoras para darse cuenta de esta evidente deserción eclesial; simplemente bastaba salir a la calle, conversar con la gente y experimentar la Iglesia Católica desde el otro lado del altar.

En este sentido, era necesario ver a la Iglesia desde el mundo (no sólo al mundo desde la Iglesia) y no continuar con esa sesgada mirada clericalista (tan criticada ahora por el papa Francisco) que ha impedido el desarrollo del laicado católico latinoamericano dentro de una sana teología bautismal. Los evangélicos pentecostales, en cambio, centraron su estructura eclesial y su labor pastoral priorizando la participación laical y animando a sus miembros a comprometerse

3 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 cristianos no católicos del continente y su crecimiento.

4 José Luis Pérez Guadalupe, *¿Por qué se van los católicos? El problema de la “migración religiosa” de los católicos a las llamadas “sectas”*, Conferencia Episcopal Peruana, Lima 1992.

en todas las instancias de su comunidad eclesial, sobre todo en la evangelización.

Por eso pudieron llegar y adaptarse a todos los contextos sociales y culturales con evangelizadores que no necesitaban acercarse al pueblo, pues eran parte del pueblo y nunca se alejaron de él. Y esto se podía comprobar también en los estratos sociales en donde florecía el pentecostalismo, entre otras cosas, por el empoderamiento de un liderazgo laical que permitió el rápido crecimiento del llamado “pentecostalismo criollo” (no del pentecostalismo de misión). Mientras que el endémico clericalismo católico no permitió el surgimiento de un laicado maduro en las bases, los pequeños “templos de cochera” pentecostales comenzaron a inundar los barrios marginales de las grandes ciudades latinoamericanas; además, se constataba que cuanto más baja era la clase social, aumentaba la densidad de templos evangélicos y disminuía el número de templos católicos.

Por todo eso, se reitera que este tema no tiene nada de “novedoso” en el subcontinente americano, ni para los investigadores, ni tampoco para la Iglesia Católica. De hecho, esa perspectiva eclesial sesgada y poco visionaria respecto a la inicial “emigración católica” se dio en gran parte del continente de manera similar; 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 consideraba este fenómeno como marginal y pasajero [...]. Como lo señala Elizabeth Rohr, las conversiones estaban consideradas como un “descarrió” 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.⁵

5 J. García Ruiz, *Sectes et Église catholique au Guatemala*. En: R. Luneau-Michel, P., *Tous les chemins ne mènent pas à Rome*, Albin Michel, Paris 1995, p. 303. Citado en: Veronique Lecaros, *La Iglesia católica y el desafío de los grupos evangélicos. El caso del Perú en América Latina*, Universidad Antonio Ruiz de Montaya, Lima 2016, p. 148.

En ese entonces, la negación y el maniqueísmo —así como las “teorías de la conspiración”— eran los criterios que, mayormente, reinaban en los escritos apologéticos católicos, que no permitían mayor disidencia en su enfoque, pues mostraban una evidente miopía sociológica y religiosa. En cambio, ahora, la mayoría de los 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, saber cómo abordarlo social y pastoralmente.

El tema se hace más urgente todavía si tomamos en consideración que, según el *Annuario 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 mundial.⁶

Según el *Annuario Statisticum Ecclesiae 2018*,⁷ esta importancia numérica del continente americano se mantuvo, conformando el 48% de los católicos del mundo. Lo que no tiene mucha consistencia en este documento eclesial es que se indica que el número de católicos bautizados ha crecido, del 2013 al 2018, en 6% (de casi 1.254 millones a 1.329 millones, con un aumento absoluto de 75 millones), que conforman el 63.7% de la población de América, el 39.7% de Europa, el 26.3% de Oceanía, el 19.4% de África, y el 3.3% de Asia.

Si se siguen revisando las cifras del *Annuario 2018* se verá que los sacerdotes han disminuido en 0.3%, los religiosos profesos han descendido en 8%, las religiosas profesas en 7.5%, y el número de

6 Según datos oficiales de la Iglesia Católica romana, los católicos de todo el mundo eran 1 284 810 000, y los que estaban en el continente americano llegan a 625 268 000; es decir, representan el 48,6% (Cfr. Secretaria Status, *Annuario Statisticum Ecclesiae 2015*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2017, n. 501). 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: Norberto Strotmann-Pérez Guadalupe José, *La Iglesia después de “Aparecida. Cifras y Proyecciones*, Diócesis de Chosica, Lima 2008, pp. 67 y ss.

7 Oficina de prensa de la Santa sede, *Publicación del Anuario Pontificio y del Anuario Estadístico de la Iglesia*, 25.03.2020. Recuperado de: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/03/25/anuar.html>

seminaristas mayores también ha bajado en 2%, del 2013 al 2018. Entonces, resulta un tanto paradójico que el número de bautizados en el mundo haya subido en 6% si los índices de los demás miembros de la Iglesia están en bajada. Lo cierto es que todas las estadísticas no eclesiales constatan todo lo contrario e indican que los católicos siguen abandonando los templos: *eppur si vanno* (sin embargo, se van).

Algunos teólogos, como Jorge Costadoat,⁸ intentan, sin mucho éxito, explicar esta abrupta caída del catolicismo, pero confunden las causas con las consecuencias (la disminución de los ministros, las congregaciones religiosas femeninas se apagan, los seminarios y noviciados se vacían, y muchos curas dejan el sacerdocio). El autor indica que la causa principal de la caída del catolicismo es “el acelerado proceso de secularización”; parece que todavía no se termina de entender que ya no tiene mucho sentido explicar las deficiencias de la Iglesia fuera de ella, tampoco achacarle la culpa de sus fallos a los otros grupos religiosos y, menos aún, responsabilizar a los “carteros” por las noticias que traen.

Si fuera cierto que el secularismo es la causa de la disminución católica, ¿cómo explicar el avance imparable de los pentecostales en América Latina con sus intentos de resacralizar todas las instancias sociales, incluyendo la política?, ¿cómo se explica que se vacíen los templos católicos, mientras que se construyen más y más templos pentecostales, y hasta “megaiglesias”? ¿todo eso lo explica el secularismo?

Queda claro que los evangélicos han sabido adaptarse mejor a los cambios sociales y culturales (incluyendo el secularismo) que la milenaria Iglesia Católica; al parecer, ésta se ha olvidado de sus épocas de mártires y catacumbas, y ya no sabe desenvolverse sin el apoyo oficial de los Estados. Ciertamente, el apoltronamiento pastoral, la ilusa pretensión de vivir de sus rentas religiosas, y la poca visión estratégica, ahora le está pasando una gran factura a la Iglesia Cató-

8 Jorge Costadoat, *Declive de la Iglesia católica*, El Mostrador, 25.01.2022. Recuperado de: <https://m.elmostrador.cl/opinion-newsletter/2022/01/25/declive-de-la-iglesia-catolica-2/>

lica latinoamericana, acostumbrada por cinco siglos a ser la religión monopólica.

Finalmente, Costadoat también plantea algunas reflexiones interesantes:

El seminario tridentino actual, aunque con importantes modernizaciones, continúa formando aparte a sus líderes. Los separa de la gente, de su sentir, de sus modos de aprender y de padecer, e instala en ellos una distancia entre lo sagrado y lo profano que han de representar y ejercitar [...]. Se ensayaron nuevas modalidades, pero el gobierno de Juan Pablo II frenó las innovaciones, mejoró el seminario del concilio de Trento y ordenó sacerdotes a personas que volvieron a considerarse superiores a los demás. El mismo Vaticano II impulsó un progreso en materia de crecimiento humano, intelectual y espiritual de los seminaristas, pero no desmontó el sistema de separaciones estructural que pone de un lado y otro a la Iglesia y el mundo, a los clérigos y el laicado.⁹

Una de las mayores y reiteradas quejas y recomendaciones al clero católico es que se “acerque al pueblo”; aunque, sería mejor que no se aleje del pueblo para que luego no necesite acercarse. Ciertamente, parte del problema tiene que ver con la formación actual de clero en los seminarios, que lo alejan física y teológicamente del “Pueblo de Dios”, y que apartan a los futuros sacerdotes de la realidad social y pastoral, mayormente, por una visión clericalista de la Iglesia (tantas veces denunciada por el mismo papa Francisco, que ha hecho que el resto de la jerarquía católica recién comience a reflexionar sobre el tema).

Como se entenderá, las razones, causas, factores o detonantes de la disminución del catolicismo en América Latina no se podrán abarcar en estas breves páginas, pero queda el sugestivo texto de los Obispos latinoamericanos en el Documento de Aparecida al respecto:

9 *Idem.*

Según nuestra experiencia pastoral, muchas veces, la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos “no católicos” creen, sino, fundamentalmente, por lo que ellos viven; no por razones doctrinales, sino vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales; no por problemas teológicos, sino metodológicos de nuestra Iglesia. Esperan encontrar respuestas a sus inquietudes. Buscan, no sin serios peligros, responder a algunas aspiraciones que quizás no han encontrado, como debería ser, en la Iglesia (225).

EL DESCENSO DE LA CATOLICIDAD LATINOAMERICANA

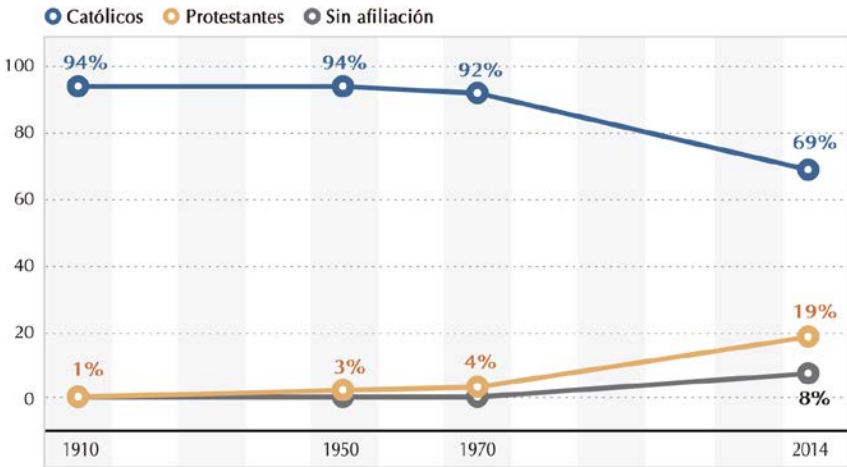
Desde comienzos de la década pasada ya se podía comprobar con claridad que el panorama religioso en América Latina se estaba moviendo con mayor velocidad. Según el Latinobarómetro (2014), por ejemplo, los evangélicos ya habían ganado un espacio muy grande en toda la región, y existían países que estaban 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, Brasil, el país con más católicos del mundo, en 18 años (1995-2013) bajó 15 puntos su porcentaje de catolicidad, mientras que los evangélicos aumentaron esos mismos 15 puntos perdidos por el catolicismo. Paraguay y Ecuador eran los únicos países en el continente que superaban el 80% de catolicidad, mientras que en otros países crecía 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 cuales sean las cifras puntuales, todos los datos demostraban que en los últimos cincuenta años se estaba 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 ya eran el segundo grupo en crecimiento.

Por eso, aproximadamente, sólo uno de cada dos uruguayos, hondureños, nicaragüenses, guatemaltecos, salvadoreños y portorriqueños era católico; sin embargo, para ese año, el catolicismo continental continuaba siendo la religión mayoritaria (ya no hegemónica o dominante), con un 67% de catolicidad, muy por debajo del 92% que tenía en 1970 (una caída de 25 puntos porcentuales en menos de 50 años).

Sin embargo, para apreciar y contextualizar mejor la dimensión del crecimiento evangélico y el decrecimiento católico de los últimos años en América Latina, se presenta el siguiente cuadro del *Pew Research Center* (2014) donde se muestran los cambios religiosos a lo largo del último siglo:

Cambio religioso de América Latina en el último siglo
Disminuye la cantidad de católicos en América Latina; aumentan los protestantes y las personas sin afiliación religiosa
 Porcentaje de la población total que pertenece a cada grupo religioso



Los cálculos históricos 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. Para más información sobre cómo se realizaron los cálculos de población, consultar la metodología de este informe.

Los porcentajes de cada año pueden no sumar el 100% debido al redondeo y la pequeña porción de los demás grupos religiosos que no se muestran en este cuadro. Los cálculos abarcan 18 países y el territorio estadounidense de Puerto Rico.

PEW RESEARCH CENTER

Como se aprecia, 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 que no manifestaban afiliación religiosa no aparecían en las estadísticas. 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 puntos porcentuales, el movimiento evangélico ha crecido en 15 puntos, y los que no tienen religión llegaron a un 8%.

En suma, en los últimos cincuenta años se produjeron más cambios religiosos que en los casi cinco siglos anteriores; esta es la verdadera transformación del panorama religioso latinoamericano, fruto del constante trabajo evangelizador de los evangélicos, sobre todo, de línea pentecostal. Pero no sólo hay que fijarse en los cambios porcentuales, sino también en el compromiso religioso o institucional de las feligresías, ya que es sabido que la militancia eclesial de los evangélicos es mucho mayor que la de los católicos.

Pero el fenómeno migratorio religioso en América Latina no se ha estancado o retrocedido, sino que ha seguido la tendencia marcada desde finales del siglo pasado. Un nuevo informe del Latinobarómetro (2018) muestra que el promedio de católicos en la región descendió al 60%, las comunidades evangélicas subieron al 19%, y los agnósticos, ateos y sin religión llegaron al 17%. Y eso que todavía es muy pronto para medir en el continente el efecto de los extendidos casos de pederastia clerical y la sistemática política de encubrimiento por parte de las jerarquías católicas; en Chile, por ejemplo, este efecto ya se ha dejado sentir en el porcentaje de catolicidad y en la credibilidad eclesial.¹⁰

10 Cfr. Pontificia Universidad Católica de Chile, *Encuesta Bicentenario UC 2021*, Recuperado de: <https://politicaspublicas.uc.cl/publicacion/resultados-encuesta-bicentenario-uc-2021/>

RELIGIONES POR PAÍS

TOTAL POR PAÍS 2017



P. ¿Cuál es su religión? * Pregunta abierta

PAÍS	CATÓLICA	EVANGÉLICOS	NINGUNA, ATEO AGNOSTICO	OTRAS RELIGIONES	NO RESPONDE, NO SABE
HONDURAS	37	39	21	2	1
URUGUAY	38	7	41	14	1
EL SALVADOR	39	28	30	2	1
NICARAGUA	40	32	25	3	1
GUATEMALA	43	41	13	2	1
CHILE	45	11	38	4	2
R. DOMINICANA	48	21	28	2	1
BRASIL	54	27	14	5	1
PANAMÁ	55	24	16	1	4
COSTA RICA	57	25	15	2	1
ARGENTINA	66	10	21	3	0
VENEZUELA	67	18	13	2	0
BOLIVIA	73	20	4	4	1
COLOMBIA	73	14	11	2	1
PERÚ	74	12	8	5	1
ECUADOR	77	14	7	1	1
MÉXICO	80	5	11	3	1
PARAGUAY	89	5	4	2	0
TOTAL	60	19	17	3	1

Fuente: Latinobarómetro 2017

Para tener una visión global de la tendencia evolutiva del panorama religioso de toda la región, presentamos el siguiente cuadro elaborado con base en los datos *online* del Latinobarómetro (2019), en el que podemos ver sinópticamente los cambios acontecidos entre 1995 y 2017. Cabe resaltar que en estadísticas diacrónicas o longitudinales lo más importante es ver las “tendencias”, ya que nos muestran el camino por donde, con mayor probabilidad, irán los escenarios futuros.

En este cuadro, más allá de la consabida disminución católica y el aumento de los evangélicos, se puede constatar que aquellos que no profesan alguna religión han pasado en ese periodo (1995–2017) del 7,5% al 18,5% (un crecimiento similar al experimentado por los evangélicos). Si se corrobora esta tendencia, se puede pronosticar que la nueva migración religiosa ya no sería únicamente del catolicismo al evangelismo —como ha sucedido en el último medio siglo—, sino del catolicismo directamente a la desafiliación religiosa, ya que las cifras muestran que los 7 puntos porcentuales que habría perdido el catolicismo en tan sólo cuatro años (2013–2017), los habrían ganado los que ya no profesan ninguna religión.

Esta nueva tendencia la podemos comprobar en Chile, por ejemplo, en donde los evangélicos no han crecido en los últimos años, mientras que los católicos siguen descendiendo; pero habría que es-

perar la confirmación en los otros países de la región para recién poder afirmarlo como tendencia continental.

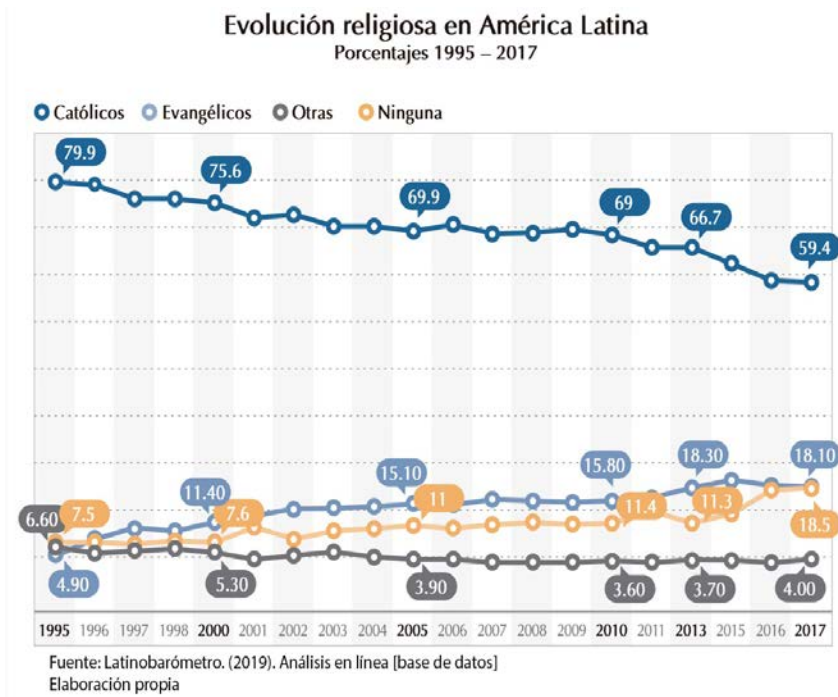
Tampoco se descarta que más adelante, en algunos países de la región, los evangélicos también comiencen a perder feligresías, si es que no logran renovarse y reinventarse tal como lo han venido haciendo durante toda su existencia en este continente (*Ecclesia reformata semper reformanda est secundum verbum Dei*), que les ha permitido seguir creciendo sostenidamente; mientras que los porcentajes de las Iglesias más asentadas (como la Protestante y la Católica) han ido disminuyendo.

Brasil, por su parte, sigue siendo un caso emblemático de la pérdida de catolicidad, tanto hacia los evangélicos pentecostales como a los que no profesan alguna religión. El país, supuestamente, con la mayor población católica del mundo, desde hace varios años está perdiendo su catolicidad (no necesariamente su cristiandad) de manera tan clara como pronunciada.

El último censo nacional que se realizó en Brasil fue el 2010 y arrojaba un 65% de católicos frente a un 22% de evangélicos; en la actualidad, se calcula entre 30 y 33% la población evangélica. Pero, si se confirman las tendencias apuntadas por los especialistas, en algunos años los evangélicos brasileros podrían estar disputando la primera mayoría religiosa (en Río de Janeiro, por ejemplo, ya hay más evangélicos que católicos). Incluso, José Eustáquio Diniz Alves, en el 2018,¹¹ se atrevió a pronosticar que para el año 2032 los evangélicos sobrepasarían a los católicos en Brasil, ya que, desde 1990 los católicos brasileros vienen descendiendo a un ritmo promedio de un punto porcentual al año, mientras que los evangélicos vienen creciendo aceleradamente (sobre todo en las dos últimas décadas), aunque en menor proporción que el descenso católico. Es decir, la sangría católica brasilera no correspondería sólo a un traspaso automático a los evangélicos, sino que muchos de los que abandonan la

11 José Diniz, "Transición religiosa: católicos por debajo del 50% para 2022 y por debajo del porcentaje de evangélicos para 2032", 2018. Recuperado de: <https://www.eco-debate.com.br/2018/12/05/transicao-religiosa-catolicos-abaixo-de-50-ate-2022-e-abaixo-do-percentual-de-evangelicos-ate-2032-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>

Iglesia Católica actualmente estarían pasando directamente al grupo “sin afiliación religiosa”.



Más recientemente, Sofía Brahm¹² hizo un interesante análisis de la nueva composición religiosa en América Latina, donde resaltaba que el pentecostalismo es la corriente principal que ha penetrado en la nueva composición religiosa del continente; que el aumento de las personas que no se identifican con ningún credo respondería a un fenómeno de “desinstitucionalización de la fe”, más que a un aumento de la increencia; que el gran impedimento para la mayor participación de los laicos en la Iglesia ha sido históricamente el clericalismo; y que, más bien, la presencia de la religiosidad popular se ha mantenido fuerte en el continente.

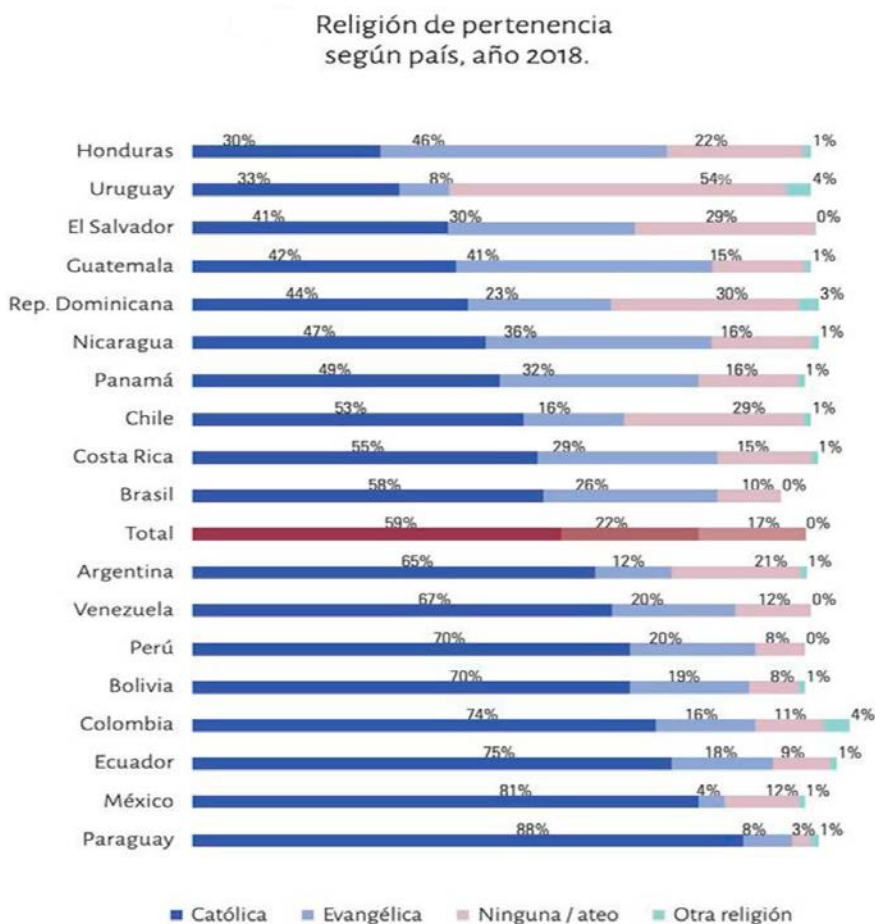
12 Sofía Brahm, *Análisis: la nueva composición religiosa de Latinoamérica al iniciar el 2022*, ZENIT Noticias – Humanitas, Santiago de Chile, 15.01.2022. Recuperado de: <https://es.zenit.org/2022/01/15/analisis-la-nueva-composicion-religiosa-de-latinoamerica-al-iniciar-el-2022/>

Finalmente, Brahm presenta un cuadro muy ilustrativo que ratifica las estadísticas que hemos presentado; y si bien las cifras por países pueden diferir algunos puntos porcentuales de las otras encuestas mencionadas, lo interesante es constatar que en términos regionales las cifras son muy parecidas: un 59% de católicos, 22% de evangélicos y un 17% de ateos o sin afiliación religiosa (2% otra religión).

En el año 1995 un 80% de la población latinoamericana se identificaba como católico; para el 2018, en cambio, esa identificación descendió a un 59%. En casi todos los países la Iglesia Católica ha experimentado pérdidas en sus filas, teniendo como contracara un aumento en los miembros de las iglesias evangélicas y en aquellos que hoy no forman parte ni se identifican con ninguna religión organizada.

Los países centroamericanos son los que han tenido un mayor crecimiento de las iglesias evangélicas, destacando especialmente los casos de Honduras y Guatemala, donde la pertenencia a iglesias evangélicas iguala o sobrepasa (en el caso de Honduras) a la pertenencia al catolicismo. Honduras pasó de tener un 76% de la población católica en 1996 a un 30% en 2018. Paraguay es, en cambio, el país más religioso de toda Latinoamérica [...]

Uruguay, República Dominicana, El Salvador y Chile se presentan como los países con mayor porcentaje de desafección religiosa. Esta categoría incluye a personas que se describen a sí mismas como ateas, agnósticas o que no tienen una religión en particular, aunque puedan eventualmente ser creyentes.



Fuente: Sofía Brahm (2022)

Pero, cuando se habla de la “conquista religiosa de los evangélicos en América Latina”, no sólo se hace referencia 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 de “megaiglesias” en zonas residenciales, a la conquista de líderes de opinión y grupos de incidencia, a dejar de preguntarse si participan o no en la política, para preguntarse cómo deben participar y por quién votar, a la invasión de los medios

de comunicación social y al ingreso inesperado al mundo de la política partidaria.

Tal parece que los evangélicos ya no sólo buscan acabar con el monopolio religioso católico en el continente —que ya lo consiguieron—, sino con su hegemonía, tanto religiosa como política. Como se puede apreciar, los evangélicos llegaron para quedarse, se quedaron para crecer y crecieron para conquistar; pero esa conquista no solo se ha restringido al ámbito religioso, sino que se ha extendido también a la esfera social y política.

LOS NUEVOS EVANGÉLICOS: MILITANTES DE LA FE Y DE LA POLÍTICA

Las opciones políticas de los evangélicos en América Latina han sido muy disímiles, no solo por la gran diversidad de denominaciones y contextos nacionales, sino también porque fueron cambiando a través de casi dos siglos de existencia en la región. Sin embargo, existe un consenso respecto a las oleadas, manifestaciones o momentos que los evangélicos han pasado en su itinerario histórico.

El pastor bautista Samuel Escobar,¹³ por ejemplo, identificó tres corrientes principales dentro de lo que él llamaba el “protestantismo latinoamericano”: a) Las iglesias históricas o de trasplante, b) Las iglesias evangélicas y, c) Las iglesias pentecostales. Más tarde, el teólogo metodista José Míguez Bonino, reconocido miembro del movimiento ecuménico a nivel mundial, plantea sus tres “Rostros del Protestantismo Latinoamericano”¹⁴ (el liberal, el evangélico y el pentecostal), en la misma línea histórica de Samuel Escobar, pero enfatizando las realidades eclesiales en relación con el contexto y acontecer internacional. Sin embargo, al finalizar el siglo XX, se tuvo que incluir una cuarta corriente o manifestación del evangelismo latinoamericano, el neopentecostalismo.

13 Para la tipología planteada por Samuel Escobar vamos a utilizar como referencia: *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso 1987, p. 224

14 *Cfr.* José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires 1995.

En este sentido, el teólogo alemán (pastor luterano) Heinrich Schäfer incluyó en su tipología a los tres sectores ya presentados (el protestantismo histórico, el protestantismo evangélico y el movimiento pentecostal), añadiendo una nueva categoría para explicar el complejo mundo del protestantismo latinoamericano: el “movimiento neopentecostal o carismático”.¹⁵

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”.¹⁶

Dentro de esta perspectiva, Paul Freston incorpora los rasgos descriptivos de la clasificación de Schäfer, enfatizando la inserción sociocultural del mundo protestante en América Latina, con atención a su impacto en la política.¹⁷ La taxonomía del autor ya incluye al neopentecostalismo como una de las inflexiones que el pentecostalismo tuvo a partir de la década de los años ochenta, con una fuerte impronta de participación en la política y los medios de comunicación, y con una cosmovisión cristiana de prosperidad, batalla espiritual y teología del dominio. Freston utiliza la imagen de “cuatro ondas”, divididas didácticamente en: protestantismo de migración y/o iglesias históricas, *evangelicals*/evangélicos, pentecostales y neopentecostales.

15 Respecto de la tipología de Schäfer vamos a trabajar a partir de su obra: *Protestantismo y crisis social en América Central*, DEI, San José 1992, p. 265. En cuanto a la conceptualización del movimiento carismático y del movimiento neopentecostal se puede revisar del mismo autor, su 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, p. 125-146. Para hacer un seguimiento de la evolución del pensamiento de Schäfer recomendamos leer: *Las “sectas” protestantes y el espíritu del (anti-) imperialismo. Entrelazamientos religiosos en las Américas*, Ensayos Inter Americanos, Vol. 9, Kipu Verlag, Bielefeld 2020.

16 H. Schäfer, O. c., *Protestantismo y crisis social en América Central* (1992), p. 58

17 P. Freston, *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment* (Tesis de doctorado), IFCH, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad de Campinas, São Paulo 1993.

Aparte de estas clasificaciones, no podemos dejar de mencionar a uno de los trabajos pioneros del análisis de los evangélicos y su relación con la política en América Latina, *El refugio de las masas*,¹⁸ del teólogo y sociólogo calvinista suizo, Christian Lalive D'Épinay (1968), particularmente, acerca del pentecostalismo chileno de mediados de los años sesenta. Luego amplía sus investigaciones en Argentina e intenta ofrecer un modelo explicativo para el conjunto del protestantismo latinoamericano.

Lalive D'Épinay plantea que el hecho de sentirse “ciudadanos de otro reino” lleva a los pentecostales chilenos 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”, lo que implicaba separar dicotómicamente lo espiritual de lo material y a la iglesia del mundo.

Además, el conjunto de valores religiosos e ideas que componen la ética social de su credo determinaría su (no) compromiso sociopolítico, indicando 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 extra-eclesiales y prohibir a los feligreses comprometerse con la vida cultural y política del país. Como consecuencia de esta visión, los pentecostales chilenos se convirtieron en eficaces defensores del *statu quo* y no promotores sociales del cambio.¹⁹

18 C. Lalive D'Épinay, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile 1968. 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. Existen otras ediciones más recientes, pero nosotros hemos preferido tomar esta primera edición castellana de 1968.

19 Luego de Lalive D'Épinay, se dieron una serie de autores protestantes o evangélicos que reflexionaron también sobre el compromiso político de los evangélicos en nuestro continente a partir de los años ochenta, como Pablo Deiros (1986), René Padilla (1991), José Míguez Bonino (1995) Jean-Pierre Bastian (1994 y 1997), Paul Freston (2006 y 2008), Darío López (2004 y 2008), entre otros. Aparte de estos autores, cabe mencionar dos consultas importantes sobre este tema, convocadas por la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). La primera es la llamada Consulta de Jarabacoa (República Do-

De estos autores reseñados creemos que el más pertinente para nuestro análisis es Heinrich Schäfer, ya que muestra cómo cada tipo de “protestantismo” instalado en América Latina a través de la historia (el protestantismo histórico, el evangelicalismo, el pentecostalismo y el neopentecostalismo) se ha desarrollado de manera diferente. También han manifestado de manera diferente 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. 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. Lo destacable de este enfoque es que se parte de un criterio estrictamente teológico para determinar una conducta social (en la misma línea de Lalive D’Epinay); es decir, según sea el criterio teológico que tengan estas iglesias, será la respuesta social y política que den al mundo.

Una de las consecuencias prácticas de esta diferenciación espiritual la podemos ver en las distintas clases sociales 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” en las clases medias y medias bajas, los pentecostales en las clases bajas, y los neopentecostales en 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 los que su visión teológica de la sociedad y del mundo se adecuaba mejor a su realidad, y por eso tenía más acogida.

A modo de resumen de esta variedad de respuestas que el evangelismo ha dado al mundo y a la política, y tomando como base las

minicana) en 1983, y la segunda, de Buenos Aires, en 1987; asimismo, tenemos una obra compilada por René Padilla, titulada “De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina” (1991), también auspiciada por la FTL.

clasificaciones que hemos visto de estudiosos evangélicos (como Escobar, Míguez Bonino, Schäfer y Freston), quisiéramos distinguir tres grandes etapas de la historia evangélica en el continente, pero bajo la óptica de su compromiso político; es decir, de acuerdo con el modo en que se relacionaron con la sociedad y se implicaron en la política continental:

a) A mediados del siglo XIX llegaron a estas tierras los primeros misioneros protestantes, que 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 unieron con movimientos políticos nacionales afines en la mayoría de los 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, los cementerios civiles, etcétera. Pero su gran limitación fue siempre su escasa relevancia pública, ya que su presencia era casi exclusivamente testimonial y, en la mayoría de los 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 XX irrumpió un nuevo tipo de protestantismo, más conservador políticamente (o simplemente, apolítico), anticomunista y anti-ecuménico (es decir, anticatólico) que, contrariamente a sus antecesores, logra un notable crecimiento numérico a través de estrategias de evangelización y difusión masiva.

Esta segunda oleada de misioneros, más dinámicos y de evidente influencia conservadora norteamericana, son los que logran posicionar socialmente a los “evangélicos” (ya se dejaría de hablar, paulatinamente, de “protestantes”), lo que propició el surgimiento del moderno “corpus evangélico latinoamericano”.

Además, comenzaron en algunos lugares, 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 los países de la región (sobre todo en Brasil y Chile), habían permanecido todavía en el anonimato, al igual que las demás denominaciones evangélicas. Aquí 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) Actualmente, estos mismos evangélicos que aparecieron en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado (y sus descendientes ya netamente latinoamericanizados), cuentan con un número significativo de miembros (es decir, 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 y Chile; más del 20% en Colombia, Costa Rica, Panamá, República Dominicana y Puerto Rico; más del 30% en Brasil; y más de 40% en algunos países centroamericanos como Honduras, Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Es decir, en la mayoría de los países, los evangélicos han logrado un extraordinario crecimiento numérico que ahora quieren capitalizar en el ámbito político.

Entonces, si bien teológica, histórica y sociológicamente, sería más exacto diferenciar 4 corrientes dentro del evangelismo latinoamericano (protestantes, evangélicos, pentecostales y neopentecostales), a nivel político, muchas veces, esta diferenciación no se puede verificar con tanta claridad. Es decir, políticamente, los pentecostales y neopentecostales, por ejemplo, se encuentran muy cercanos en sus opciones electorales, por más que teológica y eclesiásticamente tengan sus diferencias; es más, en los últimos años, a nivel político

se puede constatar una suerte de unidad electoral (no total) entre los evangélicos, pentecostales y neopentecostales (y hasta podríamos agregar a un sector del catolicismo conservador).

Por eso, en ciertos temas y en ciertas elecciones (no en todas) aparece un sector religioso, que podríamos llamar “bloque evangélico pentecostal” (no necesariamente de manera formal, o a partir de un único candidato o “partido confesional”), que intenta abanderar las preferencias electorales de la gran comunidad evangélica. En esta coyuntura, comúnmente, los neopentecostales son más activos políticamente que los pentecostales, y estos más activos que los evangélicos, y estos más activos que los protestantes clásicos, que casi no participan como feligresía.

Es decir, dentro de este nuevo contexto político se pueden diluir temporalmente las diferencias teológicas y espirituales, para aflorar las coincidencias con la llamada “agenda moral” provida y profamilia, por ejemplo, y en contra de supuestos enemigos como la llamada “ideología de género”. Pero, cada país tendrá su propia lógica de desarrollo y sus propios resultados. Brasil, por ejemplo, tendrá un desarrollo muy particular a partir de su modelo de representación corporativa (centrado en candidaturas oficiales), y de su voto denominacional (más que confesional), con un mayor éxito electoral que los demás países del continente.

Cabe resaltar que, de las tres tendencias políticas reseñadas, los que deciden entrar directamente en la política partidaria a fines del siglo pasado son los neopentecostales, que posteriormente arrastrarían en este empeño a gran parte del movimiento pentecostal.

En este sentido, si bien las comunidades neopentecostales no son numéricamente las mayoritarias, en muchos países del continente han podido llegar ideológica y electoralmente a un número bastante mayor que sus feligresías. Incluso, al trascender sus propias confesiones, han logrado atraer a muchos católicos que no estarían dispuestos a participar de cultos evangélicos, pero sí a votar por candidatos que enarboleden sus convicciones morales en el ámbito político, como ya está sucediendo en algunos lugares.

Para poder entender este cambio de posición en cuanto a la participación y militancia política de los evangélicos, nosotros hemos

planteado una diferencia, cual tipos ideales, entre los “políticos evangélicos” y los “evangélicos políticos”. La diferencia entre ambos radica fundamentalmente en dos factores:

a) la actuación como ciudadanos de los primeros, frente a la actuación como feligreses o creyentes de los segundos (es decir, su motivación es eminentemente religiosa);

b) los “políticos evangélicos” van a buscar, sobre todo, el “bien común” dentro de los parámetros que permite el juego democrático, mientras que los “evangélicos políticos” buscarán, sobre todo, el interés de su grupo religioso (es decir, actúan como un “grupo de interés” religioso en el escenario político).

En otras palabras, los primeros buscarán “hacer política”, respetando la diversidad y voluntad ciudadana; mientras que los segundos buscarán “confesionalizar la política” y, finalmente, volver a un “Estado confesional” imponiendo su visión religiosa, en base a una supuesta “mayoría cristiana”.²⁰

Si analizamos la breve historia político-partidaria de los evangélicos en América Latina, encontraremos tanto a “políticos evangélicos” (quienes iniciaron esta participación política) como a “evangélicos políticos” (quienes la están protagonizando actualmente). Inicialmente, el itinerario político de los evangélicos (décadas de los 60, 70 y 80) se desarrolló a través de la participación militante en partidos políticos tradicionales (sobre todo de centro izquierda), muchas veces sin el respaldo de sus propias congregaciones y priorizando su visión de compromiso con la construcción del “Reino de Dios” en este mundo (“políticos evangélicos”).

Luego (desde los años noventa hasta la actualidad) los nuevos evangélicos se desmarcaron de sus antecesores, y buscaron utilizar

20 La clave para determinar los alcances, límites y aplicaciones de esta tipificación ideal, es entender que no se trata necesariamente del *qué* (creen), sino del *cómo* (quieren propagar sus creencias). Es decir, los “políticos evangélicos” y los “evangélicos políticos” pueden tener las mismas creencias religiosas y hasta morales; pero no tienen la misma forma de exponer (o imponer) sus creencias al mundo.

la política como instrumento de poder para sus instituciones religiosas (“evangélicos políticos”). En este caso, la participación política, generalmente es respaldada por las propias iglesias (o megaiglesias), y la mayoría de los participantes son pastores o líderes eclesiásticos con poca o ninguna experiencia política o de participación ciudadana.²¹

También hay que tomar en cuenta que, si bien en los años ochenta muchos evangélicos latinoamericanos ya militaban en la política de sus países, a partir de esa década, el cambio brusco se comenzó a dar en 5 sentidos. Los evangélicos que participaron en política hasta ese entonces:

a) lo hicieron a título personal, como ciudadanos, y sin pretender involucrar a sus iglesias (que muchas veces se oponían radicalmente a la participación política de sus feligreses);

b) participaron en política como miembros de partidos políticos ya instituidos, sin intentar formar un partido confesional, donde todos y solo los evangélicos pudieran formar parte;

c) eran, sobre todo, feligreses laicos, que ejercían una profesión en el ámbito secular; no eran pastores ni jerarcas de sus congregaciones;

d) lo hicieron en su calidad de ciudadanos cristianos que querían contribuir al progreso de sus países a través de la búsqueda del bien común, sin pretender confesionalizar las políticas públicas ni instaurar un neoconstantinismo; y

e) su agenda política se centraba en una “agenda social” y en el desarrollo integral de los pueblos, más que en una “agenda moral”.

Por oposición, los evangélicos que comenzaron a participar en política a partir de los años noventa, fueron sobre todo, pastores o

21 J. L. Pérez Guadalupe, “¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina”, pp. 13-192. En: Pérez Guadalupe, J.L.-S. Grundberger (2018)(20192)(Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina*, Konrad Adenauer Stiftung-IESC, Lima.

líderes eclesiales que buscaban obtener (directa o indirectamente) el apoyo de sus iglesias a través del voto de sus feligresías, comenzaron a formar movimientos o partidos confesionales, centraron su “agenda moral” como la principal (si no única) agenda política, y buscaron confesionalizar las políticas públicas, so pretexto de representar una “mayoría moral” (juntando católicos y evangélicos) o “nación cristiana”.

A partir de esa década los “evangélicos políticos” fueron reemplazando a los “políticos evangélicos” en cuanto a protagonismo y repercusión eclesial y social. Con el tiempo, estos nuevos líderes religioso-políticos, enarbolando las banderas de la “agenda moral” (provida y profamilia), también fueron atrayendo el voto de algunos católicos conservadores que se sentían más representados por ellos que por los políticos tradicionales, así fueran católicos.

Esto no necesariamente implicaba un cambio de confesionalidad, sino una especie de ecumenismo centrado en valores comunes, o lo que nosotros hemos denominado un nuevo “ecumenismo político”.²² Dentro de este nuevo ecumenismo, los que generalmente lideraron el movimiento provida y profamilia saliendo a las calles a manifestarse, fueron los evangélicos de línea pentecostal y neopentecostal, secundados cada vez más por católicos que compartían sus mismos principios (luego los católicos también comenzaron a hacer sus propias marchas). En esta línea, por ejemplo, en toda la región tuvieron gran repercusión (hasta la llegada de la pandemia) las manifestaciones del colectivo “Con mis hijos no te metas”.

Si bien todos estos movimientos o partidos confesionales evangélicos que comenzaron seminalmente en los años 80 fracasaron en sus intentos de llegar al poder y desaparecieron, los evangélicos latinoamericanos no abandonaron su intención de participar en la política partidaria, pero esta vez bajo el modelo de “frente evangélico” o “facción evangélica”.²³

22 Cfr. J. L. Pérez Guadalupe—O. Amat y León, “Los nuevos ecumenismos en el Perú”. En: J. L. Pérez Guadalupe (Ed.), *Pastores y Políticos. El protagonismo evangélico en la política latinoamericana*, Fundación Konrad Adenauer — IESC, Lima 2022.

23 Dentro de esta corta historia se han dado hasta tres formas de participación: partido, frente y facción. La primera forma de participación política partidaria de los evangélicos

En ese intento fueron participando en los procesos electorales de sus países con dispares resultados, pero ciertamente, con mayor éxito en el Legislativo (ya que han podido colocar buen número de congresistas) que en el Ejecutivo, sin alcanzar nunca el tan ansiado “voto confesional” o “voto cautivo”, ya que la evidencia empírica demuestra que los evangélicos no votan necesariamente por un candidato evangélico solo por el hecho de compartir su misma fe (menos los católicos).²⁴ Lo que sí han logrado, y con mucho éxito, es que la comu-

latinoamericanos fue a través de la conformación de los llamados “partidos evangélicos” o “partidos confesionales”, integrados exclusivamente por “hermanos evangélicos” que, bajo un supuesto “mandato religioso”, querían llegar al gobierno de sus países para poder realizar una mejor labor evangelizadora; aunque muchos de ellos se quedaron en meros “movimientos políticos”, ya que nunca alcanzaron la inscripción formal.

La segunda forma de participación política fue a través de “frentes evangélicos”, que eran alianzas o frentes políticos liderados por hermanos evangélicos de diferentes denominaciones, pero que se abrían a otros actores que compartían sus mismos ideales políticos, aunque no plenamente sus ideales religiosos. Este “frente evangélico” se produjo ante la imposibilidad real de llegar al poder a través del partido confesional evangélico, en el cual solamente los hermanos eran aceptados como miembros; por eso optan por una alternativa intermedia, al llamar a otros actores políticos no evangélicos, siempre y cuando sean los hermanos quienes lideren el movimiento.

Bajo esta forma de participación política los evangélicos llamaron a candidatos no evangélicos, ya que eran conscientes de que ellos, muchas veces, no eran personajes conocidos más allá de sus feligresías. La tercera forma de participación política fue a través de “facciones evangélicas”, es decir, mediante la participación de líderes evangélicos en procesos electorales dentro de partidos o movimientos políticos (no confesionales) 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 optó por participar en esta forma de gratificación mutua entre un creyente evangélico (no necesariamente representando a su iglesia) y un partido político. En suma, esta última forma de participación política es la que mejor ha funcionado hasta ahora, y la que mejores resultados ha traído para los evangélicos. Cfr. J. L. Pérez Guadalupe — B. Carranza, “The Diversity of Political Pentecostalism in Latin America”. En: Leandro L.B. Fontana — Markus Lubert (Eds.), *Political Pentecostalism, Four Synoptic Surveys from Asia, Africa and Latin America*. Verlag Friedrich Pustet, Resenbourg 2021. https://www.verlag-pustet.de/sites/pustet.verlagsweb.de/files/open_access_political_pentecostalism_2.pdf

24 Hasta el momento no se ha concretado automáticamente la militancia religiosa en cifras electorales. Todavía persiste ese abismo entre el porcentaje de población evangélica y su representación congresal en todos los países de la región (con la única excepción de Costa Rica en las elecciones del 2018); ni siquiera Brasil, que tiene la mejor performance política de los evangélicos, ha podido superar ese escollo.

Sin embargo, los evangélicos militantes de la política no han abandonado del todo la ilusión de tener “partidos confesionales” en toda la región, por más que solo se haya podido concretar en Brasil y Colombia; aunque solamente de cierta manera, ya que se trata en realidad de partidos “denominacionales” más que “confesionales”. Cfr. J. L. Pérez Guadalupe, “Irmão não vota em irmão: a inexistência do voto confessional e a subrepresentação política dos evangélicos na América Latina”, *Ciencias Sociales y Religión*, 2020, p. 22, e020016.

nidad evangélica abandone su histórico apoliticismo y se convierta en un actor (o testigo atento) del desarrollo político de sus países.

El ejemplo más claro de este proceso de “politización” de los evangélicos latinoamericanos lo tenemos en Brasil, que pasó de la típica proscripción del *crente não mexe em política* a la divulgada proscripción del *irmão vota em irmão*. Un hito importante de este cambio fue la asamblea que tuvieron las grandes iglesias pentecostales brasileras en 1986, donde decidieron participar activamente en las elecciones constituyentes de ese año, pasando de 12 representantes en los comicios de 1982 (de 513 curules de la Cámara) a 32 representantes en 1986. Pero, la gran novedad de esas elecciones no fue solamente el aumento considerable de sus representantes, sino que los evangélicos elegidos en 1982 pertenecían a iglesias evangélicas clásicas o históricas, mientras que los elegidos en 1986 pertenecían, sobre todo, a iglesias pentecostales. Lo que sucedió después ya es historia conocida.

Ni siquiera la pandemia del COVID-19 impidió que los actores religiosos, sobre todo evangélicos pentecostales, siguieran incursionando en ámbitos públicos y políticos. Por el contrario, tuvieron particulares interpretaciones de esta plaga mundial y fueron adaptando sus mensajes y metodologías a la “nueva normalidad”. De hecho, los de línea neopentecostal se opusieron a las medidas adoptadas en la mayoría de países, como la prohibición temporal de ceremonias religiosas en los templos; incluso en Brasil, esas facciones apoyaron fervientemente al presidente Bolsonaro en su visión “negacionista” y secundaron su “inacción” frente al avance del virus que causó miles de muertos.

Por otro lado, la transición a la virtualidad supuso un cambio muy importante en la visión de “iglesia” de los evangélicos, ya que el “reconocimiento” y la “cercanía de los hermanos”, así como su vivencia gregaria y colectiva de “comunidad” (factores fundamentales de su crecimiento), tuvieron que darse de manera diferente. El nuevo reto eclesial fue ¿cómo permanecer cercanos en la distancia? Pero, esta deslocalización de las celebraciones y de las feligresías abrió un sinfín de posibilidades de llegada (y hasta de “pertenencia”) a Iglesias que estaban a kilómetros de distancia.

Lógicamente, también se pudo constatar una asimetría de medios y recursos, ya que las comunidades más pequeñas tuvieron menos posibilidades de actualizarse con rapidez a las nuevas condiciones de virtualidad, en cobertura y calidad (de señal y de contenido); lo mismo pasó con las parroquias católicas. Por eso se cree que estos cambios implicarán indefectiblemente grandes actualizaciones en sus organizaciones eclesiales, ya que habrá más pastores y predicadores (en línea) buscando feligreses en cualquier parte del mundo; y, al mismo tiempo, habrá más feligreses buscando una mayor oferta pastoral, más allá de los templos a los que acostumbraban a asistir y de los pastores que acostumbraban a escuchar. Es decir, habrá una mayor oferta religiosa de parte de los pastores y, de igual modo, una demanda más diversificada de parte de las feligresías.

En resumen, podemos afirmar que al comienzo de la incursión política partidaria de los evangélicos se trató sobre todo de un fenómeno “más electoral que político”, ya que en la década de los noventa del siglo pasado no se llegaron a consolidar “partidos evangélicos” (que era su intención), ni “frentes evangélicos” que perduraran en el tiempo.

En ese sentido, la participación política relevante de la mayoría de líderes evangélicos de esos años se manifestaba, básicamente, durante los procesos electorales; pero, pasadas las elecciones, esos “evangélicos políticos” se refugiaban nuevamente en sus iglesias hasta el siguiente proceso electoral. Además, nunca pudieron formalizar su tan ansiada “Doctrina Social Evangélica”, poner en blanco y negro sus principios políticos de inspiración evangélica, ni proponer un verdadero “Plan de Gobierno” para algún país de la región.

Ahora en cambio, existe una mayor permanencia en la participación pública y política de los evangélicos, más allá de los procesos electorales, aunque se restrinja casi siempre al ámbito de su “agenda moral”. En ese sentido, si bien los evangélicos se están organizando y participando más orgánicamente en la esfera política, no logran hasta ahora hacer que sus propuestas alcancen una dimensión electoral nacional, ni siquiera que sus propuestas políticas sean asumidas por la gran mayoría de sus feligresías; como sabemos, no existe un “voto confesional” en América Latina, ni evangélico ni católico.

Sin embargo, actualmente podemos afirmar que su participación es más “política que electoral”, en el sentido que ahora los vemos más activos en la prensa y en las calles, sobre todo, cuando hay algún tema que ellos llaman de “ideología de género.

CONCLUSIONES

Si se hace una síntesis de los cambios ocurridos en el panorama religioso latinoamericano de los últimos cincuenta años, luego del monopolio de la Iglesia Católica, se verán tres características fundamentales: a) el notorio crecimiento numérico de las iglesias evangélicas a costa del decrecimiento católico; b) la aparición de un grupo de latinoamericanos que ya no guarda alguna “afiliación religiosa”, como el segundo grupo en crecimiento; y, c) el posicionamiento de los evangélicos como importantes actores sociales en toda la región.

Pero, a este fenómeno estrictamente socio-religioso, se sumó el factor político, ya que en América Latina se produjo en los últimos años del siglo pasado un quiebre en la inveterada tradición evangélica de no participar en la política, lo que permitió el ingreso progresivo de los creyentes evangélicos en la política partidaria en toda la región. Es decir, pasaron de la conquista religiosa a la conquista política en poco tiempo, inspirados en nuevas interpretaciones teológicas respecto a su misión en el “mundo”.

Hace tan solo unos años hablar de “evangélicos y política” simplemente era una *contradictio in terminis*, porque existía una clara consigna de que los “hermanos” no deberían relacionarse con el mundo y menos con la política, ya que ésta era sucia y contaminaba a los cristianos (la “huelga social y política” que hablaba Lalive D’Epinay). Pero esas concepciones bíblico-teológicas acerca del mundo y de la política han cambiado radicalmente en el continente, y ahora los nuevos evangélicos latinoamericanos no solo participan y disfrutan del mundo sin el menor remordimiento (“teología de la prosperidad”), sino que ahora buscan purificarlo (“teología de la guerra espiritual”) y conquistarlo (“teología del dominio” o “reconstruccionismo”).

Ni los más conspicuos investigadores hubieran imaginado que aquellos grupos marginales y marginados, llamados muchas veces “sectas religiosas”, que emergían tímidamente en las periferias de nuestras ciudades y en las zonas rurales más olvidadas, iban a conformar un fidelizado ejército de feligreses y aportantes, cuyos pastores quieren verlos ahora convertidos también en disciplinados correligionarios y votantes. Ello porque ciertos líderes evangélicos pretenden extender su militancia religiosa al ámbito público y convertir ese bien ganado “capital religioso” en un rentable “capital político”.

En ese sentido, podemos apreciar que los evangélicos latinoamericanos han variado muy rápidamente su relación con el mundo y su visión de la política. Prácticamente, en las tres últimas décadas los evangélicos pasaron de ser marginados sociales a ser protagonistas políticos, del premilenarismo celestial al postmilenarismo contemporizador con el mundo, del modelo “misionero-protestante-extranjero” al modelo “pastor-evangélico-nacional”. Este gran cambio de paradigma teológico y social los ha llevado a pretender convertir su crecimiento numérico en potencial electoral, y a convertirse en poco tiempo en los nuevos actores políticos del continente.

Pero, en realidad, la gran novedad de estas últimas décadas no sería la incursión de la religión en la política latinoamericana en sí, sino que los evangélicos pentecostales estarían desplazando a los católicos en esta incursión. Sea por puro clientelismo, sea por alianzas políticas, o sea por convicción personal de los gobernantes de turno, lo cierto es que este nuevo tipo de influencias religiosas ya es una realidad en la región, y los evangélicos, en la práctica, se están consolidando como los nuevos actores religiosos en la política latinoamericana.

Como se ve, los evangélicos no solo van por buen camino en la conquista religiosa de América Latina, sino también en la conquista política, como años atrás lo hiciera la Iglesia Católica.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastian, Jean-Pierre, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, Ciudad de México 1994.
- , *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, Ciudad de México 1997.
- Brahm, Sofía, *Análisis: la nueva composición religiosa de Latinoamérica al iniciar el 2022*, ZENIT Noticias – Humanitas / Santiago de Chile, 15.01.2022. Recuperado de: <https://es.zenit.org/2022/01/15/analisis-la-nueva-composicion-religiosa-de-latinoamerica-al-iniciar-el-2022/> (04.2.2022).
- Costadoat, Jorge, *Declive de la Iglesia católica. El Mostrador*, 25 de enero de 2022. Recuperado de: <https://m.elmostrador.cl/opinion-newsletter/2022/01/25/declive-de-la-iglesia-catolica-2/> (04.2.2022).
- Consejo Episcopal Latinoamericano, *V Conferencia General del Episcopado latinoamericano*, Documento de Aparecida, Centro de Publicaciones del CELAM, Bogotá 2007.
- Deiros, Pablo (Ed.), *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Erdemans Publishing Company, Grand Rapids-Buenos Aires 1986.
- Diniz, José, “Transición religiosa: católicos por debajo del 50% para 2022 y por debajo del porcentaje de evangélicos para 2032” (2018). Recuperado de: <https://www.ecodebate.com.br/2018/12/05/transicao-religiosa-catolicos-abaixo-de-50-ate-2022-e-abaixo-do-percentual-de-evangelicos-ate-2032-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/> (04.2.2022).
- Escobar, Samuel, *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso 1987.
- Freston, Paul, *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment* (Tesis de doctorado), IFCH, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad de Campinas, Sao Paulo 1993.
- , *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não. Os evangélicos e a participação política*, Ultimato, Viçosa 2006.
- , (Ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, Oxford University Press, Nueva York 2008.

- Lecaros, Veronique, *La Iglesia católica y el desafío de los grupos evangélicos. El caso del Perú en América Latina*, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima 2016.
- Lalive D'Épinay, Christian, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile 1968.
- López Rodríguez, Dario, *Los evangélicos y los derechos humanos. La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú, 1980-1992*, CEMAA, Lima 1998.
- , *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*, Ediciones PUMA, Lima 2004.
- Míguez Bonino, José, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires 1995.
- Padilla, René (Comp.), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, FTL, Buenos Aires 1991.
- Pérez Guadalupe, José Luis, *¿Por qué se van los católicos? El problema de la "migración religiosa" de los católicos a las llamadas "sectas"*, Conferencia Episcopal Peruana, Lima 1992.
- , "¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina", pp. 13-192. En: Pérez Guadalupe, J.L.—S. Grundberger (2018) (2019²) (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina*, Konrad Adenauer Stiftung—IESC, Lima.
- , "Irmão não vota em irmão: a inexistência do voto confessional e a subrepresentação política dos evangélicos na América Latina", *Ciencias Sociales y Religión* 22 (2020), e020016.
- Pérez Guadalupe, José Luis—Amat y León, Óscar, "Los nuevos ecumenismos en el Perú". En: Pérez Guadalupe, J.L. (Ed.), *Pastores y Políticos. El protagonismo evangélico en la política latinoamericana*, Fundación Konrad Adenauer—IESC, Lima 2022. (en imprenta).
- Pérez Guadalupe, José Luis—Brenda Carranza, "The Diversity of Political Pentecostalism in Latin America", Leandro L.B. Fontana—Markus Luber (Eds.), *Political Pentecostalism. Four Synoptic Surveys from Asia, Africa and Latin America*, Verlag Friedrich Pustet, Resenburg. Recuperado de: <https://www.verlagpustet.de/sites/>

- pustet.verlagsweb.de/files/open_access_politcal_pentecostalism_2.pdf (04.2.2022)
- Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Río de Janeiro, 1955. Recuperado de: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf (04.2.2022).
- Pontificia Universidad Católica de Chile, Encuesta Bicentenario UC 2021. Recuperado de: <https://politicaspublicas.uc.cl/publicacion/resultados-encuesta-bicentenario-uc-2021/> (04.2.2022).
- Reunión Plenaria de 2003 de la Pontificia Comisión para América Latina (CAL), Ciudad del Vaticano 2003. Recuperado de: [http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Documents/4\)%20Nueva%20evangelizacion%20en%20America%20Latina%20ACTAS%202003.pdf](http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Documents/4)%20Nueva%20evangelizacion%20en%20America%20Latina%20ACTAS%202003.pdf) (04.2.2022).
- Rocca, Francis X. –Luciana Magalhaes–Samantha Pearson, *Why the Catholic Church Is Losing Latin America?* (11.01.22). Recuperado de: <https://www.wsj.com/articles/why-the-catholic-church-is-losing-latin-america-11641914388> (04.2.2022).
- Schäfer, Heinrich, *Protestantismo y crisis social en América Central*, DEI, San José 1992.
- , “Las sectas” protestantes y el espíritu del (anti-) imperialismo. Entrelazamientos religiosos en las Américas”. En: *Ensayos Inter Americanos*, Vol. 9, Kipu Verlag, Bielefeld 2020.
- Segretaria di Stato Vaticano, *Annuario Statisticum Ecclesiae 2015*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2017.
- , *Annuario Statisticum Ecclesiae 2018*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2020.
- Strotmann, Norberto–José Luis Pérez Guadalupe, *La Iglesia después de “Aparecida”*. *Cifras y Proyecciones*, Diócesis de Chosica, Lima 2008.

Dr. José Luis Pérez Guadalupe

Profesor e investigador de la Escuela de Postgrado de la Universidad del Pacífico. Vicepresidente del Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC) y consultor de la Fundación Konrad Adenauer (KAS). Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad de Deusto, máster en Administración y Habilidades Directivas por CENTRUM - EADA de Barcelona, máster Universitario en Criminología por la Universidad del País Vasco, magíster en Antropología y licenciado en Educación por la Pontificia Universidad Católica del Perú, licenciado Canónico y magíster en Sagrada Teología por la FTPCL, licenciado en Ciencias Sociales por ILADES - Pontificia Universidad Gregoriana.

Se ha especializado en temas de religión, ética y responsabilidad social, así como en estudios criminológicos y penitenciarios. Es autor de una docena de libros sobre política, movimientos religiosos, seguridad ciudadana y ejecución penal. Ex Presidente del Instituto Nacional Penitenciario y ex Ministro de Estado en el Despacho de Interior.