

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL CRECIMIENTO Y DIFUSIÓN DEL PROTESTANTISMO EN COSTA RICA  
(1965 - 2018)

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Posgrado en Historia  
para optar al grado y título de Maestría Académica en Historia

JENNIFER XIOMARA MEZA LI

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2023

## *Dedicatoria*

A mi maravilloso hijo William Josué Pacheco Meza,  
por alegrar mis días desde que nació.

## *Agradecimientos*

A mi comité asesor, compuesto por mi director Dr. Anthony Goebel y mis asesoras Dra. Laura Fuentes y Dra. Andrea Montero, por el tiempo, dedicación y paciencia que invirtieron para contribuir con la realización de esta tesis. Sin su experiencia y conocimientos no hubiera sido posible.

A los seres queridos que me han amado y apoyado en este proceso. A mi pareja, Geiner Pacheco, quien siempre ha sido un apoyo y soporte incondicional en todos los aspectos de mi vida. A mi hijo William Pacheco, quien a pesar de ser un niño en edad preescolar, ha tenido mucha paciencia y comprensión durante todo mi proceso académico y de realización de mi tesis. A los demás miembros de mi familia, como mi mamá, mi papá, mi abuela paterna, mi abuelo paterno (que me inculcó la pasión por la lectura y escritura), mis tíos paternos, mis suegros y a mi prima Ali, que de diferentes maneras me han apoyado para conseguir mis objetivos académicos y profesionales.

A todos los docentes de la Escuela de Historia de la Escuela de Estudios Generales y del Programa de Posgrado en Historia, que al transmitirme sus conocimientos, la pasión por la investigación y el enfoque humanístico, han impactado mi forma de ver el mundo, la sociedad y de comprender la Historia. Al Dr. Arodys Robles Soto, quien como profesor de los talleres de investigación histórica del Bachillerato en Historia, me ayudó con el planteamiento inicial y primeros pasos del tema que desarrollo en esta tesis.

Finalmente, agradezco a la Universidad de Costa Rica por ser mi *alma mater*, que me ha nutrido todos estos años con saber, ciencia y cultura a través de toda su estructura: los salones de clase, el personal docente y administrativo, sus bibliotecas, sus repositorios virtuales, mediante actividades académicas extracurriculares, giras de campos, profesores invitados, los centros de investigación, los servicios de buses internos y externos y los servicios de psicología y orientación del CASE. Debo agradecer, incluso, por el apoyo económico mediante el servicio de becas, que me han ayudado desde que ingresé como estudiante de grado en 2015 hasta este momento para completar este proceso. Soy orgullosamente hija de la educación pública y de la Universidad de Costa Rica.

Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Posgrado en Historia de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Historia.



---

Dr. Juan Manuel Muñoz Portillo  
**Representante de la Decana del Sistema de Estudios de Posgrado**



---

Dr. Anthony Goebel McDermott  
**Director de Tesis**



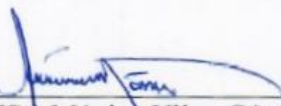
---

Dra. Laura Fuentes Belgrave  
**Asesora**



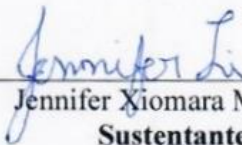
---

Dra. Andrea Montero Mora  
**Asesora**



---

MSc. Mónica Ulloa Gómez  
**Representante de la Dirección del Programa de Posgrado en Historia**



---

Jennifer Xiomara Meza Li  
**Sustentante**

## *Tabla de Contenido*

Dedicatoria.....	ii
Agradecimientos .....	iii
Hoja de aprobación .....	iv
Tabla de Contenido .....	v
Resumen.....	ix
Lista de Cuadros .....	x
Lista de Gráficos .....	xi
Lista de Imágenes .....	xiii
Lista de Abreviaturas .....	xiv
Capítulo I. Introducción.....	1
1.1. Tema y Justificación .....	1
1.1.1. Delimitación Temporal .....	5
1.2. Pregunta de Investigación y Objetivos .....	6
1.2.1. Objetivo General.....	6
1.2.2. Objetivos Específicos .....	6
1.3. Estado de la Cuestión.....	6
1.3.1. Investigaciones en Torno al Contexto Político, Económico y Social .....	7
1.3.2. Investigaciones sobre el Protestantismo en el Ámbito Latinoamericano .....	17
1.3.3. Investigaciones sobre el Protestantismo en Costa Rica .....	25
1.4. Marco Teórico y Conceptual .....	32
1.4.1. Teorías Sobre el Estudio de lo Religioso Desde las Ciencias Sociales .....	35
1.4.2. Propuestas Teóricas del Crecimiento Protestante en América Latina .....	39
1.4.3. Conceptualización del Protestantismo Latinoamericano .....	41

1.4.4. Enfoque Teórico para Estudiar la Difusión y Crecimiento Protestante en Costa Rica .....	46
1.5. Hipótesis .....	47
1.6. Fuentes y Estrategia Metodológica.....	49
1.6.1. Descripción de las Fuentes Primarias .....	49
1.6.2. Estrategia Metodológica .....	53
1.7. Plan de Capítulos .....	57
1.8. Cronograma .....	58
1.9. Cuadro de Concordancia.....	59
Capítulo II. Operación, Desarrollo y Organización de la Plataforma Institucional y Mediática Protestante.....	61
2.1 Origen, Operación y Organización de las Primeras Misiones de Fe e Iglesias Protestantes en Costa Rica.....	62
2.1.1 Misiones e Iglesias Protestantes Históricas y Evangélicas .....	64
2.1.2 Misiones Pentecostales .....	69
2.1.3 Red de Instituciones Protestantes Creadas en Costa Rica Durante el Siglo XX y Principios del XXI .....	75
2.2 Etapas de la Difusión y Crecimiento Protestante.....	87
2.3. Megaiglesias y Auge de los Medios Radiales y Televisivos Protestantes a Partir de 1990 .....	106
2.3.1. Desarrollo de Megaiglesias en Costa Rica .....	107
2.3.2. Medios Radiales y Televisivos Protestantes .....	116
Conclusiones Capitulares.....	122
Capítulo III. Las Células y Cruzadas Evangelistas: Métodos de Conversión Protestantes Más Empleados en Costa Rica .....	124
3.1. La Realización de Campañas Evangelistas en Costa Rica: Operación, Desarrollo y Conflictos.....	125

3.1.1. Orígenes de la Implementación de las Campañas Evangelistas y la Reacción del Catolicismo ante la Competencia Religiosa .....	126
3.1.2. Aumento de Realización de Campañas Evangelistas y de Sanidad Divina Entre Iglesias Pentecostales y Bautistas: Nuevos Conflictos y Reacciones de la Población .....	143
3.2. El Establecimiento de Células Como Método de Conversión e Iglecrecimiento a Finales del Siglo XX.....	153
3.2.1 El Replanteamiento de la Efectividad de las Campañas Evangelistas y el Uso de Grupos de Células Como Método de Conversión .....	154
3.2.3. Adopción de Modelos de Red de Células y Discipulado a Partir de la Década de 1990 .....	158
Conclusiones Capitulares.....	166
Capítulo IV: La Distribución Geográfica y Social de la Población Protestante en Relación con Fenómenos Políticos y Económicos Sociales .....	169
4.1. Corrientes Teológicas y Político-Económicas Surgidas en el Campo Protestante Centroamericano Durante la Guerra Fría.....	170
4.1.1. La Teología de la Liberación en el Campo Protestante y Organizaciones Latinoamericanas en Torno a Este.....	172
4.1.2. Las Diferentes Posiciones Políticas Entre Las Iglesias Protestantes Durante la Crisis Política y Armada de Centroamérica.....	178
4.1.3. El Campo Protestante en Costa Rica: Entre la Teología de la Liberación y el Conservadurismo Político Neopentecostal .....	188
4.2. La Influencia de Factores Sociales, Culturales y Económicos en el Crecimiento del Protestantismo en Costa Rica y su Influencia en su Distribución Geográfica.....	197
4.2.1 El Protestantismo Como Fenómeno Predominantemente Urbano en Costa Rica a Partir de 1965.....	198
4.2.2. Discusión Sobre las Relaciones del Protestantismo por Estratos Sociales a Partir de la Década de 1980.....	212

4.2.3. La Relación del Protestantismo con Grupos Étnicos, Como Indígenas y Afrodescendientes.....	220
Conclusiones Capitulares.....	223
Conclusiones Generales.....	226
Fuentes Primarias.....	232
Bibliografía .....	244
<i>Anexo</i> .....	263



## *Resumen*

Este es un estudio sobre los principales mecanismos causales y dimensiones presentes en el crecimiento, desarrollo y difusión que ha tenido el protestantismo en Costa Rica desde 1965, como parte de los cambios en el mercado religioso latinoamericano. Por lo tanto, se toma en cuenta una perspectiva global transnacional y centroamericana para el análisis de este fenómeno religioso. Es una perspectiva histórica con análisis importante de fuentes primarias, circunscribiéndose en la Historia Cultural e Historia Social, con apoyo de la teoría sociológica del campo religioso de Pierre Bourdieu y las teorías más recientes sobre el mercado religioso.

La investigación se divide en tres secciones. La primera trata sobre la operación y origen de las iglesias y plataforma institucional protestante, que ingresó al país principalmente a través de misiones de fe estadounidenses a finales del siglo XIX y principios del XX, de protestantes históricos y evangelicales. Posteriormente, alrededor de la década de 1970, los bienes religiosos pentecostales comenzaron a tener más demanda, por lo que el pentecostalismo comenzó a crecer hasta dominar el campo protestante. La plataforma sufrió modificaciones a partir de 1990 con el surgimiento de las megaiglesias y uso más activo de los medios de comunicación masiva. En esta sección también se analiza el comportamiento numérico del crecimiento protestante en términos de porcentaje de fieles, cantidad de iglesias y el reconocimiento de distintas fases.

La segunda sección se enfoca en los métodos de conversión más empleados por las iglesias protestantes para la atracción de nuevos fieles: la realización de campañas evangelistas y establecimiento de células. Las campañas, por lo general, causaban controversia y roces con la Iglesia Católica y sus fieles, pero les permitió alcanzar nuevos fieles protestantes por conversión y fundar nuevas iglesias. Eventualmente, los protestantes emplearon en menor medida este método al considerarlo menos efectivo para conservar a los nuevos conversos y comenzaron a utilizar más el establecimiento de células. Algunos modelos de iglerecimiento, como el “G20”, “Modelo de Jesús” y “Visión de crecimiento”, implementaron activamente las células en conjunto con modelos de discipulado, contribuyendo al ascenso de las megaiglesias.

La tercera sección aborda la relación del crecimiento con diferentes factores sociales, políticos y económicos. Se aborda la Guerra Fría y el subyacente conflicto centroamericano en conexión con el protestantismo, tanto por la influencia que tuvo en éste como por el papel de actores políticos que tuvieron fieles y agentes religiosos protestantes. Con respecto a aspectos socioeconómicos, se encuentra que el protestantismo creció estrepitosamente durante el periodo del Estado de Bienestar, debido al crecimiento de la clase media y la población urbana; mientras que el crecimiento se ralentizó en la década de 1980, posiblemente por las divisiones internas generadas, tanto por controversias en torno a la Teología de la Liberación protestante como por la pentecostalización de los agentes religiosos, así como el agotamiento de efectividad de las campañas evangelistas.

## *Lista de Cuadros*

Cuadro 1.1. Subcorrientes pentecostales y su clasificación en pentecostalismo clásico y neopentecostal.....	44
Cuadro 1.2. Cronograma propuesto.....	57
Cuadro 1.3. Cuadro de concordancia.....	58
Cuadro 2.1. Tipo de instituciones protestantes por década entre 1920 y 2019.....	74
Cuadro 2.2. Instituciones de formación teológica protestantes (institutos, seminarios y universidades) creadas en Costa Rica de 1923 al 2001.....	76
Cuadro 2.3. Cantidad de iglesias por provincia y tradición protestante de Costa Rica en 1978.....	95
Cuadro 2.4. Iglesias protestantes con mayor cantidad de miembros reportados en 1978.....	99
Cuadro 2.5. Cantidad de iglesias por provincia y tradición protestante de Costa Rica en 2013.....	101
Cuadro 2.6. Cantidad de iglesias por subcorriente pentecostal en 2013.....	103
Cuadro 2.7. Megaiglesias identificadas por PROLADES en el año 2000 en Costa Rica.....	106
Cuadro 2.8. Megaiglesias identificadas por PROLADES en 2013.....	107
Cuadro 2.9. Megaiglesias identificadas centroamericanas visitadas por PROLADES en 2011 y 2012.....	111
Cuadro 2.10. Emisoras de radio protestantes.....	115
Cuadro 3.1. Cuadro resumen de campañas evangelistas realizadas por las Asambleas de Dios en la década de 1970, sobre las que se encontró registro.....	142
Cuadro 3.2. Cantidad de células identificadas en megaiglesias centroamericanas visitadas por PROLADES en 2011 y 2012.....	157

## *Lista de Gráficos*

Gráfico 1.1. Enfoque y triangulación metodológica.....	56
Gráfico 2.1. Estimación de la población protestante realizada por PROLADES en Costa Rica de 1935 a 1997.....	86
Gráfico 2.2. Estimación de la población protestante realizada por IMDELA en Costa Rica de 1892 a 1994.....	87
Gráfico 2.3. Crecimiento protestante entre 1995 y 2010 según las encuestas de LAPOP....	88
Gráfico 2.4. Cantidad estimada de congregaciones protestantes en Costa Rica de 1935 al 2013.....	90
Gráfico 2.5. Cantidad de asociaciones de iglesias que se establecieron en Costa Rica por país de origen.....	92
Gráfico 3.1. Diagrama básico sobre los modelos de discipulado con establecimiento de células.....	159
Gráfico 4.1. Expansión protestante de 1941 a 1960 de cinco grandes asociaciones de iglesias pentecostales y bautistas.....	198
Gráfico 4.2. Distribución de iglesias protestantes por región socioeconómica en 1978 en Costa Rica.....	200
Gráfico 4.3. Distribución de iglesias protestantes por región socioeconómica en 2013 en Costa Rica.....	201
Gráfico 4.4. Cantidad de congregaciones en 1978 entre cantidad de población por cantón.....	202
Gráfico 4.5. Cantidad de iglesias 2013 entre cantidad de población por cantón según censo del INEC de 2011.....	203
Gráfico 4.6. Distribución del total de población protestante por provincia según la encuesta del LAPOP 2010.....	208
Gráfico 4.7. Porcentaje de personas protestantes en Costa Rica, distribuido por provincia en 1999 y 2010 según encuestas del LAPOP.....	209
Gráfico 4.8. Porcentaje de personas protestantes a lo interno de cada provincia de Costa Rica, en 1999 y 2010, según encuestas del LAPOP.....	210
Gráfico 4.9. Concentración de iglesias (cantidad de iglesias entre densidad poblacional) entre índice de desarrollo social por cantones.....	215

Gráfico 4.10. Concentración de iglesias (cantidad de iglesias entre densidad poblacional) entre porcentaje de población autopercebida como blanca o mestiza cantonal en Costa Rica.....220

Gráfico 4.11. Concentración de iglesias (cantidad de iglesias entre densidad poblacional) entre porcentaje de población autopercebida como indígena cantonal en Costa Rica.....221

## *Lista de Imágenes*

Imagen 2.1. Culto en la megaiglesia Centro Cristiano de Heredia.....	111
Imagen 3.1. Campaña evangelista encabezada por Billy Graham en 1958.....	139
Imagen 4.1. Papa Juan Pablo II regañando al sacerdote católico Ernesto Cardenal durante su visita a Nicaragua.....	174
Imagen 4.2. Centro Evangelístico Amubri Talamanca.....	222

## *Lista de Abreviaturas*

AEG	Alianza Evangélica de Guatemala
AIBC	Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses
ASN	Agencia de Seguridad Nacional
CEFPAS	Centro Ecuménico de Formación Pastoral y Acción Social
CELADEC	Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana
CELAM	Conferencias del Consejo Episcopal de Latinoamérica
CELEP	Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales
CEPAD	Comité Evangélico para la Ayuda al Desarrollo
CEPRES	Comisión Evangélica de Promoción de la Responsabilidad Social
CID Gallup	Consultoría Interdisciplinaria en Desarrollo
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias
CMI	Consejo Mundial de Iglesias
CONELA	Confraternidad Evangélica Latinoamericana
CUNA	Cristianos Unidos por el Niño Agredido
DEI	Departamento Ecuménico de Investigaciones
FAEC	Federación Alianza Evangélica Costarricense
FECOMIC	Federación Costarricense de Ministerios Cristianos
FTL	Fraternidad Teológica Latinoamericana
FUMEC	Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos
IEMCR	Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica
IEPC	Iglesia Evangélica Presbiteriana Costarricense
IINDEF	Instituto Internacional de Evangelización a Fondo
IMDELA	Instituto Misionológico de las Américas
INEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos
LAPOP	Proyecto de Opinión Pública para América Latina
MIDEPLAN	Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica
NHCLC	Conferencia Nacional de Líderes Hispanos Cristianos
PANC	Partido Alianza Nacional Cristiana
PNR	Partido Nueva República
PRC	Partido Renovación Costarricense

PROLADES	Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos
PRN	Partido Restauración Nacional
SBL	Seminario Bíblico Latinoamericano
TIFC	Asociación de Comunicaciones Faro del Caribe
UCR	Universidad de Costa Rica
UNADECA	Universidad Adventista de Centroamérica

## ***Capítulo I. Introducción***

### **1.1. Tema y Justificación**

América Latina ha vivido una transformación religiosa a partir de la segunda mitad del siglo XX, en la cual el protestantismo ha crecido en detrimento del catolicismo, que ha perdido fieles cada año. El crecimiento del protestantismo se ha dado con mayor intensidad, en términos porcentuales, en Centroamérica, ya que Honduras, Guatemala, Nicaragua y El Salvador son los países con mayor proporción de población protestante de toda América Latina, según datos del *Pew Research Center* de 2014<sup>1</sup>. Costa Rica forma parte de este fenómeno, al ser un país que a pesar de ser tradicionalmente católico, presenta en la actualidad una diversidad de credos religiosos que han ido acabando con el monopolio del campo religioso que mantenía el catolicismo. Según ese mismo estudio, en 2014, el 62% de la población del país era católica, 25% protestante, 9% sin religión y un 4% de otra religión no cristiana. Esto representa algo impensable hace un siglo atrás, cuando el catolicismo representaba casi la totalidad de la población.

El crecimiento del protestantismo ha aumentado considerablemente desde 1965 ante los cambios de la oferta y demanda de bienes de religiosos o de salvación, la organización y operación de las iglesias e instituciones protestantes, así como de los métodos de conversión y formas de divulgación que han puesto en práctica. Asimismo, se debe tomar en consideración el contexto de la Guerra Fría, en el que se desarrolló el imperialismo cultural estadounidense y que a nivel político impactó a la región centroamericana desde finales de la década de 1970, al desarrollarse conflictos armados y políticos con la intervención estadounidense bajo el modelo de guerra de baja intensidad. Mientras que a nivel económico y social, durante la década de 1960 y 1970 se experimentó en el país un crecimiento económico, distribución de la riqueza y la expansión del espacio urbano debido a la migración campo ciudad. A partir de 1982, se desarrolló una crisis económica generalizada a nivel latinoamericano que contribuyó con la adopción de políticas neoliberales y el descenso de los índices sociales, al aumentar la pobreza y desigualdad económica.

---

<sup>1</sup> Pew Research Center. «Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica» (Informe de investigación, 2014).



A partir de 1990 se presentaron cambios en la estrategia del protestantismo, que se adapta a la globalización contemporánea y a la utilización de medios de comunicación masiva: estaciones de radio, canales de televisión y, más recientemente, Internet; siendo específicamente el neopentecostalismo el que más ha aprovechado estas herramientas. Tal es el caso del canal Enlace, auspiciado por la cadena neopentecostal norteamericana *Trinity Broadcasting Network*. Asimismo, a partir de 1990 se da el desarrollo del iglecrecimiento y de los modelos de células como el G20, que han propiciado el desarrollo de las megaiglesias, congregaciones con asistencia mayor a 2000 personas en los cultos dominicales, y de las que algunos de sus líderes se vuelven telepredicadores reconocidos con influencia pública y política, como se abordará en esta investigación. Según estimaciones del Latinobarómetro, de 1995 a 2014, el protestantismo creció aún más en Centroamérica: en Honduras pasó de 12% a 41%, en Nicaragua de 11% a 37%, en Costa Rica de 9% a 21%, en El Salvador de 15% a 31% y Guatemala de 25% a 40%<sup>2</sup>.

Existen muchas investigaciones en el ámbito latinoamericano y centroamericano sobre el desarrollo y difusión del protestantismo; no obstante, en Costa Rica este no ha sido tan abordado. La primera investigación de este tipo fue la del pastor, misionero y teólogo estadounidense Wilton Nelson, en su tesis doctoral en teología en 1958, que posteriormente publicó en español hasta 1983 con contenidos adicionales actualizados. Posteriormente, se comenzaron a generar investigaciones con un carácter más académico sobre el crecimiento de distintas corrientes protestantes, especialmente de corriente evangelical y pentecostal<sup>3</sup>. Asimismo, el Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), un instituto protestante de consultoría, investigación y recopilación de datos sobre este tema, ha

---

<sup>2</sup> Latinobarómetro, «Las religiones en tiempos del Papa Francisco». (Santiago, Chile: Corporación Latinobarómetro, 2014).

<sup>3</sup> Roberto Craig, «El papel del protestantismo». En *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, editado por Míguez Bonino, José. (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1985); Jorge Rojas Rojas, «La vigencia del mensaje pentecostal en la Zona Atlántica costarricense» (tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Costa Rica, 1989); Jaime Valverde, «Las sectas en Costa Rica: Pentecostalismo y conflicto social». (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1990).

realizado estadísticas, directorios y clasificaciones de iglesias protestantes en el país desde 1976.

Más recientemente, esta temática ha obtenido un nuevo interés debido a la presencia protestante cada vez más visible en el país, así como de la influencia y participación política de algunas denominaciones especialmente pentecostales y neopentecostales. Se han realizado tesis desde la sociología en la Universidad de Costa Rica que abordan el pentecostalismo mediante estudios de caso de algunas de estas congregaciones<sup>4</sup>. De igual manera, se encuentran artículos académicos e informes sobre la diversidad religiosa que presenta el país en la actualidad, realizados por investigadores de la Escuela de Ecuménica y Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional<sup>5</sup>.

Este desarrollo investigativo en torno al tema ha llevado a que el Observatorio Religioso de dicha escuela encabezara, en 2018, la “Primera encuesta de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas”, publicada un año después. Contó también con el apoyo del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO), el Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE) y el Centro Dominicano de Investigación (CDI). Otros centros de investigación que realizan encuestas de opinión, como el Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP) de la UCR, se han interesado en consultar por la religión de los entrevistados, por lo cual ya se cuenta con más datos sobre el porcentaje de personas que profesan alguna religión en específico en los últimos años.

La mayoría de las investigaciones realizadas en torno a esta temática corresponden a los campos de la sociología, antropología, teología y el derecho. No se ha abordado el tema desde

---

<sup>4</sup> Andrey Pineda Sancho, «Producción, oferta, demanda y consumo de bienes simbólicos de salvación en el seno de las iglesias pentecostales costarricenses de hoy (2013-2014): el caso del distrito Uruca», (tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Costa Rica, 2015); Ariel Calderón González, «Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: análisis de la vida cotidiana en las mujeres que se han convertido al pentecostalismo» (tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Costa Rica, 2015).

<sup>5</sup> Laura Fuentes Belgrave, «La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica» (informe final de proyecto de investigación. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión [EECR], 2015); Juan Manuel Fajardo Andrade y Laura Fuentes Belgrave, «Pluralismo religioso en comunidades: Preferencias minoritarias y construcción social de instituciones intermedias (2015-2017)» (informe final de proyecto de investigación. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión [EECR], 2017).

la historiografía propiamente y, por lo tanto, no se han realizado estudios de larga duración sobre la diversidad religiosa, su organización, sus diversas expresiones, la cantidad de fieles e iglesias, la distribución geográfica, los patrones de crecimiento, los diferentes métodos de conversión empleados y otros aspectos que pueden ser analizados a través del tiempo y que ayudarían a entender el fenómeno del crecimiento del protestantismo hasta nuestros días. De igual manera, estas investigaciones tienden a colocar su foco de atención solamente en el pentecostalismo, que aunque sean la mayoría entre los protestantes del país, se deja de lado otras denominaciones.

Por estas razones, la presente investigación pretende abordar el desarrollo de la difusión y crecimiento del protestantismo en Costa Rica de 1965 hasta 2018 desde la plataforma institucional y mediática protestante, sus métodos de conversión y su relación de crecimiento con cambios políticos, geográficos, económicos y sociales de la población.

Uno de los aportes de la presente investigación, además de la perspectiva histórica, es la identificación de los mecanismos causales que más han contribuido con la difusión y crecimiento del protestantismo. El primero que se puede citar es la coordinación, estrategia y mensaje de organizaciones, como asociaciones de iglesias, universidades, centros de preparación teológica, editoriales, televisoras, radioemisoras, entre otras, que se les denomina, en esta investigación, como plataforma institucional y mediática protestante. El segundo son algunos métodos de conversión aplicados por las agencias religiosas, como la organización de campañas evangelistas y creación de células. El tercero se asocia a la diferenciación social, que contribuyó con su incremento en el país, ya que hay ciertos grupos sociales que se han convertido más a ciertas denominaciones protestantes que otras.

Otro aporte de esta investigación es el uso de la triangulación, tanto de métodos como de fuentes, así como la presencia del enfoque comparativo que, según Sartori, permite explicar e interpretar los fenómenos sociales y verificar si los casos de estudio corresponden con una generalización o teoría<sup>6</sup>. De este modo, será de utilidad comparar la difusión y crecimiento

---

<sup>6</sup> Giovanni Sartori, «Comparación y método comparativo», en: *La comparación en las Ciencias Sociales*, compilado por Giovanni Sartori y Leonardo Morlino. (Madrid: Alianza Editorial, 1999) [1991]

del caso de Costa Rica con el del resto de Centroamérica, así como características del protestantismo de manera interna a nivel regional y entre denominaciones protestantes y sus adeptos.

### ***1.1.1. Delimitación Temporal***

El periodo de estudio inicia en 1965, pues fue a partir de este año que se produjo un crecimiento significativo en el protestantismo en Centroamérica. Como lo identifica Bastian, los protestantismos estaban estancados desde su ingreso en los territorios hasta 1950; de 1950 a 1965 tienen un crecimiento leve, y entre 1965 y 1980 obtuvieron un despegue que continúa prácticamente hasta la actualidad<sup>7</sup>. Para el caso de Costa Rica, según estimaciones realizadas por el Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), entre 1930 y 1960 el porcentaje de población protestante solamente creció de un 1,1% a 2%, es decir, 0,9% a lo largo de 30 años. En cambio, en 1965 se comienza a vislumbrar un aumento mayor al pasar de 2,6% a 4,6% en 1974<sup>8</sup>.

El periodo de estudio finaliza en el 2018 puesto que se busca dar una visión hasta la actualidad sobre la evolución que ha tenido el crecimiento protestante. Además, es una coyuntura relevante pues es cuando se da por primera vez una oportunidad real de que un partido político de este tipo obtenga el poder ejecutivo al alcanzar una segunda ronda electoral. Esta coyuntura ha generado una nueva etapa en la cual los agente pentecostales y neopentecostales son una fuerza electoral más consolidada, lo cual también aumenta su visibilidad pública, influencia en el debate político y posición como la segunda oferta religiosa más importante en Costa Rica después del catolicismo.

---

<sup>7</sup> Jean Pierre Bastian, «Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua». *Revista Mexicana de Sociología* 48, n.º 3 (1986): 185.

<sup>8</sup> Clifton Holland, «Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica». (San José: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos, 2014).

## **1.2. Pregunta de Investigación y Objetivos**

¿Cómo la plataforma institucional y mediática protestante, las campañas de evangelización y creación de células como métodos de conversión y la diferenciación social, influyeron en el crecimiento y difusión del protestantismo en Costa Rica de 1965 a 2018?

### ***1.2.1. Objetivo General***

Analizar la plataforma institucional y mediática protestante, las campañas de evangelización y creación de células como métodos de conversión y la diferenciación social, para dar cuenta de su influencia en el crecimiento y difusión del protestantismo en Costa Rica de 1965 a 2018.

### ***1.2.2 Objetivos Específicos***

- ❖ Explicar el desarrollo y organización de la plataforma institucional y mediática protestante para comprender la forma como operaba para difundir el protestantismo en el país.
- ❖ Establecer el uso de la realización de campañas evangelistas y el establecimiento de células con el fin de comprender la manera como atraían nuevos fieles.
- ❖ Analizar la relación entre el crecimiento protestante en Costa Rica con los cambios políticos, geográficos, sociales y culturales, para examinar la aceptación que ha tenido en correspondencia con distintos estratos sociales, periodo temporal y espacio geográfico según las diferentes denominaciones protestantes.

## **1.3. Estado de la Cuestión**

En el presente Estado de la Cuestión se analizarán las líneas investigativas en torno a la temática de contexto político, económico y social en el periodo de estudio que abarca de 1965 a 2018, y aquella directamente relacionada con los estudios de crecimiento del protestantismo en la región. Ambas secciones incorporan literatura con enfoque transareal, es decir, no solo se limita a lo escrito a nivel nacional sino que se consideran trabajos con perspectiva transnacional y global.

### ***1.3.1. Investigaciones en Torno al Contexto Político, Económico y Social***

Gran parte de la investigación abarca el contexto del periodo conocido como Guerra Fría. Este término fue popularizado por George Orwell para referirse al conflicto entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Consideraba que debido a la producción de armas nucleares, se producía una incertidumbre de destrucción recíproca y, de esta manera, las potencias no se enfrentaban de manera directa. No obstante, esta noción de “fría” ha sido repensada en la actualidad debido a los conflictos armados ejecutados en otros países del mundo en los cuales estos bloques intervenían<sup>9</sup>.

En los últimos años se ha conceptualizado la noción de una “Guerra Fría latinoamericana”, en la que se busca entender este fenómeno como uno regional dentro de un fenómeno global. Este concepto es pertinente, ya que la dinámica de estos países era muy similar en cuanto a la política estadounidense y su intervención. Según los historiadores Aldo Marchesi y Vanni Pettinà, era necesario superar los enfoques nacionales y episódicos de la historiografía tradicional por una historia que trate más sobre un proceso global, transnacional y su afectación en el “sur global”<sup>10</sup>.

La perspectiva de Moreno se enmarca en este enfoque al proponer que la Guerra Fría en América Latina comenzó desde 1948 y no hasta 1954, como se había considerado tradicionalmente, con el golpe de Estado orquestado por la CIA al gobierno reformista de Jacobo Arbenz, en Guatemala. Sus argumentos se basan en algunos hechos específicos y nuevos documentos desclasificados, como la *Conferencia de Río*, celebrada en 1948, donde Estados Unidos explicitó que el nuevo enemigo a vencer era el comunismo, y en la *IX Conferencia Panamericana*, este influyó a los países participantes para que firmaran un acuerdo mediante el cual se comprometían a declarar al comunismo como una actividad y organización ilegal. En el mes de abril de ese año, el gobierno norteamericano también conspiró en el asesinato del Jorge Eliecer Gaitán en Colombia. En Costa Rica, durante Guerra

---

<sup>9</sup> Vanni Pettinà, «América Central y la Guerra Fría, apuntes para una historia», *E.I.A.L.* 30, n.º 1 (2019).

<sup>10</sup> Aldo Marchesi, «Escrevendo a Guerra Fria latinoamericana: entre o Sul ‘local’ e do Norte ‘global’», *Revista do Estudos Históricos* 30, n.º 60 (2017); Vanni Pettinà, «América Central y la Guerra Fría, apuntes para una historia»...

Civil de 1948, establecieron una red de espionaje irregular y posteriormente dieron apoyo a la Segunda República. Posteriormente, en noviembre, se derrocó al presidente de Venezuela, Rómulo Gallegos<sup>11</sup>.

Dentro de este ámbito también se han desarrollado en la región estudios de “Guerra Fría cultural”, concepto difundido por Stonor en 1996<sup>12</sup>. Este se enfoca específicamente a estudiar las peculiaridades de los campos intelectual, artístico y académico relacionados con este conflicto. Tal es el caso de estudios que abordan la diplomacia cultural estadounidense en América Latina, que se enfocaba en crear y difundir ciertos productos culturales que le permitían mantener su hegemonía o contribuir en el terrero para una intervención política directa<sup>13</sup>. También se desarrollan investigaciones sobre el establecimiento de redes culturales, identidades, producciones artísticas como la literatura, cine, teatro y música, circulación de ideas antiimperialistas y marxistas, o las que apoyan el sistema capitalista desde el campo religioso<sup>14</sup>. En este sentido, Manzano explora las relaciones culturales entre la Unión Soviética y Argentina en una etapa más tardía, especialmente en torno a la música rock, su cultura y su asociación con la juventud de la época<sup>15</sup>.

Dentro del juego geopolítico de la Guerra Fría en Centroamérica, se produjo una crisis política y social entre finales de la década de 1970 y la década de 1980, que además se vio agravada por la “crisis de la deuda latinoamericana” iniciada en 1982. Este ha sido un tema muy estudiado desde las ciencias sociales, ya que se produjo un violento conflicto armado

---

<sup>11</sup> Laura Beatriz Moreno Rodríguez, «Repensando la Guerra Fría: México y Estados Unidos ante el conflicto en Costa Rica de 1948», *Revista Estudios* 38 (2019).

<sup>12</sup> Ximena Espeche y Laura Ehrlich, «Guerra fría cultural en América Latina: prácticas del saber en conflicto», *Prismas, Revista de historia intelectual*, n.º 23 (2019).

<sup>13</sup> Luis Rodríguez Agudo, «La Guerra Fría cultural: *soft power*, propaganda y diplomacia pública en un mundo enfrentado», (trabajo de grado en Historia, Universidad de Cantabria, 2016); Frances Stonor Saunders, *La CIA y la guerra fría cultural*. (Penguin Random House y Grupo Editorial España, 2013)

<sup>14</sup> Ernesto Semán, *Ambassadors of the Working Class. Argentina's International Labor Activists & Cold War Democracy in the Americas* (Durham: Duke University Press, 2017); Marcelo Ridenti, *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do cpc à era da tv*. (Río de Janeiro/San Pablo, Editora Record, 2000); Randall Chaves Zamora, «Divina juventud: La Iglesia Católica y las juventudes en América Latina y Costa Rica durante la Guerra Fría (1965-1989)», *Revista de Historia* n.º 82 (2020).

<sup>15</sup> Adriana Valeria Manzano, *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017).

entre guerrillas que se enfrentaron a sus respectivos gobiernos, especialmente en Nicaragua, El Salvador y Guatemala. La mayoría de los estudios se enfoca en varias dimensiones de la crisis desde los conflictos armados, sus causas, el impacto social, las crisis económicas, la intervención estadounidense bajo el modelo de guerra de baja intensidad en el marco de Guerra Fría y los procesos de paz<sup>16</sup>.

Con respecto al estudio específico de las guerrillas, unos de los que más ha investigado este tema es Dirk Kruijt, quien ha determinado que estas guerrillas profesaban un nacionalismo intenso, antiimperialismo e ideología socialista que debía lograrse mediante una revolución social armada. Inicialmente, los grupos guerrilleros actuaron sin ningún tipo de colaboración, pero con el pasar de los años tuvieron apoyo de Cuba y, con la victoria de los sandinistas, estos apoyaron a la guerrilla salvadoreña<sup>17</sup>; mientras que los gobiernos fueron apoyados por los Estados Unidos y Argentina donando armamento y brindando entrenamiento militar a los grupos de contrainsurgencia, que llegaron a ser llamados “escuadrones de la muerte”. Por ejemplo, entre 1980 y 1987, el gobierno de El Salvador recibió asesores y aproximadamente 100 millones de dólares procedentes de Estados Unidos<sup>18</sup>. La transformación que tuvieron estos grupos revolucionarios una vez alcanzada la paz, también ha sido estudiada por Kruijt y Torres Rivas. Los grupos armados establecieron partidos políticos, como el FSLN en

---

<sup>16</sup> Manuel Montobbio, «La crisis centroamericana y la construcción de un nuevo orden internacional en América Latina», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 37 (1997); Javier Agüero García, «Centroamérica, Guerra Fría y recrudescimiento de la crisis de los años ochenta (una introducción)», *Revista Estudios*, número especial: profesores de estudios generales investigan (2020); Marc W. Chernick, «Las dimensiones internacionales de los conflictos internos en América Latina: de la Guerra Fría (a la paz negociada en Centroamérica) a la guerra antinarcótica», *Colombia Internacional* 41, (1996); Olivier Dabène, «La invención y remanencia de una crisis: Centroamérica en los años 80». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 19, n.º 2 (1993); Mónica Toussaint, «Centroamérica: entre la guerra y la paz. Del Pacto de Corinto a los Acuerdos de Esquipulas». *Latinoamérica*, n.º45 (2007); Cástor Díaz, José Romero y Sagrario Morán. *Los conflictos armados de Centroamérica*. (Imprenta del Ministerio de Defensa de España, 2010); Segundo Montes, «Estado, crisis y nuevos actores sociales en Centroamérica. El estado de El Salvador». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 15, n.º 2 (1989); Marcos Roitman Rosenmann, «Tiempos y espacios en la crisis centroamericana». *Estudios Latinoamericanos* 2, n.º 2 (1987).

<sup>17</sup> Dirk Kruijt, *Guerrillas: guerra y paz en Centroamérica*. (Barcelona, Icaria, 2009).

<sup>18</sup> Ariel C. Armony, «Transnacionalizando la “guerra sucia”: Argentina en Centroamérica» en *Espejos de la guerra fría: México, América Central y el Caribe*, ed. por Daniela Spenser (CIESAS, 2004); Lucrecia Molinari. «“Escuadrones de la Muerte”: Grupos Paramilitares, Violencia y Muerte en Argentina (‘73-‘75) y el Salvador (‘80)», *Diálogos* 10, n.º 1 (2009).



Nicaragua, el de la URNG en Guatemala (que se asoció a otros partidos políticos de izquierda) y el FMLN en El Salvador<sup>19</sup>.

Con respecto a los aspectos económicos, es importante rescatar la etapa denominada como “Edad de Oro del Capitalismo”, que inició en 1950 y finalizó a inicios de la década de 1970. Esta se caracterizó por ser una etapa de crecimiento que benefició a casi todos los países a nivel global y generó transformaciones políticas-económicas debido también a sus altos niveles de empleo y desarrollo de regímenes de bienestar social.

Marglin, desde un enfoque neoinstitucional y neokeynesiano, considera que el crecimiento se dio gracias al establecimiento de la aplicación de la teoría de Keynes publicada en 1936, en forma del “Estado de Bienestar Social” que se originó como una solución ante los efectos causados por la Gran Depresión. La propuesta de Keynes permitía salir de la recesión económica, así como satisfacer las demandas sociales, evitando la posible simpatía de la población por el socialismo. Esta prosperidad económica iniciada en Estados Unidos, se debió principalmente las políticas keynesianas de ahorro, inversión e intervención para la estimulación de la demanda, políticas que también llegaron a ser adoptadas en otras regiones del mundo. El país norteamericano se benefició, además, por su establecimiento hegemónico a nivel político y económico tras la Segunda Guerra Mundial y a sus intervenciones militares internacionales durante la década de 1950<sup>20</sup>.

Algunos investigadores cliometristas en la década de 1990, no obstante, consideraban que esta era dorada fue solamente europea. Crafts y Toniolo consideraban a Japón un caso único y que Norte América y Australia no tenían un crecimiento tan considerable como el europeo y mucho menos América Latina<sup>21</sup>. Esto ocurría puesto que en sus investigaciones tendían a agrupar países sin observar casos individuales o no tener suficientes datos por región. Por

---

<sup>19</sup> Dirk Kruijt, *Guerrillas: guerra y paz en Centroamérica...*; Edelberto Torres Rivas, «Centroamérica de la izquierda revolucionaria a la izquierda socialdemócrata», *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, n.º 22 (2008); Edelberto Torres Rivas, «Revoluciones sin cambio revolucionario», *Leviatán* 69 (1997).

<sup>20</sup> Stephen A. Marglin, *Lessons of the Golden Age of Capitalism*. (World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1988).

<sup>21</sup> Fernando M. Rugitsky, «Inconvenient glow: cliometrics and the “golden age” of capitalism». *Brazilian Journal of Political Economy* 34, n.º 4 (2014): 587-607.

ejemplo, Toniolo incluía a Estados Unidos, Canadá y Australia como *Western offshoots* y ambos generaban datos de América Latina y Asia basándose solamente en alrededor de seis países en cada región<sup>22</sup>; incluso incurrían en errores interpretativos, pues sus datos sí daban cuenta de un crecimiento económico mundial. Que este fuese más significativo en Europa no significaba que fue la única región con transformaciones y condiciones económicas favorables sino, como lo analiza Hobsbawm, este era un fenómeno global. El mundo estaba viviendo una expansión industrial, tanto en el sistema socialista y capitalista que conllevó un incremento en el empleo, una disminución de la dependencia primaria en la agricultura en favor de la producción industrial, y una mayor interdependencia económica global<sup>23</sup>.

La edad de oro cambió la manera en la que el Estado debía interceder en la economía. Se generaron Estados de Bienestar, como se comentó anteriormente, como parte de nuevas políticas económicas keynesianas y por motivaciones políticas y sociales. En estos regímenes, el Estado intervenía en la acumulación de capital, la producción, distribución de la riqueza y aumento en la inversión social: expansión de servicios educativos, salud a través de modelos de seguridad social, vivienda, empleo, servicios sociales y garantía de ingreso mínimo<sup>24</sup>. No obstante, los estudios al respecto son menores en comparación con los que se han realizado sobre el periodo liberal anterior, la decadencia del Estado Bienestar e ingreso a modelos de tipo neoliberal.

En el caso de Costa Rica, Pérez y Baires, mediante sus análisis macroeconómicos, han encontrado que se dio un crecimiento económico más sólido que en el resto de Centroamérica gracias a las reformas sociales que permitieron la expansión del mercado interno mediante el

---

<sup>22</sup> Gianni Toniolo, «Europe's Golden Age, 1950-1973: Speculations from a Long-Run Perspective». *The Economic History Review* 51, n.º 2 (1998): 252-267; N. F. R. Crafts, «The Golden Age of Economic Growth in Western Europe, 1950-1973». *The Economic History Review* 48, n.º 3 (1995): 429-447.

<sup>23</sup> Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: a history of the world, 1914-1991* (New York: Vintage Books, 1994), citado por Fernando M. Rugitsky, «Inconvenient glow: cliometrics and the “golden age” of capitalism»..., 591

<sup>24</sup> Patricio Crichigno, *Surgimiento del estado de bienestar y las políticas públicas en América Latina* (Programa Global de Formación en Población y Desarrollo, CEPAL, 1992); Ronny Viales Hurtado, «Historia de la pobreza, de los regímenes de bienestar y del Estado del Bienestar en Occidente: Aportes para la construcción de un modelo conceptual de análisis». *Revista de Historia de América*, n.º 138 (2007): 107-157.

modelo agroexportador, la redistribución del crédito mediante la banca pública y el crecimiento del sector público, que brindó más empleo y, con ello, más capacidad de consumo<sup>25</sup>. Sojo también rescata que, durante este periodo, la producción agropecuaria disminuye de un 40% del PIB a un 18% en 1980, en función del crecimiento de la industria, comercio, la banca y el sector público, así como una disminución de la población rural, agrícola y campesina<sup>26</sup>. Pérez y Baires no le dan tanta importancia a la industria producida por el modelo de sustitución de importaciones debido a su agotamiento temprano, pero a partir de esto, los 2000 historiadores y economistas comienzan a reconocer que este modelo sí contribuyó con los cambios de la estructura productiva del país y su crecimiento económico durante gran parte del periodo<sup>27</sup>.

A nivel social, este dio resultados positivos, ya que, según Sojo, el periodo de 1950 a 1980 es la etapa de la historia costarricense donde más se ha promovido una sociedad igualitaria en términos económicos. La pobreza y desigualdad no desaparecen, pero disminuyó considerablemente en favor del crecimiento de la clase media que representó gran parte de la pirámide social. Mientras que la década de 1950, la pobreza representaba más del 50% de la población, entre 1960 y 1980 ésta se ubicó en alrededor de un 20%<sup>28</sup>. Esto demuestra que el crecimiento económico se estaba distribuyendo.

A pesar de las condiciones favorables que tuvo Costa Rica en la década de 1970, a nivel global las condiciones económicas no lo fueron, inicia un declive que tuvo su culminación en el estancamiento de 1980. Crafts y Toniolo vislumbraban la desaceleración como un agotamiento de la prosperidad económica y que se regresaba a condiciones económicas

---

<sup>25</sup> Héctor Pérez Brignoli y Yolanda Baires Martínez, «Crecimiento y crisis de las economías centroamericanas 1950-1980». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 13, n.º 2 (1987): 63-92.

<sup>26</sup> Carlos Sojo, *IGUALITICOS: La construcción social de la desigualdad en Costa Rica*. (San José: Master Litho y PNUD, 2010), 72.

<sup>27</sup> José Antonio Ocampo, «La crisis latinoamericana de la deuda a la luz de la historia», en *La crisis latinoamericana de la deuda desde la perspectiva histórica*, coordinada por José Antonio Ocampo (Santiago: Naciones Unidas, 2014); Carlos Sojo, *IGUALITICOS: La construcción Social de la desigualdad en Costa Rica...*; Rafael Arias Ramírez y Juan José Muñoz López, «La reforma económica y su impacto social en Costa Rica durante el período de ajuste estructural: Apuntes críticos para el análisis». *Economía y Sociedad*, n.º 31-32 (2007): 5 -34.

<sup>28</sup> Carlos Sojo, *IGUALITICOS: La construcción Social de la desigualdad en Costa Rica...*, 63.

“normales”<sup>29</sup>. Sin embargo, como se ha comentado, esta era dorada cambió considerablemente las formas de hacer política económica y social de parte de los estados, dejando un escenario muy distintito al que había antes de 1950.

Desde el punto de vista de Marglin, ante la desaceleración económica, inflación y la crisis del petróleo de 1973, los economistas consideraban que no se podía sostener más el sistema keynesiano, pues mantener esas políticas de expansión del empleo haría que el capital humano no tuviera disciplina y motivación, lo que afectaría la productividad y ganancias e incrementaría la más la inflación. Estas consideraciones y el desprecio por la alta inflación fueron, según Marglin, razones más de carácter psicológico que económico. Por ende, no fue solamente por determinantes internacionales, sino sobre el conflicto capital: trabajo y la aceleración de la inflación<sup>30</sup>.

En Centroamérica, como lo explican Pérez y Baires, no hubo afectación significativa al principio de la década de 1970 como las tendencias internacionales, sino que el agotamiento económico se produjo hasta 1978-1979 debido al descenso de precios de productos tradicionales, como el café, y el déficit en la balanza de pagos eventualmente se agravó, pues estas condiciones afectaron el comercio del istmo (Mercado Común Centroamericano) y la producción industrial<sup>31</sup>.

En la década de 1980 se produjo la crisis de la deuda externa en América Latina, la cual representa el episodio de recesión económica más traumático que ha vivido la región, afectando a 18 países. Para Ocampo, esta fue principalmente una crisis de deuda pero también una de balanza de pagos, bancaria e inflacionaria. Esta se produjo específicamente porque la mayoría de países se endeudaron en la década de 1970 para poder sostener la intervención estatal, déficit fiscal y el modelo de industrialización que al final de su existencia fue ineficiente. La crisis, como tal, se presentó cuando las tasas de interés subieron estrepitosamente (entre -1% a 2% de 1975 a 1980 a un 6% entre 1981 y 1982), aumentando

---

<sup>29</sup> Fernando M. Rugitsky, «Inconvenient glow: cliometrics and the “golden age” of capitalism»...

<sup>30</sup> Stephen A. Marglin, *Lessons of the Golden Age of Capitalism*...

<sup>31</sup> Héctor Pérez Brignoli y Yolanda Baires Martínez, «Crecimiento y crisis de las economías centroamericanas 1950-1980»...

la deuda externa. La población vio sus efectos en la subida de los precios reales en los productos, reduciéndose considerablemente su capacidad de consumo<sup>32</sup>.

La solución implementada para aplacar la crisis fue el desarrollo de políticas neoliberales. Gigli comenta que si bien su origen ideológico data de 1944, este logra su posición hegemónica después de la era dorada. Este fue impulsado en la década de 1980 por personalidades políticas a nivel internacional, como Ronald Reagan y Margaret Thatcher, y se afianza aún más en 1990 con la globalización contemporánea y el fin de la Guerra Fría. La principal característica del neoliberalismo fue considerar al mercado como principal regulador económico. Es por eso que Gigli considera que el concepto popularizado de globalización contemporánea iniciada en 1990, es solo una etiqueta para referirse a las consecuencias de la evolución del capitalismo y su nuevo mercado mundial, basado en ideas neoliberales<sup>33</sup>.

La aplicación en América Latina surge después de 1982, puesto que los años siguientes se limita el crédito de parte de bancos comerciales para estos estados endeudados y en crisis. Es, entonces, que los bancos internacionales, sobre todo el Banco Mundial, ofrece financiamiento solo si siguen sus programas de ajuste para así garantizar que los estados aumentaran sus divisas y asegurarse de que puedan pagar los créditos. Esta adopción de políticas neoliberales como receta, fue aceptada por economistas, bancos y políticos locales, como única vía para salir de la crisis y se concretan propiamente mediante los Programas de Ajuste Estructural (PAE), cuyos objetivos primarios eran la reducción de la protección arancelaria, liberalización de precios, desregularización del sistema financiero y del comercio internacional. Estos, eventualmente, sí logran la estabilización macroeconómica deseada, pero a costa del aumento de desempleo y desigualdad en la repartición de la riqueza<sup>34</sup>.

En Costa Rica, las medidas iniciaron en 1985 con el PAE 1, seguido por los PAE2 y PAE3, en 1987 y 1991, respectivamente. Para los economistas Arias y Muñoz, las medidas de ajuste se aplicaron de manera más gradual y flexible que en otros países latinoamericanos y se

---

<sup>32</sup> José Antonio Ocampo, «La crisis latinoamericana de la deuda a la luz de la historia»...

<sup>33</sup> Juan Manuel Gigli, «Neoliberalismo y Ajuste Estructural en América Latina». *Revista del Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo 1*, n.º 1 (1999).

<sup>34</sup> *Ibidem*.

basaron en corrientes teóricas estructuralistas, neoestructuralistas y, por supuesto, neoliberales. Además, se mezclaron mecanismos del modelo anterior, como la sustitución de importaciones, así como apoyo en la banca y empresas del Estado junto con las orientaciones neoclásicas. Esto se evidencia en “el mantenimiento de subsidios a la producción industrial, el control del Estado en áreas como la energía y los hidrocarburos, las telecomunicaciones, la banca, los seguros, el control de precios de algunos productos de consumo básico y el crédito preferencial para la innovación en tecnología”<sup>35</sup>.

Con la caída del muro de Berlín y la desintegración del bloque soviético se produce el fin del socialismo real. Esto da inicio a una nueva etapa en la cual se produce una globalización contemporánea del sistema capitalista y, por tanto, la creación de una nueva economía de mercado mundial integrada. Este concepto de globalización se formuló en la década de 1990, empleada fundamentalmente por economistas para designar la nueva dinámica mundial capitalista tras la desaparición de la Unión Soviética y las políticas de apertura comercial que fueron configurando un mercado global; por tanto, se relaciona directamente con políticas neoliberales. Este fenómeno también ha llevado a cuestionar la importancia de los Estados-Nación en beneficio del mercado mundial y organismos supranacionales<sup>36</sup>. En este proceso Estados Unidos se convirtió en el principal centro y potencia hegemónica mundial a nivel económico y político, sin embargo, a finales de la década del 2010, China ha ocupado este lugar a nivel económico más no político, convirtiéndose en un importante socio comercial de América Latina, por lo cual en un futuro podría ocupar el cargo de mayor poder político y centralidad en el sistema capitalista global.

El concepto de globalización contemporánea iniciado en 1990, fue originalmente desarrollado por economistas, pero fue popularizado con facilidad, por lo que es altamente utilizado por la opinión pública. Historiadores como Osterhammel y Petersson, especialistas en historia global, consideran que el término “globalización” no puede ser dejado de lado puesto que es muy utilizado en la actualidad y ha sido popularizado por los medios de

---

<sup>35</sup> Rafael Arias Ramírez y Juan José Muñoz López, «La reforma económica y su impacto social en Costa Rica durante el período de ajuste estructural: Apuntes críticos para el análisis». *Economía y Sociedad*, n.º 31-32 (2007): 5 -34.

<sup>36</sup> Jürgen Osterhammel y Niels Petersson, *Breve Historia de la globalización: Del 1500 a nuestros días* (Siglo XXI Editores, 2019).

comunicación; no obstante, debe ser entendido desde un recorrido histórico y no como una ruptura total, ya que desde el siglo XVI existía el “Sistema mundo” formulado por Immanuel Wallerstein<sup>37</sup>. Por esta razón, incluso, hay investigadores de distintas áreas del saber que le denominan a esta etapa la “tercera globalización”<sup>38</sup>.

Esta globalización ha estado presidida de avances tecnológicos en medios de transporte y comunicación, sobre todo del Internet, que han permitido una interacción humana mundial más expedita, configurándose una “aldea global”. Se ha dado, a su vez, una homogenización cultural con nuevos imaginarios culturales y sociales sobre la base de elementos autóctonos preexistentes, provocando actitudes reaccionarias como la revitalización de identidades locales. En torno a la migración, sigue reproduciéndose actitudes xenófobas, racistas y aporofóbicas que identifican al otro como ajeno y diferente a pesar de encontrarse en un contexto en el cual las fronteras parecen desdibujarse. Asimismo, se ha generado una cultura cívica global, como es el velar por el cumplimiento de derechos humanos, que aunque sean criticados por gobiernos más autoritarios, forma parte de una ética global a la cual se apela de manera constante<sup>39</sup>.

Wortman ahonda sobre los cambios en el consumo cultural para el caso de Argentina, con lo que determina que debido al Internet y la televisión, el espacio de consumo cultural se encuentra predominantemente en el hogar y no en el espacio público, como ha ocurrido en la mayor parte de la historia. El éxito que ha tenido la globalización cultural se encuentra precisamente en su difusión a través de estos medios que permiten un consumo masivo que llega a personas de todas las edades y estratos sociales. Espacios como teatros y auditorios quedan relegados predominantemente a las clases altas y adultos. Por su parte, un niño de clase media o baja, por ejemplo, lo que consume mayoritariamente a nivel cultural lo encuentra en la televisión y, en menor medida, en la radio e Internet<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> José Antonio Ocampo y Juan Martín, ed. *Globalización y Desarrollo. Una reflexión desde América Latina y el Caribe...*

<sup>39</sup> Alicia Silva Silva, «La globalización cultural y las tecnologías de información comunicación en la cibersociedad», *Razón y Palabra*, 64 (2008); Jesús Martín Barbero, «La globalización en clave cultural. Una mirada latinoamericana», *REGLONES* 53 (2003).

<sup>40</sup> Ana Wortman, «Globalización cultural, consumos y exclusión social», *Nueva Sociedad* 175 (2001).

Siguiendo esta línea de diferenciación social, autores como Hobsbawm, Ocampo y Martín se enfocan en la desigualdad que produce la globalización a nivel político y económico. Las disparidades entre regiones, países y a nivel interno de cada uno ya existían y se deben a fenómenos de larga data; no obstante, parece que la globalización las ha profundizado. El centro o países de primer mundo, siguen siendo los más favorecidos y los que poseen mayores avances tecnocientíficos y, aunque los del antiguo “tercer mundo” han participado más en el mercado económico, continúan en posición desfavorable, con excepción de países como Japón<sup>41</sup>. A nivel interno de los países se producen diferenciaciones sociales debido a la apertura de barreras arancelarias y para competir en el mercado mundial se tiende a abaratar costos, entre los que se encuentra la reducción de salarios y se puede ver afectada la creación de empleos. Del mismo modo, la poca intervención del gobierno debido a las políticas de privatización, reduce su capacidad para regular las finanzas y el mercado de trabajo, además de la reducción en inversión social y de infraestructura<sup>42</sup>.

### ***1.3.2. Investigaciones sobre el Protestantismo en el Ámbito Latinoamericano***

El protestantismo ha sido ampliamente estudiado en América Latina debido a la proliferación que ha tenido en la región. Estos estudios presentan diversas hipótesis sobre las razones y forma en la cual el protestantismo ha crecido tanto, así como la influencia que tiene en la actualidad. También se ha explorado sobre las relaciones de género y su recepción por grupos étnicos concretos.

Una de las hipótesis más frecuentes es que el crecimiento protestante se debe a las ideas posmodernistas, a partir de finales de los ochenta y principios de los noventa, que promueven la crítica y el replanteamiento de estructuras e instituciones de larga duración, como la Iglesia Católica y la religión, en general. No obstante, lejos de llegarse a una secularización, como algunos teóricos pensaron que iba a suceder, se ha dado una expansión del islam, el surgimiento de creencias orientales adaptadas por Occidente (llamadas *New Age*) y el

---

<sup>41</sup> Eric Hobsbawm, «Primer Mundo y Tercer Mundo después de la Guerra Fría». *Revista de la CEPAL* 67 (1999); José Antonio Ocampo y Juan Martín, ed. *Globalización y Desarrollo. Una reflexión desde América Latina y el Caribe* (Bogotá: Alfaomega Colombiana S. A., 2003).

<sup>42</sup> Emilio Klein y Víctor Tokman, «La estratificación social bajo tensión en la era de la globalización», *Revista de la CEPAL* 72 (2000).



crecimiento del protestantismo. Esto también ha sido propiciado por la globalización que ha difundido el conocimiento y contacto de distintas religiones, formándose un mercado religioso amplio y variado<sup>43</sup>.

Deiros plantea una hipótesis diferente, pues considera que la mayor participación de las personas en las comunidades eclesiales de base, la autocrítica y el retorno a la Biblia de parte de feligreses católicos, chocó con una iglesia que se mantuvo rígida y ritualista, lo que dio cabida a buscar la alternativa del protestantismo, así como el movimiento carismático católico, inicialmente llamado pentecostalismo católico. Considera que a partir de 1960 sí se ha dado una secularización que el protestantismo ve de manera negativa como una crisis de la fe. Esto lo ha llevado a aliarse más con la derecha conservadora debido a su teología “antimundo”, es decir, ve lo mundano como negativo y solo lo espiritual como bueno y agradable a Dios<sup>44</sup>.

Una de la hipótesis con mayor consenso sobre el crecimiento del protestantismo en Centroamérica es la de Heinrich Schäfer. Detalla que el protestantismo creció en mayor medida entre las décadas de 1970 y 1980, estando directamente relacionado con el cambio social producido por el conflicto centroamericano y la crisis económica. La pobreza y desigualdad social que provocó fue mayor que otros países latinoamericanos, lo que conllevó a que las corrientes protestantes crecieran al ser los que ofrecían bienes de salvación más acordes con los cambios sociales, especialmente los de la corriente pentecostal<sup>45</sup>. Estos

---

<sup>43</sup> Ignacio R. Mena Cabezas. «Génesis, estructura y contextos del pentecostalismo en la sociedad global», *Sí Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos* 9 (2011); José Pacheco. «La posmodernidad y su efecto en las iglesias evangélicas latinoamericanas», *Teología y cultura* 4, n.º 7 (2007); Guillermo Carlos Recanati, «La Iglesia Católica frente a la “modernidad” y al “movimiento pentecostal” en la historia reciente de América Latina» (congreso, XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009); María Luisa Pastor Gómez, «Posmodernismo y auge de la iglesia evangelista en Centroamérica». *Boletín I.E.E.E.* n.º 3 (2016)

<sup>44</sup> Pablo Alberto Deiros, «Historia del Cristianismo en América Latina» (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992)

<sup>45</sup> Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1992).

hechos pueden explicar la razón de por qué Centroamérica posee más población protestante que el resto de América Latina.

Una característica de algunas iglesias protestantes durante e, incluso, después de la Guerra Fría es el anticomunismo. Algunos autores plantean que puede ser una respuesta a la Teología de la Liberación y las agrupaciones de izquierda, especialmente las de tipo neopentecostal que profesan la Teología de la Liberación<sup>46</sup>. Sobre esto, Schäfer considera que las iglesias pentecostales tuvieron un papel fundamental en los conflictos armados, pues promovían que sus fieles no participaran al considerarlo mundano y, por ende, se mantuviera el *status quo* y se alejaran de este; mientras que los neopentecostales se mostraban directamente en contra de las insurrecciones pues afectaba su posición económica, ya que los fieles de esta corriente pertenecen a la clase alta y media alta. Esta posición es compartida por Martínez<sup>47</sup>; sin embargo, la diferencia entre ambos autores radica en que Schäfer no cree que el gobierno estadounidense haya financiado directamente a estas iglesias con fines políticos, pues no existen pruebas directas al respecto.

En otras investigaciones se ha comprobado que muchas iglesias y pastores protestantes apoyaron directamente las comunidades eclesiales de base católicas y las agrupaciones de izquierda durante los conflictos centroamericanos. Por ejemplo, Kruijt encuentra informantes nicaragüenses que afirmaban que había una relación ecuménica entre grupos católicos y protestantes que colaboraron con la guerrilla sin que el gobierno estadounidense se diera cuenta, pues este creía que solamente eran apoyados por católicos que profesaban la Teología de la Liberación<sup>48</sup>. Incluso, Schäfer rescata una entrevista a un pastor pentecostal que fue torturado por el gobierno neopentecostal de Ríos Montt, por ser sospechoso de profesar la Teología de la Liberación. Sus captores al final lo liberan afirmando que lo capturaron por

---

<sup>46</sup> André Dione Fonseca y Diogo da Silva Roiz, «Religión e imperialismo: representaciones del marxismo en la revista Lições Bíblicas de la Iglesia Asamblea de Dios de Brasil (1980-1990)», *Territórios e Fronteiras 1* (2008)

Virginia Garrard-Burnett, «Neo-pentecostalism and prosperity theology in Latin America: A religion for late capitalist society», *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies 1-2* (2012).

<sup>47</sup> Abelino Martínez, «Las Sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación» (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989).

<sup>48</sup> Dirk Kruijt, *Guerrillas: guerra y paz en Centroamérica...*

error y le piden disculpas comentándole que estaban investigando a algunas iglesias protestantes de apoyar al comunismo “que es el mismo diablo”<sup>49</sup>. Por lo tanto, hace falta realizar investigaciones al respecto que encuentren más informantes que formaron parte de esta dinámica en Centroamérica para así establecer la diferencia en torno a la visión del comunismo y Teología de la Liberación entre tradiciones protestantes, ya que parece que las que más se posicionaban en contra eran los neopentecostales, mientras que en las demás se encontraban opiniones divididas.

Jean Pierre Bastian ha realizado numerosas investigaciones sobre el protestantismo en América Latina y la transformación de los protestantismos históricos a la popularización del pentecostalismo. Bastian considera que es importante analizar la evolución histórica que ha experimentado el protestantismo en la región, el cual considera que es un fenómeno social relacionado con contexto político, económico y cultural. El protestantismo histórico y evangelical fue aceptado inicialmente en las sociedades latinoamericanas como parte de las políticas liberales a finales del siglo XIX, pero su auge se experimenta hasta la década de 1960, gracias al pentecostalismo. El autor propone que el pentecostalismo ha sufrido una latinoamericanización, es decir, que se ha hibridado con la cultura popular de la región<sup>50</sup>.

Cantón Delgado también ha analizado el protestantismo desde perspectivas multicausales. En Guatemala, ha encontrado que el ingreso y aceptación de misiones protestantes fue sumamente temprano y acorde con la política liberal que dominaba este país a finales del siglo XIX; también como parte de un apoyo financiero y humano de parte de Estados Unidos. Si bien esto influyó en su posterior crecimiento a mediados del siglo XX, la autora considera que se debe, más bien, a cambios en su campo religioso, que se encuentran relacionados con problemas sociales como la pobreza, violencia y la globalización<sup>51</sup>. A partir de estas modificaciones y el crecimiento del protestantismo, ha habido grupos de diversas

---

<sup>49</sup> Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central...*

<sup>50</sup> Jean Pierre Bastian, «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación» *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 16: (2006).

<sup>51</sup> Manuela Cantón Delgado, «Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala de las primeras misiones a la nacionalización». *Anuario de Estudios Americanos* 52, n.º 1: (1995); Manuela Cantón Delgado, «Religiones Globales, Estrategias Locales: Usos políticos de las conversiones en Guatemala». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 10, n.º 19: (2004).

denominaciones que se han involucrado políticamente, como fue el caso del dictador neopentecostal Ríos Montt. Cantón Delgado, asimismo, encontró que utilizan un discurso político-religioso entre sus fieles que no propone cambios o renovación en el sistema propiamente, sino acciones individuales, como oración y fe, para que Dios tome el control de las situaciones terrenales<sup>52</sup>.

Por su parte, Míguez propone que el pentecostalismo creció en Argentina durante la década de 1980 como una estrategia de sobrevivencia, debido al descenso social y el rompimiento de la cultura del trabajo ocurrido durante la década perdida debido al consuelo que este otorga a nivel emocional y material mediante la caridad social de las iglesias. Este autor se basa en hipótesis previas similares realizadas por d'Épinay, Roberts y Mariz en países como Brasil, Chile y Guatemala, que analizaban este fenómeno religioso a través de explicaciones económicas sin tomar consideración a los agentes protestantes y los relacionaban directamente con los sectores más bajos de la sociedad<sup>53</sup>.

En investigaciones posteriores, Mansilla analiza el pentecostalismo chileno desde un punto de vista cultural e interroga directamente a estos sujetos. Encuentra que en la conversión interviene también la capacidad de decisión de los sujetos, pues los bienes religiosos ofrecidos por el pentecostalismo son mucho más atractivos que los del catolicismo en aspectos como acceso directo a lo sagrado sin mediaciones, las prácticas y música durante los cultos y su capacidad para proporcionar esperanza que permite soportar condiciones de vida deplorables con la promesa de ser recompensado en el cielo. A su vez, encuentra que la conversión al protestantismo era realmente una decisión difícil debido a la discriminación religiosa y aporofóbica, pues la población católica los asociaba con la pobreza e ignorancia, aunque no necesariamente fuera así<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Manuela Cantón Delgado, «Lo sagrado y lo político entre los pentecostales guatemaltecos. Vivencia y significación». *Gazeta de Antropología* 9: (1992); Manuela Cantón Delgado, «Religiones Globales, Estrategias Locales: Usos políticos de las conversiones en Guatemala»...

<sup>53</sup> Daniel P. Míguez, «La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la “década perdida”», *Intersecciones en Antropología*, n.º 2 (2001).

<sup>54</sup> Miguel Mansilla, «Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX». *Revista Cultura y Religión* 1, n.º 2 (2007).

Más adelante, desde 1990, los pentecostales han elevado su estatus socioeconómico y educativo y son una fuerza social con ambiciones políticas propias, con fieles a los que se les inculca que deben realizar un voto responsable y con compromiso social<sup>55</sup>; mientras que el neopentecostalismo atrae a estratos sociales altos y medios, y realiza “cultos electrónicos” con entretenimiento teatralizante y basado en las emociones, a lo que Mansilla denomina secularización interna<sup>56</sup>. Schäfer también ha encontrado que la clase alta en Guatemala tiende a adoptar el neopentecostalismo pero también lo han hecho algunas comunidades de clase baja, por lo cual hace falta desarrollar más hipótesis al respecto.

Los estudios que se han realizado sobre la influencia política del protestantismo se han enfocado en partidos políticos de esta línea, el discurso conservador para atraer votantes y la influencia de organizaciones protestantes con agrupaciones políticas, especialmente de las megaiglesias. Aunque en la presente investigación no se analizará propiamente este tema, es importante considerar este contexto, ya que en los últimos decenios se ha incrementado el poder de estos grupos protestantes en términos políticos<sup>57</sup>.

Las megaiglesias tienen impacto en la política porque estas congregaciones influyen en una gran cantidad de personas. Tienen una cantidad alta de fieles que asisten a los oficios religiosos, por lo que obtienen más recursos económicos, difusión a través de medios de comunicación masiva, uso de tecnología más sofisticada para hacer más atractivos los cultos y crecimiento. Esto hace que sus pastores y líderes se puedan convertir en figuras políticas importantes o difundir un mensaje amplio de convencimiento o apoyo a ciertos partidos políticos. Sobre el papel que han tenido otras instituciones protestantes en la difusión de

---

<sup>55</sup> Miguel Mansilla, «La canutofobia en Chile. Los factores socioculturales de la discriminación evangélica». *Gazeta de Antropología* 23, n.º 11 (2007); Miguel Mansilla, «La angustia en el pentecostalismo criollo chileno». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 12 (2007).

<sup>56</sup> Miguel Mansilla, «Pentecostalismo y Ciencias Sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968- 2008)». *Revista Cultura y Religión* 3, n.º 2 (2009).

<sup>57</sup> José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger, *Evangélicos y poder en América Latina*. (Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018); Victoria Patterson, «The rise of pentecostalism in Latin America: A study of conversion, politics, and the dark secrets within contemporary Bolivia» (tesis para optar por un “honour degree” en Estudios Religiosos en University of Calgary, 2007).

ideas e influencia, como instituciones teológicas, agencias misioneras, editoriales, radioemisoras, por mencionar unos ejemplos, se han efectuado pocos estudios académicos.

La visibilidad política de los “evangélicos”, según Llorente y Cuenca, ha crecido conforme al crecimiento de estos en cantidad de fieles, es por esta razón que considera que en Guatemala se ha dado una de las mayores influencias políticas. Tal es el caso de Efraín Ríos Montt, en 1982, cuando llegó al poder a través de un golpe de Estado, en 1991, al ganar las elecciones Jorge Serrano Elías y en postulación presidencial del candidato Harold Caballeros en 2011<sup>58</sup>.

Además de estas investigaciones, se han elaborado algunas que demuestran que las comunidades indígenas no han estado exentas de experimentar la conversión hacia alguna denominación protestante, esto debido al gran interés misionero de evangelizar a esta población. Ya sea que se convirtieron de una religión autóctona o de la católica romana, este cambio religioso impacta en sus vidas a nivel social, mental, político y hacia sus costumbres, pues implica cambiar en gran parte su modo de vida y sus tradiciones ancestrales. A cambio, los indígenas conforman una red de apoyo en su congregación y forjan una nueva identidad que los enfrenta al mundo y economía moderna<sup>59</sup>.

Se han realizado gran cantidad de estudios desde la perspectiva de género en este tema posiblemente porque la mujer en el protestantismo tiene un papel más relevante y visible que en el catolicismo, donde las mujeres no tienen acceso a dirigir los oficios religiosos, ni ser

---

<sup>58</sup> Llorente y Cuenca, *Cambio religioso en América Latina, presente, pasado y porvenir* (informe de investigación, 2014).

<sup>59</sup> Jean Pierre Bastian y Bernardo Guerrero J., colaboradores, «De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina» (Chile: Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat, 2005); Susana Andrade, «El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador», *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 22 (2005); Mariana Espinosa, «Indígenas y misioneros: génesis y representaciones de una misión evangélica en el ingenio La Esperanza», *Revista Brasileira de Historia das Religioes* 8, n.º 22 (2015); Jaime Uribe Cortez, «La conformación de organizaciones indígenas y liderazgos evangélicos en San Cristóbal de Las Casas», (tesis doctoral, El Colegio de la Frontera Sur, 2014); Julián Guamán. *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. (Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, 2006); Rickard Lalander. «La interseccionalidad en la política identitaria de los Indígenas Evangélicos Ecuatorianos». *Ecuador Debate* 90 (2013).

parte del clero, mientras que el protestantismo puede asumir distintos roles de liderazgo y dirigir directamente una congregación. En estas investigaciones se pueden distinguir dos posturas: una que afirma que se da una reproducción cultural que fomenta la división de género tradicional y la sumisión de la mujer, y otra que considera que el protestantismo es una resistencia cultural debido a la importancia y liderazgo que asume la mujer. Estas dos posturas difieren según la iglesia que se esté estudiando, la dimensión que se analiza, la organización institucional y las interpretaciones bíblicas que realizan<sup>60</sup>.

Quienes asumen la primera posición interpretativa toman en consideración que las mujeres lideran congregaciones pequeñas pero conforme las congregaciones aumentan en tamaño y renombre, se relegan las mujeres y las dirigen hombres. Asimismo, depende de las interpretaciones bíblicas, pues algunas afirman que el hombre es la cabeza del hogar y la mujer debe obedecerlo y respetarlo, pero existen también otras interpretaciones en las cuales más bien se reivindica igualdad de género o, inclusive, se pone a la mujer en una posición superior, aunque esto no implica necesariamente que en la realidad de las relaciones cotidianas se modifiquen los roles tradicionales de género.

Con respecto a estudios estadísticos en América Latina, los más relevantes son los del *Pew Research Center* y el *Latinobarómetro*, ambos del 2014. Estos muestran el crecimiento que ha tenido el protestantismo, el porcentaje de población que representa y países de América Latina en los que se concentra. Igualmente, se muestran algunas características sociodemográficas de los protestantes, como mayor concentración de fieles en mujeres, personas jóvenes, menor escolaridad, entre otras. Con respecto a las características religiosas y morales, la mayoría de los protestantes lo son por conversión, son mucho más practicantes

---

<sup>60</sup> Miguel Ángel Mansilla Agüero y Luis Orellana, «Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001)». *Mem. Soc.* 18, n.º 36 (2014); Rocío Soler; Ana Laura Azparren *et al.* «Mujeres, religión y política: organizaciones y activismo político de mujeres evangélicas en la Argentina contemporánea», (conferencia. VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2011); Joaquín Algranti, «Tres posiciones de la mujer cristiana estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo», *Ciencias sociales y religión* 9, n.º 9 (2007); Miguel Ángel Mansilla, «Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la iglesia evangélica pentecostal de Chile (1927-1950)», *Última década* 20, n.º 37 (2012).

que los católicos, divulgan más su fe, dicen haber visto más milagros, tienen mayor compromiso religioso; se oponen más al matrimonio entre personas del mismo sexo, aborto, relaciones sexuales extramatrimoniales y a beber alcohol<sup>61</sup>. Con esta información se puede comparar los datos de las fuentes primarias, específicamente de las encuestas del Proyecto de Opinión Pública para América Latina (LAPOP), para encontrar similitudes y diferencias internas en Centroamérica, así como con América Latina y su evolución en el transcurso de los años.

### ***1.3.3. Investigaciones sobre el Protestantismo en Costa Rica***

En el caso de Costa Rica, el protestantismo ha sido poco estudiado, especialmente desde el ámbito académico, en comparación con la producción en el resto de países de Centroamérica y de otros latinoamericanos, como Brasil, Argentina, Chile y México. A nivel nacional se comenzó a estudiar por parte de investigadores protestantes que deseaban reconstruir la historia de sus iglesias en el país, los cuales siguen vigentes a través de la producción desde sus universidades e instituciones, como el Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF) y PROLADES. Por su parte, las primeras incursiones académicas que estudian el campo religioso en Costa Rica se pueden rastrear desde la década de 1970 en inglés, publicadas en revistas estadounidenses, y a partir de la década de 1980 en español.

Es a partir de 2015, aproximadamente, que se incrementan los estudios sobre el protestantismo con énfasis en el pentecostalismo de una forma más compleja, explicando este fenómeno religioso desde distintas aristas que van desde aceptación en la población, sus efectos, funcionamiento de la iglesias, sus discursos, la diversidad, su expansión y mayoritariamente sobre su involucramiento político y su oposición moral antes los derechos de las mujeres y población sexualmente diversa. Estos estudios se desarrollan especialmente desde las escuelas de Sociología de las universidades públicas del país, de la Escuela Ecuuménica y Ciencias de la Religión, e instituciones relacionadas con esta, como el Observatorio de lo Religioso y su revista académica SIWO, así como de investigadoras del

---

<sup>61</sup> Pew Research Center, «Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica»...; Corporación Latinobarómetro, «Las religiones en tiempos del Papa Francisco», (informe de investigación, 2014).



Centro de Investigación en Estudios de la Mujer. Por ende, se puede apreciar que hay un faltante de estudios sobre el tema a nivel historiográfico.

La primera obra sobre el protestantismo en Costa Rica fue realizada por Wilton Nelson, quien fue pastor y rector del Seminario Bíblico Latinoamericano y de los primeros integrantes del Comité de Acción Evangélica, que posteriormente se conformó en la Alianza Evangélica Costarricense (FAEC). Originalmente, su investigación fue su tesis doctoral en teología en 1958, la cual posteriormente fue publicada como libro en inglés en 1963 y hasta 1983 se publicó en español por el IINDEF, con contenidos adicionales actualizados<sup>62</sup>.

Esta obra ha sido sumamente consultada en investigaciones académicas hasta la actualidad, ya que Nelson intenta hacer una historia total del protestantismo y es un trabajo bien logrado, pues consulta fuentes primarias como periódicos, revistas, cartas y documentos relacionados con la fundación de la primera Iglesia Anglicana en el país. Su principal aporte es describir la creación las primeras iglesias y misiones, y mencionar algunos de sus principales miembros fundadores. Se enfoca principalmente en la Misión Centroamericana y la Misión Latinoamericana, de esta última describe, además, las campañas evangelísticas que realizó, su tensión con la Iglesia Católica e instituciones que colaboraron en el proceso de conversión de la población. Es un gran insumo para comprender el desarrollo de los agentes religiosos protestantes en su creación de iglesias e instituciones.

El estudio de Nelson y los estudios académicos posteriores se han apoyado, principalmente, en estudios estadísticos que estimaron la población protestante en el país según la membresía de las asociaciones de iglesias más numerosas, como el IINDEF, PROLADES (PROCADES en sus inicios) y el antiguo *Missiological Institute Of The Americas* (IMDELA). Las tres organizaciones generaron estos datos estadísticos desde la década de 1970, aproximadamente, con la colaboración directa de las asociaciones de iglesias. Estos datos consistían en datos de población protestante estimada a nivel nacional, provincial y la cantidad aproximada de congregaciones.

---

<sup>62</sup> Wilton Nelson, *Historia del Protestantismo en Costa Rica* (San José: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo, 1983).

Otros investigadores del IINDEF que han aportado datos estadísticos sobre la población costarricense son Juan Kessler y Jorge Gómez, al encargar encuestas a la compañía CID-Gallup en 1989 y 1991, así como una encuesta interna en congregaciones protestantes en 1994 y publicar parte de sus resultados<sup>63</sup>. El objetivo principal de estas encuestas era estimar la población protestante, su composición a nivel de corriente y denominación, si los que se identificaban como protestantes lo eran producto de conversión o crianza y, especialmente, determinar si hubo deserción para rastrear las posibles causas de esta. Esto último con el fin de dar consejos a las iglesias sobre los métodos más efectivos de conversión y preservación de sus fieles, así como de las responsabilidades y los compromisos que debían tener los pastores y líderes.

Las primeras investigaciones académicas encontradas sobre el protestantismo en Costa Rica son en la década de 1970, en inglés y publicadas por revistas estadounidenses. Estas abarcan temas como las relaciones entre las iglesias protestantes y católica en el país, así como la distribución geográfica de sus denominaciones a nivel nacional. No obstante, son unas primeras incursiones que se basan y resumen la investigación de Wilton Nelson y datos estadísticos de instituciones protestantes anteriormente mencionadas como el IINDEF y PROLADES<sup>64</sup>.

Es hasta 1985 que aparece la primera investigación que brinda aportes para comprender el funcionamiento del protestantismo en Costa Rica y que plantea posibles causas de su crecimiento, fue escrita Roberto Craig y publicada por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), que también ha publicado otras obras del tema en Centroamérica, como la de Schafer y Martínez, comentada en el apartado anterior. Craig realiza un pequeño recuento histórico del protestantismo en Costa Rica y su crecimiento a partir de la década de 1960, que se lo atribuye en gran medida a la difusión de programas de televisión, radio, boletines, periódicos y seminarios. Inclusive, se basa en encuestas en Centroamérica que

---

<sup>63</sup> Jorge Gómez, *Crecimiento y deserción en la iglesia evangélica costarricense* (San José: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo, 1996).

<sup>64</sup> Richard L. Millett, «Protestant-Catholic Relations in Costa Rica». *Journal of Church and State* 12, n.º 1 (1970): 41-57; Jane E. Ratcliffe, «Distribution Of Protestant Denominations In Costa Rica». *Publication Series (Conference of Latin Americanist Geographers)* 6, *International Aspects of Development in Latin America: Geographic Aspects* (1977): 75-84.

permiten ver la influencia creciente de telepredicadores estadounidenses en el público por encima de los pastores de las iglesias locales<sup>65</sup>.

Los sociólogos Jaime Valverde y Jorge Alberto Rojas, desde el DEI y la Escuela de Sociología de la Universidad de Costa Rica (UCR) respectivamente, son los primeros en estudiar pentecostalismo. Ambos se apoyan en datos estadísticos, estudios de caso en iglesias y en comunidades, Valverde se enfoca en Hatillo y Guápiles, así como de movimientos sociales, como el de la “gran huelga” de 1982, y el movimiento contra el alza en las tarifas de luz; mientras que Rojas, en las iglesias de la zona atlántica. Estos sociólogos atribuyen su crecimiento al consuelo que este otorga a las personas que están pasando por problemas económicos y de exclusión social, de forma similar a la hipótesis de la estrategia de sobrevivencia planteada por otros autores latinoamericanos. Por lo tanto, dan importancia al análisis del contexto socioeconómico para entender este fenómeno y se basan en la teoría marxista, ya que son las clases subalternas las que, a su criterio, son más propensas a convertirse al pentecostalismo<sup>66</sup>.

La pugna entre católicos y protestantes es también un tema de interés para distintos investigadores en el país. Werz, por ejemplo, en su artículo publicado en 1999, considera que la Iglesia Católica en Costa Rica, y a nivel general de América Latina, no le prestó interés al avance protestante hasta 1980, cuando se publican estudios sobre las "sectas" de parte del Consejo Episcopal Latinoamericano ante el crecimiento considerable que experimentó el protestantismo<sup>67</sup>. Sin embargo, Werz no tomó en consideración la prensa católica costarricense, donde se ilustraron muchos conflictos y preocupación de parte del clero católico. Urbina Gaitán concluye que en su periodo de estudio (1926-1929) en *El Mensajero*

---

<sup>65</sup> Roberto Craig. «El papel del protestantismo», en *Protestantismo y liberalismo en América Latina* ed. por José Míguez Bonino (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1985).

<sup>66</sup> Jorge Alberto Rojas Rojas. «La vigencia del mensaje pentecostal en la Zona Atlántica costarricense» (tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Costa Rica, 1989); Jaime Valverde, «Las sectas en Costa Rica: Pentecostalismo y conflicto social» (Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1990).

<sup>67</sup> Nikolaus Werz, «La reacción católica a la competencia religiosa de los pentecostalismos. El caso de Costa Rica». *Ibero-amerikanisches Archiv* 1/2 (1999).

*del clero*, se publicaron constantemente artículos en contra el protestantismo y su posible avance en el país<sup>68</sup>.

Inclusive Nelson, en su libro, saca a relucir los ataques por parte del clero católico en la prensa, llegando a dar frutos pues cada vez se volvía más difícil conseguir locales para realizar campañas evangelistas por presiones sociales e intolerancia religiosa<sup>69</sup>. Saravia, por su parte, también logró demostrar en su tesis la existencia de una preocupación ante el avance protestante en la década de 1940, que se refleja también en el periódico *El Mensajero del Clero*, donde miembros importantes de la iglesia, como Monseñor Víctor Sanabria, se alarmaban por la presencia protestante en el país. Lo anterior llevó a que este presionara a la Comisión Redactora de la Constitución para que el catolicismo se mantuviera como la religión oficial, mientras que los protestantes pedían que no fuera confesional o, al menos, garantizara la libertad de culto. De la agrupación protestante que querían asegurar la libertad de culto surgió la actual Federación Alianza Evangélica Costarricense<sup>70</sup>.

En los primeros años de la década del 2000 se produjeron tesis de temas muy variados, como Montero, quien recopiló las leyes, decretos y reglamentos que debían seguir las religiones no católicas en Costa Rica en 2004, documento que es muy útil para conocer el marco jurídico que debían seguir las iglesias protestantes y su diferencia con el reconocimiento oficial que sí tenía la católica<sup>71</sup>. Por su parte, Carrillo García analizó a través de observación participante y entrevistas, la comunicación, dinámica, prácticas y discursos durante los cultos en iglesias pentecostales en San José en 2004; por lo tanto, su estudio se basa en la dinámica de los cultos, no en explicar su crecimiento o aceptación en las personas, pero considera que estos mensajes y el pentecostalismo, como fenómeno religioso y cultural, forman parte de la globalización, así como de algunas de sus manifestaciones, como la masificación y

---

<sup>68</sup> Chester Urbina Gaitán, «“El Mensajero”, catolicismo e intolerancia religiosa en Costa Rica (1926-1929)», *Reflexiones* 92, n.º 1 (2013).

<sup>69</sup> Wilton Nelson, *Historia del Protestantismo en Costa Rica...*

<sup>70</sup> Roberto Saravia Cruz, «Presencia de las iglesias evangélicas en la sociedad costarricense: Respuesta de los evangélicos a la Constituyente de 1949», (San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2001).

<sup>71</sup> Marta María Montero Jiménez, «Control jurídico de las sectas en Costa Rica», (tesis de licenciatura en Derecho, Universidad de Costa Rica, 1993).

homogenización que ha generado<sup>72</sup>. Finalmente Urrutia, en 2008, analiza desde la sociología el surgimiento de la Iglesia Anglicana en el país<sup>73</sup>.

A partir de 2015 se da un nuevo impulso a la investigación en torno al protestantismo, especialmente el pentecostalismo, de manera diversa. En ese año, Calderón y Pineda retoman enfoques como los de Valverde y Rojas, analizando el pentecostalismo en sus tesis de sociología desde la teoría del *habitus* y campo religioso de Bourdieu. Calderón realizó un estudio de género y vida cotidiana en mujeres pentecostales, mientras que Pineda toma como estudio de caso la comunidad de La Uruca. Llegan a conclusiones similares acerca de la conversión, pues las mujeres entrevistadas se convierten buscando seguridad en la red de apoyo y refugio emocional que les ofrecen en las congregaciones, pues les dan sentido a sus vidas y resolución a problemas diarios a través de la religión. Pineda considera que la congregación pentecostal provee protección e identidad y en sectores como La Carpio, proporcionan un alivio a las necesidades de subsistencia. Para los nicaragüenses de la comunidad, estas iglesias brindan una nueva identidad y redes de apoyo, similar a las mujeres que analiza Calderón<sup>74</sup>.

Más recientemente, en 2020, Orellana, que ha estudiado ampliamente el pentecostalismo en América Latina y especialmente en Chile, elaboró un ensayo construido principalmente a partir de fuentes secundarias, considera que el crecimiento pentecostal en la década de 1970 se dio por el consumo de masas producto de la globalización que permitió la transmisión asimilación cultural estadounidense, incluidos los valores religiosos y políticos, lo que propició el consumo de programas de telepredicadores norteamericanos. El modelo neoliberal y la crisis económica producida en el decenio de 1980 fue lo que dio terreno a su expansión hasta la actualidad. Orellana consultó, además, reseñas históricas de la operación

---

<sup>72</sup> Elizabeth Carrillo García, «Caracterización de los procesos comunicacionales en dos congregaciones pentecostales de San José» (tesis para optar por el posgrado de Maestría en Comunicación, Universidad de Costa Rica, 2004).

<sup>73</sup> Jorge Urrutia Castro *et al.*, «La Iglesia Anglicana en Costa Rica. Perspectivas históricas» (tesis de licenciatura en Teología, Universidad Nacional de Costa Rica, 2008).

<sup>74</sup> Ariel Calderón González, «Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: análisis de la vida cotidiana en las mujeres que se han convertido al pentecostalismo»...; Andrey Pineda Sancho, «Producción, oferta, demanda y consumo de bienes simbólicos de salvación en el seno de las iglesias pentecostales costarricenses de hoy (2013-2014): el caso del distrito Uruca»...

de Asambleas de Dios en Costa Rica, que permiten un acercamiento a su organización y los métodos de conversión que estas utilizaban<sup>75</sup>.

Asimismo, se desarrollan artículos académicos, libros e informes sobre la diversidad religiosa que presenta el país en la actualidad, realizados por investigadores de la Escuela de Ecuménica y Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional. Tal es el caso de la socióloga Fuentes Belgrave, quien ha realizado investigaciones sobre la diversidad religiosa<sup>76</sup> y el involucramiento político que han tenido grupos pentecostales recientemente<sup>77</sup>. Este último también ha sido tema de interés de las investigadoras Sagot y Arguedas, lo cual sigue la tendencia latinoamericana de estudiar la influencia e involucramiento político pentecostal, así como algunas de sus actitudes conservadoras. Llegan a conclusiones sobre que el neointegrismo católico se ha aliado con el conservadurismo protestante para oponerse activamente y en conjunto a los derechos de las mujeres y las personas sexualmente diversas bajo el discurso de una supuesta “ideología de género”<sup>78</sup>.

Recientemente, en 2022, la historiadora Mónica Ulloa analizó la participación de los pentecostales y neopentecostales en la política costarricense de 1980 al 2018, enfocada principalmente en su participación partidaria, su transición hacia el espacio público y la movilización política. Esta investigación contribuye significativamente en la comprensión

---

<sup>75</sup> Luis Orellana, «El movimiento pentecostal en Costa Rica 1930-1980», en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, dirigido por Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosquera (Santiago: RIL editores y Universidad Arturo Prat, 2020), 267.

<sup>76</sup> Laura Fuentes Belgrave, «La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica»...

<sup>77</sup> Laura Fuentes Belgrave, «El cristianismo en la matriz política del Estado: Laicidad y autonomía reproductiva en Costa Rica y Nicaragua», *Anuario de Estudios Centroamericanos* 40 (2014): 11-36; Laura Fuentes Belgrave, «Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?», *Rupturas* 9, n.º 1 (2019).

<sup>78</sup> Gabriela Arguedas Ramírez, «Poder obstétrico, aborto terapéutico, derechos humanos y femicidio de Estado: una reflexión situada en América Latina» en *Violencia obstétrica en América Latina conceptualización, experiencias, medición y estrategias*, comp. Patrizia Quattrocchi y Natalia Magnone (EDUNLa, 2020); Gabriela Arguedas Ramírez, *Políticas antigénero en América Latina: Costa Rica - Ideología de género: la herramienta retórica del conservadurismo religioso en la contienda política y cultural. Una descripción del caso costarricense*. (Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), 2020); Monserrat Sagot Rodríguez, «Los retos del feminismo en la era del "facismo social" y del neointegrismo religioso en Centroamérica», en *Mundos de mulheres no Brasil*, ed. por Ana María Veiga, Claudia Regina Nighig *et al.* (Curitiba: Editora CRV, 2019).

del auge de estas agrupaciones políticas y a comprender las razones históricas de su crecimiento electoral. Especialmente el presentado en las elecciones de 2018, en las que Fabricio Alvarado tuvo la oportunidad cercana de convertirse en presidente de la República mediante el Partido Restauración Nacional. Estos comicios estuvieron marcados por el uso político de la religión y acaparados por la discusión en torno al matrimonio entre parejas del mismo sexo.<sup>79</sup>

Este desarrollo investigativo ha llevado a que el Observatorio Religioso encabezara, en 2018, la “Primera encuesta de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas”, publicada al año siguiente. Contó también con el apoyo del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO), Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE) y el Centro Dominicano de Investigación (CDI). Otros centros de investigación que realizan encuestas de opinión, como el Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP) de la UCR, se han interesado en consultar por la religión de los entrevistados, por lo cual ya se cuenta con más datos sobre el porcentaje de personas que profesan alguna religión en específico en los últimos años.

Como se puede apreciar en estas investigaciones, el foco de atención ha sido el pentecostalismo, lo cual es comprensible puesto que la mayoría de protestantes en Costa Rica corresponden a esta rama. Sin embargo, se investiga muy poco de otras congregaciones importantes, como bautistas, adventistas e, inclusive, neopentecostales, que también representan un número importante de fieles. Además, estas investigaciones corresponden a los campos de la sociología, teología y el derecho en su mayoría; en el caso de Costa Rica, no se ha abordado el tema desde la historiografía propiamente.

#### **1.4. Marco Teórico y Conceptual**

La presente investigación se ubica desde varias corrientes historiográficas, principalmente desde la Historia Cultural y la Historia Social. Esto se debe a que el objeto de estudio es la difusión y crecimiento protestante, el primero tiene que ver con su divulgación, mensaje,

---

<sup>79</sup> Mónica Ulloa, «La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018». Tesis para aplicar el grado de *Magister Scientiae* en Historia Aplicada. Universidad Nacional en Costa Rica.

bienes religiosos ofrecidos y aceptación que ha tenido en el país, provocando su crecimiento entendido como el aumento de fieles y de iglesias. Los mecanismos causales que han generado este fenómeno son múltiples. El primero que se puede citar es la coordinación, estrategia y mensaje de organizaciones como asociaciones de iglesias, universidades, centros de preparación teológica, editoriales, televisoras, radioemisoras, entre otros, que se le denomina, en esta investigación, como plataforma institucional y mediática protestante. El segundo son algunos métodos de conversión aplicados por las agencias religiosas, como la organización de campañas evangelistas y creación de células. Y el tercero se asocia a la diferenciación social, que contribuyó a su incremento en el país, ya que hay ciertas capas sociales que se han convertido más a ciertas denominaciones protestantes que otras.

Por tanto, la investigación se circunscribe en la Historia Cultural, entendida desde la perspectiva de Burke, la cual podría definirse como la rama historiográfica que se preocupa por el simbolismo, la representación y su interpretación<sup>80</sup>. La religión en sí misma es una manifestación simbólica relevante en la sociedad que influye directamente en el esquema de pensamiento de las personas y se analizarán algunas de sus prácticas. También se circunscribe en la Historia Social, ya que la problemática que se aborda otorga énfasis a explicar el crecimiento del protestantismo con una especial relación con los cambios en la sociedad en varios aspectos que van desde lo económico, político y cultural, así como la relación entre el grupo social que conforman los protestantes, y su relación con otras clases o grupos sociales<sup>81</sup>.

Por esta razón, la representación social será entendida desde el análisis de Roger Chartier, quien se basa en definiciones clásicas de representación, donde “la representación demuestra una ausencia, lo cual supone una distinción neta entre lo que representa y lo que es representado; por otro lado, la representación es la exhibición de una presencia, la

---

<sup>80</sup> Peter Burke, «La historia cultural y sus vecinos», *Alteridades* 17, n.º 33 (2007); Peter Burke, «Fortalezas y debilidades de la historia cultural», *Magallánica, Revista de Historia Moderna* 1, Dossier 1 (2014); Anel Hernández Sotelo, «Reseña de "¿Qué es la historia cultural?" de Peter Burke» *Fronteras de la Historia* 15, n.º 2 (2010).

<sup>81</sup> Erick Hobsbawm, «De la historia social a la historia de la sociedad», *Historia Social*, n.º 10 “Dos Décadas de la Historia Social (1971)”; Jorge Uría, «La Historia Social hoy», *Historia Social*, n.º 60 (2008).



presentación pública de una cosa o de una persona”<sup>82</sup>. La representación puede ser una imagen material o mental que constituye indicios de una realidad que no es tal. Las representaciones se pueden construir desde diversos grupos sociales, incluso se puede llegar a utilizar como forma de dominación simbólica<sup>83</sup>.

Con respecto a la utilización de mecanismos causales, estos forman parte de la interpretación y explicación histórica que se apoya en la descripción, para luego poder realizar una explicación del ¿cómo? y ¿por qué? se han dado los hechos a través del establecimiento de tipologías o la causalidad. Es decir, los mecanismos explican las razones por las cuales se produce un determinado fenómeno a través de motivos y condiciones que generan una acción<sup>84</sup>, reconociendo que el protestantismo, como fenómeno religioso, es multicausal.

El enfoque comparativo es un eje transversal a lo largo de la investigación, ya que la comparación permite explicar e interpretar los fenómenos sociales e, incluso, ir más allá y controlar si los casos de estudio corresponden con una generalización o teoría. Para esta investigación se prefirió el enfoque de Sartori sobre el de Bloch y Detienne<sup>85</sup>, pues este autor propone que se pueden comparar entidades que poseen atributos en parte similares y en parte diferentes, puesto que no tendría sentido someter a este criterio entidades completamente iguales o, por el contrario, totalmente diferentes<sup>86</sup>. De este modo, será de utilidad para comparar la difusión y crecimiento entre diferentes regiones del país, corrientes protestantes, adeptos, periodos, así como tener en perspectiva el caso de Costa Rica con el del resto de Centroamérica. Por lo tanto, desde la perspectiva de Charles Tilly se utilizarían comparaciones de tipo individualizadoras y universales en otras ocasiones<sup>87</sup>.

---

<sup>82</sup> Roger Chartier, «El mundo como representación». *Historia Social*, n.º 10 (1991): 172

<sup>83</sup> *Ibidem*, 171 – 173.

<sup>84</sup> Peter Machamer, Lindley Darden y Carl F. Craver, «Thinking about Mechanisms». *Philosophy of Science* 67, n.º 1 (2000)

<sup>85</sup> Marc Bloch. «El método comparativo en Historia», en Ciro Cardoso, selec., *La Historia como ciencia* (San José: EDUCA, 1975); Marcel Detienne, *Comparar lo incomparable: Alegato en favor de una ciencia histórica comparada* (Barcelona: Ediciones Península, 2001). [2000]

<sup>86</sup> Gioaanni Sartori, «Comparación y Método Comparativo», en *La Comparación en las Ciencias Sociales*, comp. por Giovanni Sartori y Leonardo Morlino (Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1999) [1991], 30-31.

<sup>87</sup> Charles Tilly, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes* (Madrid: Alianza Editorial, 1991) [1984].

Estará presente también la perspectiva global y transnacional, puesto que el campo religioso no es un fenómeno local o nacional, sino que puede tener interconexiones globales puesto que las ideas y prácticas religiosas son transmitidas entre los grupos humanos, provocando que estén en constante circulación. Juergensmeyer considera que una religión global es aquella que presenta un proceso de interacción cultural, expansión, síntesis, préstamo y cambio<sup>88</sup>, lo cual es, precisamente, el proceso que ha presentado el protestantismo, y más específicamente, el pentecostalismo a nivel global desde la década de 1960 en América Latina.

En el proceso de globalización contemporánea, desde el fin de la Guerra Fría con la liberalización de los mercados y la expansión de la comunicación global<sup>89</sup>, ha cambiado inclusive la manera en la que se aprecia el espacio y el tiempo<sup>90</sup>. El protestantismo se ha visto aún más beneficiado de este fenómeno, provocando que instituciones e iglesias, que se comportan como entidades transnacionales, se interconecten con mayor facilidad para intercambiar métodos de conversión, modelos de iglerecimiento, organización, prácticas, nuevas ideas teológicas e, incluso, financiamiento. A su vez, sus ideas son más difundidas, provocando que la conversión pueda lograrse fuera de la intervención de comunidades religiosas mediante la comunicación global, como la radio, televisión, Internet y redes sociales<sup>91</sup>.

#### ***1.4.1. Teorías Sobre el Estudio de lo Religioso Desde las Ciencias Sociales***

La religión, según Durkheim, es un conjunto de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas de una iglesia, que es una comunidad moral a la que se le unen adeptos. Fromm lo define de forma similar, pues considera que es cualquier sistema de pensamiento y acción

---

<sup>88</sup> Kathleen M. Moore, «Religious Outsiderhood in a Globalizing World», en *Religion, Conflict, and Global Society: A Festschrift Celebrating Mark Juergensmeyer*, editado por Mona Kanwal Sheikh y Isak Svensson (Danish Institute for International Studies, 2021).

<sup>89</sup> Bernd Hausberger y Erika Pani, «Historia Global Presentación». *Historia Mexicana* 68, n.º 1 (2018): 177-196.

<sup>90</sup> Bruce Mazlish, «A Tour of Globalization». *Indiana Journal of Global Legal Studies* 7, n.º 1 (Symposium: Globalization at the Margins: Perspectives on Globalization from Developing States) (1999): 5-16

<sup>91</sup> Kathleen M. Moore, «Religious Outsiderhood in a Globalizing World»...

compartida por un grupo, que da al individuo una orientación y un objeto de devoción, estas contienen rituales y un conjunto de creencias<sup>92</sup>.

La teoría propuesta por Bourdieu de campo, capital y *habitus* para analizar distintos fenómenos sociales, permite aproximarse al estudio de la religión. El campo es una agrupación de agentes sociales según la acumulación de cierto tipo de capital, el cual es jerárquico y desigual internamente. La sociedad en general está compuesta por un conjunto de campos relativamente autónomos. Esta noción de capital es adaptada de la Marx, aplicada a aspectos sociales, y no solo a su noción economicista que se enfoca solamente en el capital económico. De esta forma, Bourdieu propone el capital cultural para referirse a la acumulación de aspectos informacionales asociado con la educación; el capital social, que es la adscripción a un grupo social específico, y el capital simbólico, que se relaciona con los aspectos socioculturales de ese orden, como es la religión en este caso; mientras que el *habitus* es la forma de actuar y el desarrollo de ideas o sentimientos de cada persona de acuerdo con su posición ocupada en la estructura social<sup>93</sup>.

El campo religioso es la estructura donde conviven dos tipos de sujetos que corresponde a los agentes religiosos que acumulan más capital de este tipo y los laicos, es decir, los fieles. Los agentes son los que conforman un cuerpo de especialistas religiosos que ofrecen y gestionan distintos bienes de salvación, conformando una especie de mercado en el cual hay competencia entre estos. En esta investigación corresponderían a la plataforma institucional y mediática protestante en general, así como pastores y otros miembros en la parte alta de la jerarquía eclesial. Según Bourdieu, los agentes poseen mayor capital religioso que mejora su posición dentro de este campo al otorgar prestigio, poder, autoridad y hasta riquezas, generando una división importante con respecto a los laicos<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Patricia Alejandra Fogelman. «La religión como objeto de análisis: sobre el concepto y tres vías de abordaje histórico». *Revista Brasileira de História das Religiões* 7, n.º 21 (2015).

<sup>93</sup> Pierre Bourdieu, «Génesis y estructura del campo religioso», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 27, n.º 108 (2006): 29-83; Armando Ulises Cerón-Martínez. «Habitus, campo y capital. Lecciones teóricas y metodológicas de un sociólogo bearnés» *Cinta Moebio* 66 (2019): 313 – 315; Suárez, Hugo José. «Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 27, n.º 108 (2006): 19-23.

<sup>94</sup> William Mauricio Beltrán, «La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa». *Revista Colombiana de Sociología* 33, n.º 2 (2010): 42 – 44.

La noción del autor de esta oposición y brecha entre sacerdotes o agentes y laicos no será aplicada en esta investigación, puesto que en el protestantismo, los laicos participan mucho más en la administración de bienes de salvación que en el catolicismo, con el establecimiento del “sacerdocio universal” y la libre interpretación bíblica<sup>95</sup>, aunque por supuesto, esto es un poco distinto en la práctica. Los pastores acumulan más capital social, religioso y hasta económico, según el caso, con respecto a los fieles, pero sí hay una interpretación libre y sacerdocio universal que se enmarca en ciertos estándares y según el canon bíblico protestante, por lo cual las barreras entre “sacerdotes y laicos” no son tan divisorias como en otras religiones. Asimismo, teorías más recientes como la del mercado religioso, como se explicará a continuación, le dan más importancia a la influencia y capacidad de agencia de los laicos o fieles.

La teoría del mercado religioso surge en la década de 1990, de autores como Warner, Iannaccone, Finke, Stak, entre otros. Ellos se basaron en la teoría del mercado económico, retomando ideas y conceptos que elaboraron los sociólogos de la religión Pierre Bourdieu y Peter Berger, en las década de 1960 y 1970. Surge principalmente porque las teorías sociológicas clásicas no logran explicar la existencia del pluralismo religioso como se empezaba a desarrollar en ese momento, en lugares como Estados Unidos, Europa y América Latina con la proliferación pentecostal<sup>96</sup>.

Dentro del campo religioso existe este mercado conformado por fieles y potenciales conversos, que corresponden a los consumidores, y una variedad de agentes religiosos que intentan satisfacer la demanda, funcionando como empresas. Esto se puede generar solamente en mercados que no son regulados por el Estado, es decir, aquellos que establecen una religión monopólica sin libertad de culto.

Posee una influencia considerable de la *rational choice* o teoría de la elección racional económica, puesto que considera que son los individuos quienes deciden, dentro de este

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, 46 - 47.

<sup>96</sup> Alejandro Frigerio, «Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión ¿Hacia un nuevo paradigma?». *Boletín de lecturas sociales y económicas* 7, n.º 34 (2000): 34; William Mauricio Beltrán, «La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa»...

mercado, la religión que se adapta más a sus necesidades<sup>97</sup>. Los laicos, en este caso, tienen mayor capacidad de agencia que lo propuesto por Bourdieu; no obstante, se debe considerar que la elección de las personas no es completamente libre o racional y está influida por su contexto social, económico, histórico y su capital religioso.

En este mercado, los agentes religiosos se ven obligados a considerar las expectativas y necesidades de los individuos para obtener una mayor membresía, incidiendo directamente en los bienes religiosos ofrecidos y en el pluralismo. Esto ha generado en América Latina, una estandarización del pentecostalismo, pues han sido tan exitosos sus bienes de salvación para atraer fieles, entre los que se encuentra la glosolalia, sanación divina y exorcismos, que estos han sido levemente adoptados por el protestantismo histórico, así como aspectos litúrgicos como la música y alabanzas en sus cultos<sup>98</sup>.

Los agentes religiosos se encuentran constantemente en la búsqueda de la conversión de nuevo adeptos. La conversión se entiende como el proceso por el cual atraviesa una persona al abandonar una religión para adoptar otra, mientras que la movilidad religiosa trata de ser un poco más amplia, al incluir más fenómenos propios de este campo como la apostasía, convivencia de varios credos y la búsqueda espiritual; por lo cual Garma propone que se utilice más este último término<sup>99</sup>. La conversión o movilidad religiosa implica un proceso gradual en el que se adoptan nuevos dogmas, prácticas y rituales de la nueva religión que se adopta, lo cual implica un cambio identitario en el individuo. Los cambios identitarios y de modo de vida de las personas también se dan en otras situaciones o facetas de la vida, pero la ruptura provocada por una movilidad religiosa es drástica, pues supone cambios en la visión de mundo, prácticas, mentalidad e identidad central<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> Alejandro Frigerio, «Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión ¿Hacia un nuevo paradigma?», 35-37

<sup>98</sup> William Mauricio Beltrán, «La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa», 48-49.

<sup>99</sup> Carlos Garma Navarro, «Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis». *Revista Cultura y Representaciones Sociales* 12, n.º 24 (2018).

<sup>100</sup> María Julia Carozzi y Alejandro Frigerio, «Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos» en *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*, comp. por A. Frigerio y M. J. Carozzi (Buenos Aires: CEAL, 1994).

#### ***1.4.2. Propuestas Teóricas del Crecimiento Protestante en América Latina***

Pierre Bastian propone que el protestantismo en América Latina es un fenómeno social que se logró insertar en la región por un proceso ligado al contexto político, económico y social. A su vez, este autor le otorga importancia a su estudio histórico en la larga duración, pues las visiones presentistas no lograban explicar la complejidad del fenómeno religioso en la región. La diversificación religiosa producida por protestantismos actuales, como el pentecostalismo, han provocado una ruptura en el campo religioso, pero estos tienen su origen en los protestantismos históricos que se asentaron en el siglo XIX en América Latina como una forma de disidencia religiosa y su difusión fue permitida por la cultura política liberal latinoamericana<sup>101</sup>.

Para la década de 1950, mientras el protestantismo histórico se había estancado y entrado en una fase de marginalidad, los pentecostalismos comenzaron a tener visibilidad y se expandieron a partir de la década de 1960 en la región latinoamericana. A pesar de ser extranjero, el pentecostalismo ha logrado una hibridación con la cultura popular latinoamericana. Fue aceptado porque era una forma asociativa nueva y sus bienes religiosos muy atractivos, pues se centraban “en la oralidad, en la emoción, en la creencia cristiana en el Espíritu Santo y en fenómenos de tipo glosolálico, de hablar en lenguas extrañas, experiencias ligadas también a las viejas tradiciones de taumaturgia y en el exorcismo”<sup>102</sup>.

Dentro de las corrientes protestantes, el pentecostalismo es la que más ha prosperado en América Latina y en Costa Rica. El pentecostalismo es necesario entenderlo más allá de una denominación religiosa. Algunos autores apuntan que se ha formado también una cultura propia que va desde el ámbito religioso hasta lo político y se ha complementado con la cultura popular<sup>103</sup>; aunque se debe considerar que también hay iglesias y fieles de clase alta, no solo populares. Inclusive se ha desarrollado una especie de “latinoamericanización” del pentecostalismo o hibridación cultural que se presenta en aspectos, como por ejemplo, los

---

<sup>101</sup> Jean Pierre Bastian. «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación» *Revista de Ciencias Sociales* (2006): 39 – 41.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> Pablo Semán, «Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana». *Nueva Sociedad*, n.º 149 (1997): 9 – 10.

himnos y canciones durante los cultos, que a partir de la década de 1970 se realizan en géneros musicales de la región y no de origen anglosajón, como era con anterioridad<sup>104</sup>.

En la mayor parte del protestantismo y en el movimiento pentecostal no se puede realizar una dicotomía entre una “religión oficial” y “religiosidad popular”. La teoría de la religiosidad popular surgida en España y popularizada en la década de 1970, ha sido sumamente aplicada desde la historia y la sociología para el estudio de prácticas y celebraciones católicas aplicadas por las clases bajas y no necesariamente reconocidas por el clero. Enfoques más recientes critican esta teoría principalmente porque en la realidad del campo religioso son inseparables una de la otra y forman parte de la religión en general, por lo que no es posible realizar tal dicotomía. Además, consideran que la teoría tiende a ser clasista y jerárquica, pues termina dividiendo a la religión de una de clases medias y altas con una de clases bajas, de una tradicional con una moderna, de razón frente emoción y de una profana con una oficial<sup>105</sup>.

Por otra parte, algunos autores proponen que el movimiento pentecostal, en sí mismo, es una forma de religiosidad popular en comparación con el catolicismo, que sería la religión oficial<sup>106</sup>; mientras que otros consideran al pentecostalismo como una síntesis del mundo moderno y la cultura popular, aunque califica como diabólicas las prácticas “religiosas populares” católicas y afroamericanas<sup>107</sup>. Si bien el pentecostalismo ha sido aceptado por las capas sociales bajas, también ha sido aceptado por capas sociales medias y altas. Igualmente el movimiento pentecostal y otras denominaciones protestantes, al tener organizaciones de tipo congregacional, consideran que cada persona puede realizar su propia interpretación bíblica. Además, llegar a aplicar algunos de sus bienes religiosos, como la glosolalia y exorcismos, hacen que no exista en una religión institucionalizada aparentemente separada

---

<sup>104</sup> Jean Pierre Bastian, «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa». *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 16 (2006): 46 – 47.

<sup>105</sup> Manuel Delgado, «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema». *Gazeta de Antropología*, n.º 10 (1993); Miguel Ángel Mansilla, «Pentecostalismo y Ciencias Sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968- 2008) »...

<sup>106</sup> Michael Bergunder. «Movimiento pentecostal en América Latina: Teorías sociológicas y debates teológicos». *Revista Cultura y Religión* (2009): 13

<sup>107</sup> Pablo Semán, «Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana», 10.

de la que realizan los fieles como tal, o diferencias en prácticas entre fieles de clase alta o de clase baja.

Se tomará en consideración como una posible forma de aceptación del pentecostalismo, el consuelo emocional y material que este otorga a las personas, lo cual es clave en tiempos de crisis y ha sido conceptualizado por algunos autores como una forma de estrategia de sobrevivencia<sup>108</sup>. No obstante, al ser un fenómeno multicausal, se tomarán en cuenta también otros mecanismos, como la plataforma institucional protestante que se intentaba posicionar en ciertos estratos sociales y también intervenía su incidencia política y pública creciente, sus constantes divisionismos, su vínculo global debido a sus operaciones transnacionales, sus estrategias de conversión y la elección de los individuos debido al atractivo de sus bienes religiosos.

Esto debido a que los estudios más recientes del protestantismo en América Latina han reconocido estos diversos mecanismos y analizan a profundidad a los agentes protestantes desde visiones culturales. Mientras que los estudios académicos realizados durante el siglo XX intentaban explicarlo desde una perspectiva meramente económica, la cual se quedaba corta a la realidad del campo religioso. No lograban explicar la expansión del neopentecostalismo, que más bien se presenta mayoritariamente entre la clase alta y media, su involucramiento político y los bienes religiosos pentecostales en general, que resultaban más atractivos que los católicos y los del protestantismo histórico<sup>109</sup>.

#### ***1.4.3. Conceptualización del Protestantismo Latinoamericano***

La llamada Reforma Protestante inició fundamentalmente con las ideas de Martín Lutero. Este publicó 97 tesis contra el pensamiento escolástico, de las cuales envió copias a Erfurt y Nuremberg. Sin embargo, estas no causaron un gran impacto como sí lo hicieron sus famosas 95 tesis contra las indulgencias que publicó una semana después. Estas fueron colocadas en las puertas de la Iglesia del Palacio de Wittenberg el 31 de octubre de 1517 y, a pesar de su

---

<sup>108</sup> Daniel P. Míguez, «La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la “década perdida”»...

<sup>109</sup> Luis Bahamondes González, «Propuestas teóricas para la comprensión del pentecostalismo chileno: de la focalización en la pobreza a las propuestas culturalistas» en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, dirigido por Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira (Santiago: RIL editores y Universidad Arturo Prat, 2020).



lenguaje académico, pues fueron redactadas para discutir con sus colegas profesores, tuvieron una gran difusión favorecida por la invención, unas décadas antes, de la imprenta de Gutenberg<sup>110</sup>.

Las 95 tesis establecían que solo Dios podía perdonar los pecados, no las indulgencias, y negaba el poder del papa para perdonar las almas en el purgatorio. Este fue un pensamiento muy desafiante en la época, ya que la iglesia creía en la absolución de los pecados mediante la confesión ante un sacerdote y, según el pecado, se le establecían penitencias que cumplir para ser absuelto. En el siglo VII se estableció que estas podían tomar forma de un pago de dinero o peregrinación. En el siglo XI se añadió como indulgencia, incluso, participar en la guerra contra el islam, o en el siglo XII, pagar lo que cuesta que un soldado vaya a la guerra santa; en su lugar, en 1476 se podía pagar en dinero, incluso, la indulgencia de una persona ya fallecida. Para la época de Lutero, dar dinero a cambio del perdón de los pecados era una práctica muy difundida, por cual sus ideas criticaban directamente un aspecto muy importante en el catolicismo<sup>111</sup>.

En la actualidad se conoce como protestantismo a las diferentes iglesias que surgieron producto de la Reforma Protestante, las cuales comparten un tronco doctrinal que corresponde a las “Cinco solas”, estas son:

1. *Sola scriptura*: se reconoce a la Biblia como autoridad de referencia en la teología, moral e instrucciones. Cada creyente tiene la obligación de leer las escrituras y tiene la capacidad de entenderlas por sí mismo e interpretarlas, lo que da cabida a que se pueda debatir e intercambiar opiniones al respecto.
2. *Sola fide*: lo esencial es la fe.
3. *Sola gracia*: la salvación es concedida por gracia divina, por su aceptación y relación personal con él, sin condición, mérito previo alguno o buenas obras.
4. *Solus Christus*: el único mediador entre Dios y los seres humanos es Jesús.
5. *Soli Deo gloria* (Solo a Dios la gloria): es decir, sólo se le puede adorar a Él, por lo que el protestantismo plantea una búsqueda permanente de su voluntad y oración

---

<sup>110</sup> James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. (Madrid: Alianza Editorial S. A., 1971): 148-150

<sup>111</sup> *Ibid.* 153-165

íntima. Además, es importante aclarar que comparten la concepción católica de la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo)<sup>112</sup>.

El llamado protestantismo histórico compone las iglesias luteranas, anglicanos/episcopales, presbiterianos, reformados, congregacionalistas, metodistas, anabautistas y bautistas; es decir, denominaciones que aparecieron después de la Reforma Protestante en Europa, así como algunas nacidas en los Estados Unidos antes del siglo XIX. El protestantismo evangelical, por su parte, surgió a partir del siglo XIX en los Estados Unidos a partir del metodismo, en un periodo llamado el avivamiento y pronto empezaron a surgir cismas al interior de todas las iglesias históricas. Este enmarca los movimientos de santificación, el evangelicalismo tradicional y el fundamentalismo. Algunas de las iglesias evangelicales y que tienen presencia en América Latina son la Iglesia del Nazareno, Iglesia de Dios (Anderson, Indiana), Alianza Cristiana y Misionera, Iglesias Emanuel, Misión Centroamericana (hoy conocida como Iglesia Centroamericana), Misión Latinoamericana, Hermanos de Plymouth o Asambleas de Hermanos, Iglesia Bíblica Presbiteriana, *The Independent Fundamentalist Bible Churches*, entre otras. El evangelicalismo es también la corriente que profesa el predicador estadounidense Billy Graham<sup>113</sup>.

El movimiento pentecostal surgió a finales del siglo XIX y principios del XX aproximadamente. El pentecostalismo clásico abarca las corrientes de este movimiento originadas antes de 1960 y que perduran en la actualidad. Algunas de las iglesias más extendidas son la *Church of God (Cleveland, Tennessee)*, que en América Latina opera bajo el nombre de Iglesia de Dios o Iglesia de Dios del Evangelio Completo, Asambleas de Dios, Iglesia Cuadrangular (*Church of the Foursquare Gospel*). Asimismo, es pentecostal el reconocido predicador estadounidense Jimmy Swaggart<sup>114</sup>.

El neopentecostalismo surge en el denominado movimiento carismático que se originó en las iglesias pentecostales en la década de aproximadamente 1960. En este se encuentran las

---

<sup>112</sup> Loida Sardiñas Iglesias, “Iglesias, identidad y plurirreligiosidad: una mirada al protestantismo histórico”. *RAM* 7.2 (2016): 259-292; Comisión Organizadora 500º Aniversario. “Dossier de prensa. La reforma continúa...”. <https://500reforma.org/wp-content/uploads/2015/11/Dossierdeprensa31102015.pdf>

<sup>113</sup> Heinrich Schäfer. Protestantismo y crisis social en América Central, 29-32.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 47-51

iglesias de la *Christian Growth Ministries*, la cadena de televisión estadounidense *Trinity Broadcasting Network* y predicadores como Pat Robertson, Jim Bakker y Paul Crouch. Estas iglesias han adoptado la “Teología de la Prosperidad”, el cual es un discurso o prédica proveniente de Estados Unidos, que establece que “la prosperidad económica del creyente es el indicador de la fe”<sup>115</sup>; es decir, si una persona es pobre es por no tiene compromiso con su religión y vive en pecado.

**Cuadro 1.1. Subcorrientes pentecostales y su clasificación en pentecostalismo clásico y neopentecostal**

<b>Tipo de tradición o corriente pentecostal</b>	<b>Año</b>	<b>Familia o subcorriente pentecostal</b>
Pentecostalismo clásico	1901	Fe Apostólica
	1906	Santidad
	1907	Nombre de Jesús
	1910	Obra Completa de Cristo
	Década de 1930	Pentecostal Sabática
	1947	Sanidad y Liberación
	1948	Lluvia Tardía
Neopentecostal	Entre las décadas de 1950 y 1960	Carismático
	1968	Pastoral
	Década de 1970	Palabra de Fe
	Década de 1990	Nueva Apostólica

Fuente: Clifton L. Holland, *Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica* (San José: PROLADES, 2014), página 10.

<sup>115</sup> Martín Ocaña Flores. *Los banqueros de dios. Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad*. (Lima, Perú: Ediciones Puma, 2002).

Una vez entendido esto, es importante aclarar la posición en torno a la palabra “evangélico” que se tomará en esta investigación. Schäfer explica que el protestantismo es reciente en el mundo hispanohablante, por lo cual hay términos ingleses que no se pueden traducir o han sido mal traducidos y empleados erróneamente por las personas en torno al protestantismo. Así nació el término “evangélico”, que proviene de la palabra inglesa *evangelical*, que es el nombre de la corriente protestante ya explicada y sus adeptos eran los que organizaban campañas o cruzadas evangelísticas a partir de la década de 1950 en América Latina<sup>116</sup>.

La palabra “evangélico” es utilizada popularmente desde el punto de vista católico para denotar una persona cristiana no católica, sea protestante o no. Otros académicos han propuesto utilizar el término para denotar las corrientes protestantes evangelicales y pentecostales, excluyendo a la histórica; mientras pareciera que la mayoría de los protestantes se consideran a sí mismos evangélicos y excluyen totalmente a sectas cristianas no protestantes. Esta última es la posición de organismos como la Alianza Evangélica Mundial, Federación Alianza Evangélica Costarricense, el Instituto de Evangelización a Fondo, el Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos, entre otros. Por esta razón, la mayoría de fuentes primarias analizadas muestran evangélico y protestante como sinónimos, especialmente las que son producidas por los propios sujetos estudiados. No obstante, en esta investigación se prefiere utilizar el término protestante porque es el que se encuentra mejor delimitado, abarca a todas las tradiciones ya mencionadas que forman parte del tema de estudio y evita la confusión que podría generar el uso de estos términos.

Existen otros grupos o sectas cristianas que no son protestantes y, por tanto, se excluyen del presente estudio. Tal es el caso de los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y la Iglesia Luz del Mundo, esta última posee ciertas características pentecostales pero no lo es como tal. Estos grupos religiosos no son protestantes pues no cumplen con al menos una de las cinco *solas* mencionadas con anterioridad, utilizan otros textos no bíblicos para guiar su fe, hacia su fundador se genera una especie de culto, exaltación y preponderancia del mensaje e interpretación divina de este; además, son radicalmente milenaristas. Algunos grupos protestantes tienen cierta influencia milenarista, pero estos grupos religiosos mencionados la adoptaron de manera más arraigada,

---

<sup>116</sup> Heinrich Schäfer. *Protestantismo y crisis social en América Central...*

por lo que creen constantemente de que el fin del mundo está cerca y solo un grupo selecto de personas o elegidos tendrán salvación; así como una serie de características específicas de cada uno de estos que los aleja aún más del catolicismo y protestantismo<sup>117</sup>.

#### ***1.4.4. Enfoque Teórico para Estudiar la Difusión y Crecimiento Protestante en Costa Rica***

Habiendo explicado ya las teorías y conceptos que serán utilizados en esta investigación, se esclarecerá el enfoque teórico. De esta forma, se enfocará en el campo religioso costarricense en el que se ha formado un mercado religioso a partir de finales del siglo XIX, con la apertura hacia la libertad de culto, dejando de tener el catolicismo el monopolio, a pesar de ser la religión oficial del Estado. Las ofertas religiosas más importantes serían la Iglesia Católica, aunque continúa perdiendo fieles cada año, y las iglesias protestantes. En caso de la primera, sus agentes religiosos corresponden a los sacerdotes y, para las iglesias protestantes, los reverendos, pastores, predicadores o evangelistas, quienes poseen un rol evangelizador superior al resto de los fieles de sus congregaciones. En el país también se encuentran agentes religiosos minoritarios, como son otras iglesias y sectas cristianas, el judaísmo, el islam, budismo, religiones tradicionales indígenas y africanas, así como la tendencia por las creencias de la Nueva Era.

La teoría formulada por Bourdieu de campo religioso será más utilizada para analizar la estructura y funcionamiento de las iglesias y organizaciones protestantes, especialmente en aspectos como acumulación de capital religioso y *habitus* que reproducen según su denominación y corrientes; mientras que la Iglesia Católica, por alta jerarquización, posee solo un *habitus* más estandarizado. La conversión y elección de los laicos será observada un poco más cercano al punto de vista de las teorías del mercado religioso que los considera consumidores, y cuyas preferencias de consumo influyen en los bienes religiosos ofrecidos por los agentes para obtener una mayor membresía. Los consumidores actúan influidos tanto por su contexto, crianza, capital religioso y su elección personal.

---

<sup>117</sup> Walter Alberto Calzato, «Testigos de Jehová. Mundo, creencias, conducta». *Gazeta de Antropología*, 22, (2006).

Amelia Domínguez Mendoza, «Los mormones: surgimiento, expansión, crisis y asentamiento en México». *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, n.º 2, (2003).

Renée De la Torre, «Raíces pentecostales: Iglesia del Dios Vivo; Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo» (*Atlas de la diversidad religiosa en México*, 2007).

Una de las mayores rupturas en el campo religioso latinoamericano, dentro del que se encuentra inmerso Costa Rica, es el producido por el crecimiento protestante y sobre todo, el pentecostal. A partir de 1965 se produjo un crecimiento del protestantismo evangélico y pentecostal y un estancamiento del histórico. En este intervinieron factores como el accionar de su plataforma institucional, las estrategias de conversión que aplicaban, la oferta y demanda de bienes religiosos, su posicionamiento en áreas urbanas, su vínculo histórico cultural en el Caribe, su involucramiento político, sus constantes divisionismos y su vínculo global debido a sus operaciones transnacionales. Además, el contexto político de la Guerra Fría provocó que algunos de estos agentes religiosos tomaran posiciones directamente anticomunistas y otros, por el contrario, se vieran atraídos por la Teología de la Liberación.

A partir de la década de 1990, estos mecanismos siguen constantes pero se suma el uso y adaptación de los medios de comunicación masiva como parte de la globalización que lleva a la creación de las primeras megasiglesias y fundación del canal de televisión Enlace TV, que transmite sus bienes religiosos a una cantidad mayor de personas. Además, se incrementa la influencia neopentecostal que domina los medios de comunicación masiva a pesar de tener pocas congregaciones que se conforman más por fieles de clase alta y media. Los agentes religiosos protestantes concretan resultados políticos al obtener diputaciones, ante las posibilidades reales de obtener el Poder Ejecutivo en 2018 y 2022, y su inclusión en la conversación sobre de decisiones políticas, especialmente las que tienen que ver con su perspectiva moral y religiosa referente a la sexualidad y derechos de las mujeres y población sexualmente diversa.

El estudio del fenómeno religioso protestante, por lo tanto, debe ser entendido desde las estructuras sociales, políticas, económicas, su desarrollo histórico, el campo religioso desde sus agentes y laicos, que permean la decisión de conversión y permanencia de un individuo en una determinada religión, sin negar la capacidad de agencia de este como parte del mercado religioso.

### **1.5. Hipótesis**

1. El protestantismo comenzó a crecer de manera significativa a partir de 1965, especialmente el pentecostalismo, influido por la plataforma institucional y mediática protestante a través de su organización y estrategias de conversión, la cual se va

transformando progresivamente, dando a partir de 1990, una mayor relevancia al uso de medios de comunicación masiva y la creación de megaiglesias. Durante este proceso se produjo una nacionalización del protestantismo, pues la mayor parte de los que poseen este capital religioso ahora son costarricenses que comienzan a fundar sus propias iglesias y organizaciones, aunque continúa habiendo influencia extranjera. Esto lleva a que Costa Rica se convierta en un bastión protestante influyente en la región, pues brinda capacitaciones teológicas a personas de otros países y toman popularidad internacional, programas de televisión, telepredicadores y misioneros costarricenses

2. Uno de los métodos de conversión más utilizados y efectivos durante el siglo XX fue la realización de campañas evangelistas, como eventos masivos, para atraer nuevos fieles, que contribuyeron con el crecimiento protestante a partir de 1965. Este método permitía la creación eventual de nuevas congregaciones, por lo que la dinámica parece indicar que, primero, debía obtenerse nuevos fieles para luego fundar una congregación. Es importante señalar que desde aproximadamente 1980, a nivel internacional, diversas megaiglesias pentecostales y neopentecostales impulsaron modelos de estrategia celular como un método de conversión e iglecrecimiento más efectivo, al tener un carácter más personal, relacional, comunitario y que permitía dar un mayor seguimiento a los nuevos fieles para garantizar su permanencia en la congregación, por lo que disminuyó la relevancia y realización de las campañas evangelistas con respecto a las décadas anteriores.
3. Hubo una relación de doble vía entre la Guerra Fría y los protestantes en América Latina, pues estos se vieron influenciados por el ambiente político del periodo y también fueron actores, llegando a tomar diversas posiciones durante los conflictos bélicos en Centroamérica, a finales de la década de 1970 y la de 1980. Las diferencias políticas provocaron divisiones internas y afectaron la organización de las iglesias e instituciones protestantes en Costa Rica. Por su parte, la mayor fase de crecimiento protestante se dio entre 1965 y 1982, durante el periodo del Estado de Bienestar, cuando se experimentó un crecimiento económico y expansión de la población urbana, generando que sus instituciones, iglesias y megaiglesias se concentren en mayor medida en los espacios donde hay mayor cantidad de población, como la

Región Central, así como en la Región Huetar Atlántica que por razones históricas y culturales tienen cierto interés en territorios indígenas y algunas zonas con bajo índice de desarrollo social.

## **1.6. Fuentes y Estrategia Metodológica**

### ***1.6.1. Descripción de las Fuentes Primarias***

#### ❖ Directorios de iglesias protestantes en Costa Rica.

Una de las fuentes que serán utilizadas a lo largo del periodo de estudio son los directorios de iglesias protestantes en Costa Rica de 1978 y 2013, elaborados por PROLADES con información de casi todas las iglesias protestantes existentes en el país. Cada congregación se organiza en estos directorios por ubicación geográfica (provincia, cantón, distrito), tradición protestante y denominación o iglesia madre a la que está asociada. Asimismo, se analizará el informe “Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica”, que instruye sobre la manera en que el directorio del 2014 fue construido en colaboración con la Federación Alianza Evangélica Costarricense (FAEC), Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (INDEF) y Movimiento de Oración y Avivamiento por Costa Rica (MOACR), así como realiza un informe sobre los nuevos lugares donde se debería estimular la fundación de iglesias.

#### ❖ Directorios de agencias protestantes en Costa Rica.

Otros directorios elaborados por PROLADES que se estudiarán son los directorios de agencias protestantes de 2001 y 2014. Estos presentan el año de fundación, contacto, ubicación geográfica (provincia, cantón, distrito), denominación o iglesia madre a la que está asociada y tipo de organización protestante, como: alfabetización, literatura, campamento, parque recreativo, retiro, asociación ministerial, educación teológica, librería, acción y asistencia social, rehabilitación social, radio, televisión, recreación de un día, educación universitaria, educación preescolar, primaria o secundaria, organización dirigida a jóvenes, evangelismo, discipulado, consejería, terapia espiritual, entre otros.

#### ❖ Encuestas.



Se cuenta con encuestas de CID Gallup de 1989, 1991 y 1994 y LAPOP de 1999 - 2014. Las encuestas de CID-Gallup fueron contratadas por el IINDEF, por lo que no se cuenta con la encuesta en bruto sino que se va a trabajar con la información y cuadros presentes en el informe: “El crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense” de Jorge Gómez, exdirector del IINDEF y la Alianza Evangélica Costarricense. Estas tres encuestas de 1989, 1991 y 1994, abordan aspectos como: religión, afiliación religiosa por género, porcentaje de personas que alguna vez fueron protestantes, motivación para ser protestante (1994), razones para escoger una iglesia (1994), porcentaje de personas que alguna vez fueron protestantes (1989 y 1994), religión de crianza de los protestantes (1989 y 1981). Además, presenta una encuesta de bola de nieve realizada de 1994 a personas que fueron protestantes y desertaron. Esta última aborda preguntas relacionadas con: tiempo como protestante, afiliación religiosa de crianza de los que desertaron de la iglesia evangélica, cantidad de iglesias a que asistieron las personas que abandonaron la iglesia evangélica, corriente protestante de la congregación de la que desertó y razón primaria para abandonar el protestantismo.

Con respecto a las encuestas del LAPOP, se analizarán las de 1999 al 2014 de Costa Rica, disponibles para consulta abierta en el sitio Web del Centro Centroamericano de Población (<http://lapop.ccp.ucr.ac.cr/es>). Las muestras de estas encuestas rondaban entre 1400 y 1500 personas que abarcaban las siete provincias del país, con población tanto urbana como rural y con márgenes de error de entre 2,5 y 2,6.

El documento elaborado por PROLADES, titulado: "El movimiento protestante en Costa Rica: Lista de denominaciones y asociaciones de iglesias, 1998", presenta algunos datos estadísticos complementarios obtenidos de encuestas en 1997 de Borges y Asociados (auspiciada por el Instituto Arnold Bergstraesser en Alemania) y CID-Gallup (independiente). Asimismo, se encuentran gráficos y estimaciones realizadas por el propio PROLADES sobre cantidad de población protestante durante el siglo XX.

❖ Encuestas realizadas por el periódico *Maranata* a "pioneros".

Se encontraron entrevistas realizadas por el periódico *Maranata* a personas que describe como “pioneros”, que contribuyeron en el crecimiento del protestantismo en la segunda mitad del siglo XX. Estas personas entrevistadas rondan entre los 68 y los 97 años. Sus relatos

sobre el protestantismo en el país comienzan a partir de las décadas 1940 y 1950 y algunos pocos casos de manera más tardía a partir de la década de 1970, por lo cual, a nivel general, su relato inicia a mediados del siglo XX y continúa hasta 2010, año en el que se realizaron las entrevistas. De los 18 videos que se analizan, solo uno es de una mujer, por lo que la visión que predomina es masculina. Estas personas han sido pastores, evangelistas, predicadores, profesores y un caso de un músico y un doctor protestantes.

Los entrevistados han trabajado en organizaciones e iglesias de la Misión Latinoamericana, Iglesia Metodista, Asambleas de Dios y la Iglesia de Santidad Pentecostal. Aunque estas eran iglesias muy influyentes a mediados del siglo XX, momento en el cual la mayoría de entrevistados comenzaron a trabajar, se concentra solo en estas cuatro y no en otras iglesias importantes en ese momento. Algunas de las otras sobre las cuales se podría haber buscado informantes eran la Misión Centroamericana, Iglesia Adventista del Séptimo Día, Iglesias Bautistas Bíblicas, Convención Bautista (del Sur), Iglesia Cuadrangular, Iglesia de Dios (Cleveland, Tn) o Iglesia Episcopal Protestante<sup>118</sup>.

❖ Reseñas históricas megaiglesias.

Estas fuentes muestran cómo algunas de estas megaiglesias comenzaron como células pequeñas en la década de 1970 y 1980 y fueron creciendo paulatinamente; mientras que otras, creadas a finales de la década de 1990 y principios del 2000, se convirtieron en megaiglesias de forma más rápida debido a la cantidad de población protestante que ya había para este periodo. También se pueden ver aspectos como la ubicación, denominación, ligamen con alguna casa madre u organización extranjera, por lo general estadounidense, asistencia semanal, pastores fundadores, otros pastores, consejeros, evangelistas y otras personas que trabajan en la iglesia. Muestra algunos métodos de conversión utilizados por estas iglesias en sus inicios y en la actualidad, así como los discursos que estas organizaciones expresan en cada una de estas reseñas.

❖ Reportes de observación participante en megaiglesias en Centroamérica (2011-2012).

---

<sup>118</sup> Clifton L. Holland, «Una breve historia de las doce denominaciones protestantes más grandes en Costa Rica, 1890-2000». (PROLADES, 2000)

Los reportes de observaciones participantes de megaiglesias realizadas por PROLADES en las ciudades más grandes de cada país de la región, son una fuente de información cualitativa valiosa sobre estas congregaciones. Se presenta información como ubicación, pastor principal, la infraestructura del templo, servicios que se ofrecen, como tiendas y alimentación, si el culto es transmitido por algún medio radial o televisivo, cantidad de personas en los servicios religiosos, entre otros.

- ❖ Correspondencia. Aproximadamente 24 cartas dirigidas al presidente de ese momento, Óscar Arias Sánchez, de 1986 a 1989.

Se encontraron aproximadamente 24 cartas de correspondencia entre iglesias protestantes con el presidente de ese momento, Óscar Arias Sánchez, de 1986 a 1989. Muestra el conflicto sobre el establecimiento y cierre de iglesias, registra denuncias de organizaciones protestantes y la Federación Alianza Evangélica Costarricense respecto de personas que enviaron cartas y telegramas quejándose de la irregularidad y bullicio que generaban algunas de estas iglesias.

- ❖ Solicitudes de funcionamiento de iglesias, ANCR 1979 a 1984.

Corresponde a aproximadamente 14 solicitudes de permiso de 1979 a 1984 dirigidas a instancias estatales, como la Gobernación de San José, Ministerio de Cultura y Ministerio de Seguridad disponibles en el Archivo Nacional. Estas dan cuenta del poco control sobre el establecimiento de iglesias y constantes denuncias de vecinos debido a la contaminación sónica, así como algunos cierres que parecen haber sido arbitrarios. Estas muestran información sobre el tipo de actividades que realizaban las iglesias como cultos, apertura de templos, realización de estudios bíblicos y campañas evangelistas, así como las condiciones de los locales de culto. Que solo se encontraran 14, también es una evidencia de lo complicado que resultaba para los locales de culto funcionar según la ley, ya que debían pedir permiso ante la municipalidad correspondiente, el Ministerio de Salud y la gobernación provincial.

- ❖ Artículos de periódico.

Se utilizarán artículos de periódicos sobre diferentes temas y secciones de esta investigación. Entre estos se encuentran algunos consultados para el Capítulo III, como algunos de década de 1920 que reflejan conflictos y discriminación de parte de la Iglesia Católica y algunos de

sus fieles contra la realización de campañas evangelistas protestantes. Posteriormente, entre 1989 y 1990 se consultan periódicos que dan información sobre realización de campañas evangelistas y el conflicto denunciado por la Alianza Evangélica Costarricense, sobre un supuesto cierre arbitrario de iglesias en 1989. En el Capítulo IV se emplearán algunos con respecto a atentados terroristas y ataques acontecidos en Costa Rica durante la primera mitad de la década de 1980.

### ***1.6.2. Estrategia Metodológica***

El enfoque metodológico, en función de los objetivos y fuentes expuestas, pretende lograr un balance en entre lo cuantitativo y cualitativo para lograr el acercamiento a todas las dimensiones del fenómeno, desde lo general hasta lo más específico. Para el enfoque cuantitativo se utilizaron métodos propios de la estadística descriptiva para encontrar el comportamiento del crecimiento de población protestante en el país. Mientras que los directorios de organizaciones e iglesias protestantes se analizarán utilizando procedimientos de obtención de tendencias, coeficiente de correlación de Pearson ( $r$ ) y coeficiente de determinación ( $R^2$ ) entre el asentamiento de congregaciones protestantes y otras variables por provincias, regiones económicas y cantones; así como otras mediciones de cantidad, porcentajes, promedios y medianas. Para estudiar esta fuente se elaboraron bases de datos donde se añadieron variables de tipo demográficas, económicas, sociales y étnicas obtenidas de instituciones como el Instituto Nacional de Estadística y Censos, el Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica (Mideplán), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y entre otros.

Con respecto al enfoque cualitativo se utilizarán dos métodos, el primero es el análisis de contenido temático cualitativo, según Vaismoradi y otros, en el cual se examina el contenido explícito de lo que se pretende comunicar mediante la sistematización de la información en categorías para analizar su significado y describir la realidad social a partir de esta<sup>119</sup>. Este método se usará en todas las fuentes primarias de carácter cualitativo mediante la elaboración

---

<sup>119</sup> Mojtaba Vaismoradi *et al.* «Theme development in qualitative content analysis and thematic analysis». *Journal of Nursing Education and Practice* 6, n.º 5 (2016), 101-102

de bases de datos con las categorías que se estudiarán. La unidad física<sup>120</sup> son cada una de las fuentes primarias comentadas en el apartado 1.6.1, como los videos de las entrevistas elaborados por el periódico *Maranata*, los reportes de observación en megaiglesias, cartas, periódicos, solicitudes de permisos de funcionamiento de iglesias, leyes, decretos y demás.

Las unidades de contexto<sup>121</sup> que se contemplará tienen que ver con la creación de estas fuentes, su propósito, la manera como se difundieron, su alcance, así como datos de las iglesias, organizaciones protestantes o de los informantes en el caso de las entrevistas. Debe tomarse en cuenta también el contexto histórico nacional e internacional en las cuales estas fuentes se produjeron y el estado del protestantismo en cada uno de estos momentos; mientras que las unidades temáticas o categorías de análisis son las siguientes:

- ❖ Entrevistas a “pioneros” realizadas por el periódico *Maranata*: edad y forma en la que se volvió protestante, repercusiones de su conversión, edad y forma en la que empezó a ser predicador, denominaciones e iglesias a las que ha estado involucrado y su localización geográfica, menciones a métodos de conversión utilizados y la manera como describe el protestantismo en el pasado y en la actualidad.
- ❖ Reportes de observación participante en megaiglesias en Centroamérica (2011-2012): ubicación, pastor principal, género, infraestructura del templo, servicios que se ofrecen, organizaciones ligadas a la megaiglesia, si el culto es transmitido por algún medio radial o televisivo, cantidad de personas en los servicios religiosos, características teológicas del culto religioso, corriente protestante a la que pertenece, programas de caridad que organiza, forma en la que solicitan el diezmo.
- ❖ Correspondencia dirigidas al presidente de ese momento, Óscar Arias Sánchez, de 1986 a 1989: fecha de envío y recibido, persona que emitió la carta, iglesia o asociación del emisor, puesto que poseen en esta, ubicación de la iglesia, mensaje principal, si denuncia el cierre de una iglesia, el motivo por el cual se argumenta fue cerrada; si es una persona particular la que emite el mensaje, si este apoya o se opone al cierre de iglesias y principales argumentos, descripción que realiza del protestantismo.

---

<sup>120</sup> Klaus Krippendorff, *Metodología de análisis de contenido. Teoría y práctica*. (España: Paidós Ibérica S. A., 1997), 88.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 85.

- ❖ Solicitudes de funcionamiento de iglesias (1979 – 1984): entidad a la que se solicita el permiso, fecha de envío y recibido, iglesia que solicita permiso, su representante y puesto que tiene en la iglesia, si es el caso; corriente y denominación protestante a la que pertenece, ubicación de residencia del emisor y de la iglesia, tipo de actividad sobre la que se pide permiso, descripción de la actividad, los detalles reportados en la inspección si se realizó, condiciones de la iglesia o lugar donde se llevará a cabo la actividad, si hubo apoyo vecinal o quejas sobre ésta, así como la respuesta dada por la institución estatal a la que se le solicitó el permiso.
- ❖ Reseñas de megaiglesias: ubicación inicial y actual de la congregación, estructura y capacidad de los establecimientos de culto y de donde realizaban las campañas evangelistas y células, corriente protestante, denominación, ligamen con alguna casa madre u organización extranjera, asistencia semanal a los cultos, pastores fundadores, pastores actuales, consejeros, evangelistas y otras personas que trabajan en la iglesia, métodos de conversión mencionados, servicios y organizaciones ligadas, si lidera otras congregaciones y la ubicación de estas, iglesias que asistió el pastor fundador y su preparación teológica.
- ❖ Artículos de periódico: si se trata de un anuncio de campaña evangelista, lugar en el que se realizó la campaña, persona que la realizó, tipo de puesto congregacional que posee (apóstol, pastor, evangelista, salmista, entre otros), organización protestante que le apoya. Si se trata del conflicto suscitado por cierres de iglesias, persona u organización que escribe el artículo, argumentos en contra o a favor de estos cierres, si concibe que hay desigualdad o discriminación religiosa.

El segundo método cualitativo que se utilizará es el análisis de discurso, pues examinar el uso del lenguaje y la forma de comunicar las ideas permite comprender las intenciones de lo que desea expresar el emisor. Ver más allá de la información explícita y analizar el discurso permite, a su vez, entender cambios sociales y culturales, pues el lenguaje no es un hecho aislado sino que se encuentra dentro de un contexto social<sup>122</sup>. A nivel nuclear en las fuentes

---

<sup>122</sup> Norman Fairclough, «Discurso y Cambio Social». *Cuadernos de Sociolingüística y Lingüística Crítica* 3 (1998), 5-7.

se analizarán las metáforas ilustrativas y estructurales, verosimilitudes, palabras y lenguaje utilizado para expresarse<sup>123</sup>.

En el caso de las entrevistas realizadas por el periódico *Maranata*, permite señalar el discurso que proyectan los “pioneros” y el periódico, mientras que en el caso de las reseñas históricas de las megaiglesias, es cómo se proyecta la congregación en sí misma o el autor, dependiendo de quién la escribió y por qué. Se considerarán variables como la forma en la que se refieren a la vida del entrevistado o pastor fundador antes de ser protestante, su conversión, vida como predicador, propósito de difundir el protestantismo, manera en la que se resalta estas figuras, forma como se refieren a las iglesias, a las condiciones económicas y de infraestructura, así como la manera en que se habla de la esposa y su papel en el relato.

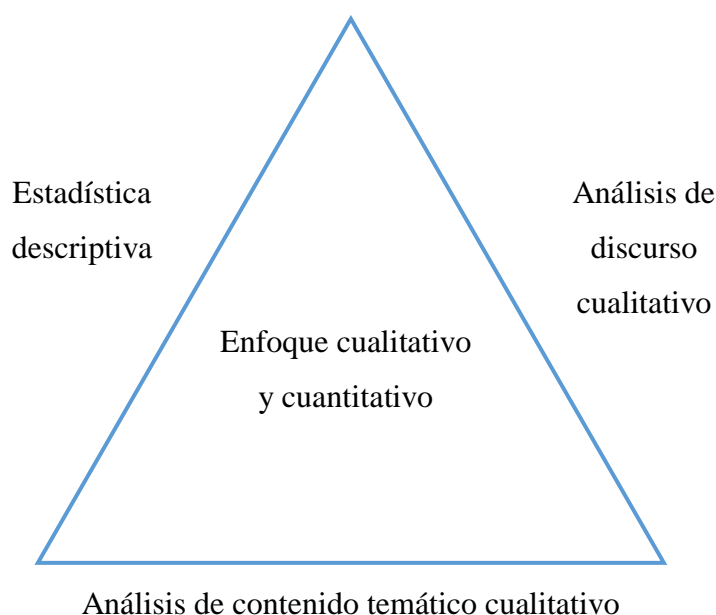
Por su parte, en las fuentes de archivo, como en la correspondencia, entre 1986 y 1989 dirigida al presidente de ese momento, las solicitudes de funcionamiento de iglesias de 1979 a 1984 y los artículos de periódico, donde se verán categorías relacionadas con los argumentos dados a favor o en contra del establecimiento o cierres de iglesias. Se verán otros aspectos como forma en la que se refieren al protestantismo, a las congregaciones y al catolicismo.

En síntesis, se utilizarán de manera equitativa los enfoques cuantitativo y cualitativo, pues el primero permite establecer relaciones y analizar el fenómeno a una mayor escala, y el segundo para aproximarse específicamente a casos concretos en escala más pequeña a través de diferentes métodos realizando una triangulación metodológica. Por lo tanto, con estos enfoques y métodos se pueden establecer causalidades y entender el fenómeno desde diferentes aristas, que lograrán una mayor aproximación hacia este, tal como se ilustra en el gráfico 1.1.

### **Gráfico 1.1. Enfoque y triangulación metodológica**

---

<sup>123</sup> María Isabel Jociles Rubio, «El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez». *Avá. Revista de Antropología*, n.º 7 (2005).



### 1.7. Plan de Capítulos

El capítulo I corresponde a la introducción, donde se ha presentado el tema, delimitación temporal y espacial, la pregunta problema y objetivos, estado de la cuestión, marco teórico, hipótesis, fuentes primarias y plan capitular.

El primer capítulo analítico es el capítulo II, que trata sobre la operación, desarrollo y organización de la plataforma institucional y mediática protestante a partir de 1965. Su finalidad es explicar el desarrollo y organización de la plataforma institucional y mediática protestante, así como el mensaje transmitido para comprender la forma como operaba para difundir el protestantismo en el país. De esta manera, se explorarán las organizaciones de este tipo más grandes e influyentes, la denominación y corriente a la que pertenecen, su relación con otras, estructura, estrategias empleadas y dificultades que tuvieron en el camino para divulgarlo, como es la aceptación y tensiones sociales provocadas. También se propondrá una división de fases del crecimiento protestante que faciliten la comprensión de sus características y evolución.

El capítulo III se enfocará en el uso y función de dos estrategias de evangelización muy efectivas que contribuyeron con el crecimiento protestante durante el siglo XX: las células y campañas evangelistas. Se establecerá el uso del establecimiento de células y realización de campañas evangelistas con el fin de comprender la manera en la que atraían nuevos fieles. A



su vez, se verá la dinámica entre estas y la creación de nuevas iglesias, su influencia extranjera inicial, su nacionalización y operación de estas.

El capítulo IV versa sobre la influencia y relación de los cambios políticos, geográficos, económicos en el crecimiento protestante en Costa Rica, que permitirá examinar la aceptación que ha tenido por estratos sociales, periodo temporal y espacio geográfico según las diferentes denominaciones protestantes.

### 1.8. Cronograma

**Cuadro 1.2. Cronograma propuesto**

<b>Fecha</b>	<b>Proceso</b>
Abril – julio del 2021	Elaboración del diseño de tesis.
Agosto – diciembre del 2021	Redacción del capítulo II.
Enero – marzo 2022	Inicio redacción capítulo III.
Abril – julio 2022	Trabajar en modificaciones del proyecto y capítulo II para aprobar el examen de candidatura.
Agosto – noviembre 2022	Examen de candidatura.
Febrero 2023 – mayo 2023.	Continuación de la redacción del capítulo III.
Junio 2023 – setiembre 2023	Redacción de capítulo IV.
Octubre 2023 – diciembre 2023	Redacción de conclusiones. Defensa de tesis.

## 1.9. Cuadro de Concordancia

### Cuadro 1.3. Cuadro de concordancia

Objetivo específico	Hipótesis	Fuente	Método
Explicar el desarrollo y organización de la plataforma institucional y mediática protestante para comprender la forma comp operaba para difundir el protestantismo en el país.	El protestantismo comenzó a crecer de manera significativa a partir de 1965, especialmente el pentecostalismo, influido por la plataforma institucional y mediática protestante a través de su organización y estrategias de conversión, la cual se va transformando progresivamente, dando a partir de 1990 una mayor relevancia al uso de medios de comunicación masiva y la creación de megaiglesias. Durante este proceso se produjo una nacionalización del protestantismo, pues la mayor parte de los que poseen este capital religioso ahora son costarricenses que comienzan a fundar sus propias iglesias y organizaciones, aunque continúa habiendo influencia extranjera. Esto lleva a que Costa Rica se convierta en un bastión protestante influyente en la región, pues brinda capacitaciones teológicas a personas de otros países y toman popularidad internacional programas de televisión, telepredicadores y misioneros costarricenses.	Directorios de iglesias protestantes en Costa Rica (1978 y 2013).	Estadística descriptiva.
		Entrevistas realizadas por el periódico <i>Maranata</i> a "pioneros".	Análisis de contenido temático cualitativo. Análisis de discurso cualitativo.
		Directorio de agencias protestantes en Costa Rica (2001 y 2014).	Estadística descriptiva.
		Artículos de periódico.	Análisis de contenido temático cualitativo.
		Encuestas de 1989 – 1991 de CID Gallup y de 1995 – 2014 de LAPOP.	Estadística descriptiva.
		Reportes de observación participante a megaiglesias en Centroamérica (2011-2012).	Análisis de contenido temático cualitativo.
		Reseñas históricas de megaiglesias.	Análisis de contenido temático cualitativo.
		Base de datos de organizaciones protestantes.	Estadística descriptiva.
Determinar el uso del establecimiento de células y realización de campañas evangelistas con el fin de comprender cómo atraían nuevos fieles.	Uno de los métodos de conversión más utilizados y efectivos durante el siglo XX fue la realización de campañas evangelistas, como eventos masivos para atraer nuevos fieles, que contribuyeron con el crecimiento protestante a partir de 1965. Este método permitía la creación eventual de nuevas congregaciones, por lo cual la dinámica parece indicar que	Solicitudes de funcionamiento de iglesias de 1979 a 1984.	Análisis de contenido temático cualitativo. Análisis de discurso cualitativo.
		Artículos de periódico	Análisis de discurso cualitativo.
		Correspondencia al Presidente de la	Análisis de contenido temático cualitativo.

	<p>primero debía obtenerse nuevos fieles para luego fundar una congregación. Es importante señalar que, desde aproximadamente 1980, a nivel internacional, diversas megaiglesias pentecostales y neopentecostales impulsaron modelos de estrategia celular como un método de conversión e iglecrecimiento más efectivo, al tener un carácter más personal, relacional, comunitario y que permitía dar un mayor seguimiento a los nuevos fieles para garantizar su permanencia en la congregación, por lo que disminuyó la relevancia y realización de las campañas evangelistas con respecto a las décadas anteriores.</p>	República (1986 - 1989).	Análisis de discurso cualitativo.
		Entrevistas realizadas por el periódico <i>Maranata</i> a "pioneros".	Análisis de contenido temático cualitativo. Análisis de discurso cualitativo.
		Reseñas históricas de megaiglesias.	Análisis de contenido temático cualitativo. Análisis de discurso cualitativo.
<p>Analizar la relación entre el crecimiento protestante en Costa Rica con los cambios políticos, geográficos, sociales y culturales para examinar la aceptación que ha tenido en correspondencia con distintos estratos sociales, periodo temporal y espacio geográfico según las diferentes denominaciones protestantes.</p>	<p>Hubo una relación de doble vía entre la Guerra Fría y los protestantes en América Latina, pues estos se vieron influenciados por el ambiente político del periodo y también fueron actores, llegando a tomar diversas posiciones durante los conflictos bélicos en Centroamérica, a finales de la década de 1970 y la de 1980. Las diferencias políticas provocaron divisiones internas y afectaron la organización de las iglesias e instituciones protestantes en Costa Rica. Por su parte, la mayor fase de crecimiento protestante se dio entre 1965 y 1982, durante el periodo del Estado de Bienestar, cuando se experimentó un crecimiento económico y expansión de la población urbana, generando que sus instituciones, iglesias y megaiglesias se concentren en mayor medida en los espacios donde hay mayor cantidad de población, como la Región Central, así como en la Región Huetar Atlántica por razones históricas y culturales, tienen cierto interés en territorios indígenas y algunas zonas con bajo índice de desarrollo social.</p>	Directorios de iglesias protestantes en Costa Rica (1978 y 2013)	Estadística descriptiva.
		Artículos de periódico	Análisis de contenido temático cualitativo.
		Revistas protestantes	Análisis de discurso cualitativo
		Reseñas históricas de megaiglesias.	Análisis de contenido temático cualitativo. Análisis de discurso cualitativo

## ***Capítulo II. Operación, Desarrollo y Organización de la Plataforma Institucional y Mediática Protestante***

El presente capítulo desarrolla el primer objetivo específico; por lo tanto, expone el desarrollo y organización de la plataforma institucional y mediática protestante a partir de 1965, para comprender la forma como operaba para difundir el protestantismo en el país. Se parte de la hipótesis de que el protestantismo comenzó a crecer de manera significativa a partir de 1965, especialmente el pentecostalismo, influido por la plataforma institucional y mediática protestante a través de su organización y estrategias de conversión, la cual se va transformando progresivamente, dando a partir de 1990 una mayor relevancia al uso de medios de comunicación masiva y la creación de megaiglesias. Durante este proceso, se produjo una nacionalización del protestantismo, pues la mayor parte de los que poseen este capital religioso ahora son costarricenses que comienzan a fundar sus propias iglesias y organizaciones, aunque continúa habiendo influencia extranjera. Esto lleva a que Costa Rica se convierta en un bastión protestante influyente en la región, pues brinda capacitaciones teológicas a personas de otros países y adquieren popularidad internacional programas de televisión, telepredicadores y misioneros costarricenses.

La primera sección del capítulo aborda el crecimiento de población protestante y su relación con el establecimiento de las primeras iglesias protestantes que se fueron multiplicando. Su operación y organización se fue transformando a través del tiempo según la demanda de bienes religiosos y el éxito de las estrategias de conversión aplicadas, comportándose así como empresas religiosas que compiten por la obtención de adeptos y mejora de su posición en otros aspectos sociales del país.

El segundo aborda el comportamiento cuantitativo del crecimiento protestante en población e iglesias, y los porcentajes de crecimiento anual. Con base en esto se propone una serie de etapas de crecimiento que permiten entender el comportamiento de su crecimiento y facilitar su análisis en diferentes espacios temporales, que será de utilidad en el resto de la presente investigación.

El tercer apartado sigue las nuevas estrategias que han aplicado los agentes protestantes desde 1990 como parte de la globalización contemporánea que ha modificado la dinámica del

mercado religioso. Estos son, principalmente, el uso de medios de comunicación masiva como radio, televisión e Internet y el desarrollo de megaiglesias, que son los que más utilizan este tipo de medios, logrando una mayor cantidad de fieles en una congregación, concentración de recursos e influencia política y social.

## **2.1 Origen, Operación y Organización de las Primeras Misiones de Fe e Iglesias Protestantes en Costa Rica**

Durante el periodo colonial, el Imperio Español mantenía a la Iglesia Católica como la religión monopólica oficial en sus colonias americanas y se restringía la entrada de extranjeros, lo que implicaba, a su vez, menor contacto con personas de otras religiones. No obstante, a partir de la independencia ingresaron migrantes de diversas nacionalidades a los nuevos estados, algunos de los cuales eran protestantes.

La libertad de culto se estableció en Costa Rica y en las demás naciones centroamericanas a finales del siglo XIX. La primera constitución que abrió la posibilidad de la libertad de culto en el país fue la Constitución Política de 1869, en el artículo 5, que ordena que la “La Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la República: el Gobierno la protege y no contribuye con sus rentas a los gastos de otros cultos, cuyo ejercicio, sin embargo tolera”<sup>124</sup>. Esta constitución solo duró vigente dos años pero esta norma se mantuvo en la Constitución de 1871 en el artículo 51. Eventualmente fue modificado en 1882, estableciendo más expresamente este derecho, como: “La Religión Católica, Apostólica Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República, de ningún otro culto que no se oponga a la moral universal ni a las buenas costumbres”<sup>125</sup>. Por tanto, se permite el ejercicio de otros credos y religiones abriendo el mercado religioso; sin embargo, la Iglesia Católica como antiguo monopolio religioso, siguió conservando beneficios importantes, como ser la religión oficial del Estado.

Las primeras iglesias protestantes en Costa Rica surgieron en el siglo XIX y fueron dirigidas a la población extranjera. Tal es el caso de la Iglesia El Buen Pastor (1865), que originalmente

---

<sup>124</sup>Constitución política 1869, Artículo 5.  
[https://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=59792&nValor3=67129&strTipM=TC](https://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=59792&nValor3=67129&strTipM=TC)

<sup>125</sup> Constitución Política de Costa Rica de 1871, Artículo 51, modificado por decreto en 1882.

se le denominó Iglesia Protestante de San José y congregaba personas de diferentes tradiciones protestantes y nacionalidades, entre las cuales se encontraban ingleses, alemanes y estadounidenses que tenían negocios en el país. Unos de los primeros miembros fueron Juan Meyers y Jonh A. Casement (dirigentes de la construcción del ferrocarril del Pacífico), George Schedel, quien fue vicecónsul de Inglaterra; Allan Wallis, uno de los fundadores del Banco Anglo; así como John Le Lacheur, también cofundador del Banco Anglo e hijo de William Le Lacheur. Eventualmente, para inicios del siglo XX la iglesia se fue consolidando más como anglicana y menos interdenominacional<sup>126</sup>.

En el Caribe fue donde se fundaron la mayoría de las iglesias a finales del siglo XIX. Una de las primeras fue la Sociedad Misionera Bautista de Jamaica (1888), que se estableció junto con las migraciones de antillanos a esta región, dado que la mayoría de ellos eran protestantes. Estas primeras iglesias protestantes se establecieron en Limón, Turrialba y San José, y brindaban los oficios religiosos en inglés, al ser el idioma hablado por la mayoría de sus fieles<sup>127</sup>.

La competencia religiosa se originó de manera efectiva hasta la llegada de las primeras “misiones de fe” o *Faith Missions*, como se les denominó en su país de origen, Estados Unidos, que pretendían directamente convertir a las personas hacia el protestantismo y no dedicarse solamente a migrantes extranjeros que ya profesaban alguna corriente protestante. Estas misiones operaban como asociaciones independientes de las iglesias, cuyo financiamiento procedía de donaciones económicas de parte de sus fieles<sup>128</sup>. Estas misiones eran protestantes históricas y evangelicales (especialmente fundamentalistas). Fue más

---

<sup>126</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 31-72; Pablo Alberto Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina*, 628.

<sup>127</sup> Clifton L. Holland, «El Movimiento Protestante en Costa Rica». PROLADES, 2011; Johnny Saborío C, «Sinopsis de la historia de la convención bautista de Costa Rica, hoy, Federación de Asociaciones Bautistas de Costa Rica», editado por Clifton Holland y Dorothy Bullón en *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales*. (Costa Rica: PROLADES y Comisión Nacional de Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense, 2017), 41; Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica...*, 46-47 y 73-94.

<sup>128</sup> Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central*, 46.

tardíamente, hacia mediados del siglo XX, que ingresaron las misiones e iglesias pentecostales y hasta la década de 1970, las neopentecostales<sup>129</sup>.

Una de las primeras misiones de fe en formarse fue la Misión Centroamericana, fundada en 1890 por Cyrus Scofield, uno de los principales exponentes del evangelicalismo estadounidense y autor de la *Reference Bible*; con el objetivo directo de evangelizar el istmo centroamericano y siendo su primer destino Costa Rica, para posteriormente llegar a los demás países de Centroamérica. Sus cultos tienden a ser moderados, con énfasis en la prédica y lectura de la Biblia, sin diferencias significativas de los cultos de las iglesias históricas. Posteriormente, en 1921 se fundó la Misión Latinoamericana que también tuvo un impacto en el istmo centroamericano y en otros países de América Latina<sup>130</sup>.

### ***2.1.1 Misiones e Iglesias Protestantes Históricas y Evangelicales***

Una de las primeras misiones de fe en formarse fue la Misión Centroamericana, fundada en 1890 por Cyrus Scofield, uno de los principales exponentes del evangelicalismo estadounidense y autor de la *Reference Bible*; con el objetivo directo de evangelizar el istmo centroamericano y siendo su primer destino Costa Rica, para posteriormente llegar a los demás países de Centroamérica<sup>131</sup>.

La Misión Centroamericana ingresó al país en 1891, siendo los primeros misioneros que tenían el objetivo directo de convertir personas nacionales católicas al protestantismo. Esta empezó sus labores en el país a través del matrimonio de misioneros William y Minnie McConnell, cuyas estrategias iniciales se basaban en predicas públicas, visita de casas y reparto de Biblias en el Valle Central y el Caribe. Sus cultos tendían a ser moderados, con énfasis en la prédica y lectura de la Biblia, sin diferencias significativas de los cultos de las iglesias históricas. Los resultados fueron lentos y hasta 18 años después, en 1907, su trabajo

---

<sup>129</sup> Manuela Cantón Delgado, «Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala: de las primeras misiones a la nacionalización».

<sup>130</sup> Heinrich Shäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central*, 37 - 46.

<sup>131</sup> Heinrich Shäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central*, 37 - 46.

se concretó al fundar la primera iglesia dedicada a costarricenses, que ofrecía sus servicios en español<sup>132</sup>.

A partir de la llegada de la Misión Centroamericana siguieron ingresando periódicamente misiones de fe y organizaciones protestantes de diferentes corrientes pero con el mismo fin de convertir a la población, concentrándose así en el Valle Central, en el Pacífico y en el norte del país, generándose con ello una diversificación de oferta en el campo religioso<sup>133</sup>. El antiguo monopolio religioso de la Iglesia Católica implicó que estos primeros agentes religiosos protestantes con propósitos misioneros necesitaran una inversión alta en recurso humano y económico para poder realizar la conversión de fieles desde el catolicismo. Esta primera etapa de difusión fue lenta y difícil, ya que según estimaciones de PROLADES e IMDELA, hasta 1960 solo había menos de un 2% de población protestante en todo el país, mientras que creció de manera significativa a partir de 1965, coincidiendo así con estimaciones para el resto de países de América Central, específicamente en países como Nicaragua, El Salvador, Honduras y Panamá. Guatemala es la excepción, pues este crecimiento fue temprano con respecto a los demás países del istmo, aproximadamente desde 1957<sup>134</sup>.

Eventualmente, la Misión Centroamericana se expandió gracias al apoyo de nuevos misioneros extranjeros que predicaban en diversas zonas del país, tal es el caso de Ricardo Richey, quien migró desde Estados Unidos, donde se ubica la iglesia central. Él dio cuenta de que en los años de 1950 a 1967 se contaba con iglesias y lugares de prédica en Tibás, Quepos, Parrita, las plantaciones bananeras del Pacífico, Turrialba, Chirripó, Puntarenas, Golfo de Nicoya, isla Chira, Abangares, isla de Caballo, entre otros. Estas labores eventualmente dieron resultado al ampliar su oferta a 60 congregaciones distribuidas en las siete provincias del país en 1978<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> German Guzmán M. *Cien Años Iluminando a Costa Rica: Primer centenario de la iglesia evangélica centroamericana 1891- 1991*. (San José, Costa Rica: por el autor, 1991), 96-97.

<sup>133</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*; Clifton L. Holland, *El Movimiento Protestante en Costa Rica*.

<sup>134</sup> Heinrich Shäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central*, 116.

<sup>135</sup> Ricardo Richey, «Datos sobre la vida misionera en Costa Rica, 1950-1967», en *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, editado por Clifton Holland y Dorothy Bullón, 54.



La tradición metodista, la cual forma parte de la corriente protestante histórica, inició formalmente en Limón, en 1894, con la Iglesia Metodista Británica; no obstante, se dirigió a otras regiones del país a principios del siglo XX, cuando la Iglesia Metodista Episcopal de Estados Unidos decide, en 1917, crear una misión dirigida a Centroamérica, empezando por Costa Rica y Panamá. Así, en San José inició formalmente la Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica y en años siguientes se expandió hacia los cantones de Alajuela y San Ramón. La congregación de Alajuela se estableció rápidamente, en una de las más grandes e influyentes, desde donde se coordinaban misiones hacia otras partes del país. Además, en 1921, Louis y Marian Fiske fundaron la Escuela Metodista en San José, que desde 1927 sería conocido como Colegio Metodista<sup>136</sup>.

Gracias a las entrevistas realizadas por el periódico protestante *Maranata* a antiguos pastores y misioneros, es posible aproximarse al funcionamiento de esta iglesia, cuya organización y *habitus* era distinto. Esta clasificaba a sus pastores como ordenados y laicos, quienes presentaban diferenciaciones en los bienes religiosos que podían suministrar; los primeros eran los que habían recibido una preparación teológica metodista y estaban debidamente reconocidos así por la iglesia. Solamente los pastores ordenados podían oficiar bienes religiosos de servicio como matrimonios, bautizos, cena del Señor, entre otras prácticas. Los pastores laicos, a pesar de no poder realizar estos rituales religiosos, eran muy importantes para la difusión del metodismo, puesto que eran más numerosos y sí podían ofrecer otro tipo de bienes religiosos al realizar las prédicas, cultos, difundir su mensaje y fundar las nuevas congregaciones, aunque dependían de las visitas ocasionales de los pastores ordenados.

Uno de los pastores ordenados fue el misionero canadiense Marion Woods, quien colaboró desde 1950 con la Iglesia Metodista en Costa Rica<sup>137</sup>. Alexis Guevara, también pastor ordenado, constata, al igual que Woods, sobre el crecimiento en iglesias y fieles metodistas desde su incorporación en 1959, donde trabajó en regiones como Ciudad Cortés, Palmar

---

<sup>136</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 68 – 69. Periódico *Maranata*, «Semblanza de don Misael Ureña». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=-txkorD4Bp0>.

<sup>137</sup> Periódico *Maranata*, «Semblanza de Marion Woods». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=SOkZlvSKwGg&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=SOkZlvSKwGg&feature=emb_logo).

Norte, Palmar Sur, Golfito, San Isidro de El General, así como cantones y distritos de la Gran Área Metropolitana, como Guadalupe, Alajuela, Hatillo y San José<sup>138</sup>. El pastor laico Misael Ureña comenta su participación en iglesias en Villa Neily, Golfito, Esparza y Puerto González<sup>139</sup>.

Durante la década de 1950 y 1960, los pastores ordenados metodistas, como Woods y Guevara, eran escasos y debían visitar varias congregaciones que eran atendidas por pastores laicos. Por ejemplo, a Misael Ureña, en 1958, durante una reunión de la Iglesia Metodista en Alajuela, le asignaron, por recomendación del pastor Carlos Luis Jiménez, que fundara una congregación en Villa Neily. El templo ya estaba construido pero no había seguidores protestantes que asistieran a la iglesia, así que tuvo que predicar en la zona para convertir a nuevos fieles. Alrededor de seis meses después de su fundación logró convertir a ocho personas y Woods, como pastor ordenado, visitó la congregación donde bautizó a estos ocho fieles en el río Corredores, celebró la cena y casó a una pareja que vivía en unión libre<sup>140</sup>. El pastor ordenado Alexis Guevara también debía visitar varias iglesias metodistas desde San Isidro de El General hasta la frontera con Panamá, y fue nombrado superintendente de esta región<sup>141</sup>.

La Iglesia Metodista incorporaba en su *habitus* la ayuda social como un eje transversal en su organización, por lo que desde su primera conferencia en el país establecieron comités de servicio social. Al respecto, Nelson señala que “el metodismo siempre ha hecho énfasis en las implicaciones sociales del evangelio y el metodismo costarricense no era una excepción a la regla”<sup>142</sup>. Es por esta razón que Woods comenta que participó con el Centro Rural Metodista en obras sociales como construcción de casas para personas de escasos recursos,

---

<sup>138</sup> Periódico *Maranata*, «Semblanza de Alexis Guevara». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=rL9BTvIEhsk&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=rL9BTvIEhsk&feature=emb_logo).

<sup>139</sup> Periódico *Maranata*, «Semblanza de don Misael Ureña». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-txkorD4Bp0>

<sup>140</sup> Periódico *Maranata*, «Semblanza de don Misael Ureña»...

<sup>141</sup> Periódico *Maranata*, «Semblanza de Alexis Guevara»...

<sup>142</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica...*, 200.

así como casas pastorales, escuelas y centros de salud de las zonas rurales, comentando algunos lugares que recuerda, como los Chiles, Upala y Tamarindo en el sur de Panamá<sup>143</sup>.

Alrededor de 1970, cuando la población protestante había crecido de manera más significativa, los metodistas se habían logrado expandir y contaban con tres “distritos”: el del Valle Central con nueve iglesias y 709 miembros, el del Pacífico con seis iglesias y 231 miembros y el de San Carlos con tres iglesias (sin especificar la cantidad de miembros). Durante esa década, también la conferencia metodista se declaró autónoma de su ligamen extranjero y pasó a llamarse Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica (IEMCR)<sup>144</sup>; mientras que la Iglesia Metodista Británica de Limón presentó dos congregaciones para 1978 pero eventualmente se une a la IEMCR, como se constata en el directorio de iglesias de 2013<sup>145</sup>.

Por su parte, la Misión Latinoamericana (1921) surgió también como una misión de fe en los Estados Unidos. Ésta comenzó sus operaciones en Costa Rica con el matrimonio de escoceses Enrique y Susana Strachan, convirtiéndose en una de las iglesias más grandes e influyentes durante el siglo XX en el país y en la región. Su origen teológico inicial fue el evangelicalismo y fue también el mayor núcleo de creación de instituciones que aún tienen vigencia en el país. Sus centros de capacitación teológica preparaban nuevos pastores y predicadores, como el Seminario Bíblico Latinoamericano, que originalmente se llamaba Escuela Bíblica de Capacitación para Mujeres (1923) y posteriormente, en 1997, se transformó en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Además, en 1926 fundaron la Editorial Caribe, la Clínica Bíblica en 1929, el orfanato Casa de la Biblia en 1932, el Campamento Roblealto en 1947, la emisora Faro del Caribe en 1949, el Colegio Monterrey en 1955, entre otros.

A partir de 1945 toma el nombre de Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses (AIBC), que fue creada con el propósito de dar unidad a las iglesias fundadas por pastores y

---

<sup>143</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de Marion Woods»...

<sup>144</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 70-78.

<sup>145</sup> PROCADES [PROLADES]. «Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante en Costa Rica». (PROCADES, 1978); PROLADES. «Base de datos de Iglesias Evangélicas locales, 2013». PROLADES, 2014.

misioneros de su organización. Según Holland, en 1959, la Misión Latinoamericana ya contaba con “13 iglesias organizadas, 18 misiones y 37 puntos de predicación, con una membresía total de 1055” y en 2013 llegó a tener 145 congregaciones con una membresía de 25.561 personas<sup>146</sup>. Su gran cantidad de congregaciones se pudo deber a la fundación de organizaciones complementarias que le permitían preparar pastores, al desarrollo de una serie de campañas evangelistas durante la década de 1950 (que se profundizará en el capítulo III), así como a la baja regulación interna que favoreció la aceptación de varias corrientes protestantes, como bautistas, pentecostales y neopentecostales.

El alejamiento de la corriente teológica evangelical es importante recalcarlo, ya que actualmente, las organizaciones e iglesias relacionadas con la Misión Latinoamericana presentan un comportamiento neopentecostal; sin embargo, no fue así en su establecimiento inicial sino que, según la evidencia encontrada por PROLADES, la situación cambió en la década de 1970. La AIBC tuvo una fuerte influencia de pastores y misioneros extranjeros de la Nueva Renovación Pentecostal y fue adoptada por muchas de sus congregaciones; aunque hubo conflictos al inicio, terminó siendo aceptada y, para finales de la década de 1970, la mayor parte de sus congregaciones era neopentecostal<sup>147</sup>.

### ***2.1.2 Misiones Pentecostales***

El establecimiento del pentecostalismo fue más tardío con respecto al protestantismo histórico y evangelical. La primera en establecerse en el país fue la Iglesia de Santidad Pentecostal, que en 1926 fundó su primera congregación en Cartago; sin embargo, se cuenta con poca información sobre su desarrollo<sup>148</sup>. La siguiente iglesia pentecostal en establecerse fue la Iglesia de Dios Evangelio Completo, que organizó su primera congregación en 1935 en Limón y su segunda en 1951, en San José. El próximo dato disponible de esta iglesia fue en 1983, cuando ya contaba con 236 congregaciones, así que hubo un crecimiento fructífero

---

<sup>146</sup> Clifton L. Holland. «El Movimiento Protestante en Costa Rica».

<sup>147</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 94.

<sup>148</sup> Originalmente, los misioneros James Hare y su esposa arribaron brevemente al país en 1918 durante unos meses, fue hasta 1926 que se establecieron y fundaron su primera iglesia. Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 98-99.

posiblemente durante la expansión protestante dada a partir de 1965. En 1989, la Iglesia de Dios Evangelio Completo llegó a tener 301 congregaciones, luego a 380 en 2000 y en 2013 descendió a 364. Esto la ha llevado a ser una de las asociaciones de iglesias más grandes en el país y con un crecimiento continuo en la oferta de congregaciones<sup>149</sup>.

Una de las principales iglesias pentecostales es la Asambleas de Dios, ya que en 2013 fue la que tuvo más congregaciones y miembros en todo el país. Fue establecida en 1942 por el misionero Lawrence Perrault, quien fundó congregaciones en San José, Alajuela y Puntarenas. Su estrategia de crecimiento inicial fue reclutar pastores que habían trabajado para otras misiones de corrientes protestantes distintas, por lo que de manera temprana logró contar con un equipo con experiencia en la predicación y establecimiento de iglesias. Algunos misioneros veían con cierta hostilidad a esta iglesia, pero desde que la lideró Arturo Bauer la relación con otras iglesias mejoró al establecer relaciones de cooperación con estas, al punto que en 1950 fue uno de los fundadores de la Alianza Evangélica Costarricense<sup>150</sup>.

Las Asambleas de Dios se establecieron en 1945 en el Pacífico sur, donde la Iglesia Metodista ya había aunado terreno, por lo cual establecieron congregaciones con mayor facilidad que las misiones anteriores; asimismo, tuvieron presencia en todas las provincias del país. El registro que se tiene de su crecimiento fue en la década de 1980, pues en 1983 tenían unas 300 congregaciones y 11.691 miembros registrados, 426 en el 2001 con una membresía de unas 46.900 personas y en 2013 a 514 congregaciones y 80.000 miembros (contando iglesias y misiones). Esta iglesia, en el siglo XXI, ha tenido además una inclinación al iglecrecimiento, por lo cual cuentan con varias megaiglesias, como la Iglesia Oasis de Esperanza, la cual en una sola congregación acumuló alrededor de 3.500 miembros en 2013<sup>151</sup>.

Sobre la expansión de las iglesias pentecostales dan cuenta los pastores Pedro Murillo, Hernán Fernández, Enrique Vargas y Jorge Carrillo, quienes trabajaron en diferentes congregaciones durante el siglo XX en Limón, Heredia, Sarapiquí, Santa Ana, Puriscal,

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, 97 – 101.

<sup>150</sup> *Ibidem*, 108 – 110.

<sup>151</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 108 – 110.

Tibás, Poacito, entre otros. José Porras, por su parte, fue el primer pastor de las Asambleas de Dios en Guanacaste, así como tesorero de la junta directiva, laborando en Liberia y Bagaces, y en San José en congregaciones en Coronado y Hatillo.

Se han encontrado pocas fuentes que permitan comprender las diferencias que provocaron que la expansión del pentecostalismo fuera más exitosa a mediados del siglo XX, a pesar de tener un ingreso más tardío en el país. Es muy probable que esto se diera por influencias internacionales, tanto por circulación de las ideas, prácticas y de agentes religiosos que influyó a los agentes locales a adoptar el pentecostalismo (como el presentado en la AIBC), así como por el ingreso de iglesias que poseían más recursos económicos y misioneros que además utilizaron la infraestructura previamente establecida por otras corrientes protestantes. Esto último se realizó a través del reclutamiento de pastores de otras iglesias y por el establecimiento de congregaciones o zonas de predicación en comunidades que ya habían tenido un acercamiento con otra corriente protestante. En la década de 1970, como se verá en el capítulo III, las iglesias pentecostales aplicaron estrategias de conversión que les fueron muy productivas, como las campañas evangelistas que contribuyeron a su expansión en la tercera fase de crecimiento (1965 y 1982).

Esto produjo que se generara una competencia entre las propias corrientes protestantes, a pesar de que existieran relaciones de cooperación interdenominacional. Esto se debe, además de las estrategias y organización que las propias iglesias empleaban, a cambios en la demanda de los fieles que se inclinaron más a adoptar el pentecostalismo por el atractivo de sus bienes religiosos, su tipo de estructura congregacional más participativa y desde 1970, por su hibridación con la cultura popular latinoamericana. Sus bienes religiosos se centran más en la oralidad, emoción, alabanzas, canticos, énfasis en el Espíritu Santo, la glosolalia, reavivación de viejas tradiciones de taumaturgia y exorcismo<sup>152</sup>.

Sobre la organización de las congregaciones pentecostales clásicas, Orellana comenta que su dirección se fundamenta en la conformación de una especie de consejo de diáconos o “ancianos” que conduce la congregación local y se conforma por el pastor o pastora, pastores secundarios y, opcionalmente, la elección de otros fieles en una asamblea congregacional de

---

<sup>152</sup> Jean Pierre Bastian. «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación» *Revista de Ciencias Sociales* (2006): 39 – 41.

manera periódica. Este consejo no es necesariamente la misma junta directiva que deben establecer en términos jurídicos para ser reconocidos como una asociación religiosa. La congregación se sostiene a través de ofrendas y diezmos, y se destina una parte para la iglesia nacional, es decir, a su mando central, para fomentar la apertura de más congregaciones, actividades evangelistas, elaboración de literatura y creación de instituciones. A su vez, las iglesias pentecostales establecen ministerios como grupos comunes de fieles, principalmente de mujeres, hombres, jóvenes y escuela dominical para niños y niñas<sup>153</sup>.

Andrey Pineda identifica en la Iglesia Casa de Salvación en la Carpio, algunas de las actividades básicas de los cultos pentecostales. Si bien su observación fue reciente, está la congregación que posee de 60 a 75 miembros (al momento de la observación) conserva un modelo pentecostal clásico que no ha sufrido modificaciones relevantes en torno al culto y mensaje. Sus cultos inician con una oración de bienvenida, seguidamente de una lectura bíblica inicial; posteriormente, las actividades de mayor duración: la adoración y alabanza, que se caracterizan por música moderna emocional con letras religiosas; la recolección de ofrendas y la oración por estas, la prédica y, por último, la oración de despedida<sup>154</sup>.

La prédica presenta un mensaje persuasorio, fácil de entender, emotivo y se integran alusiones a la vida cotidiana. En ésta, además, se enseña a actuar con un cristiano pentecostal, es decir, a reproducir un *habitus* específico. Pineda identificó la reproducción de bienes religiosos pentecostales como la salvación, santidad, poder, la persistencia en la fe, el perdón y la gracia de Dios; no muestra signos de influencia neopentecostal. La prédica la emite por lo general un pastor o copastor, pero también puede realizarse por un fiel “laico” con capacitación para dirigirse a la congregación<sup>155</sup>. La integración de fieles “laicos” en el consejo, junta directiva y en la propia prédica, es una muestra más de que en las corrientes protestantes la división entre un agente religioso y un laico, propuesta por Bourdieu, es muy delgada en comparación con el catolicismo.

---

<sup>153</sup> Luis Orellana, «El movimiento pentecostal en Costa Rica 1930-1980», 265.

<sup>154</sup> Andrey Pineda Sancho, «Producción, oferta, demanda y consumo de bienes simbólicos de salvación en el seno de las iglesias pentecostales costarricenses de hoy (2013-2014): el caso del distrito Uruca», 133-184.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

Con respecto a los comportamientos presentados por las iglesias protestantes, las reseñas históricas recopiladas por PROLADES muestran constantes divisionismos que dieron origen a nuevas iglesias. Por ejemplo, se produjo un cisma en la Iglesia Bautista Nacional, pues un grupo se separó y se organizó aparte. Construyeron un templo que inauguraron el 7 de diciembre de 1943, al que llamaron Primera Iglesia Bautista de San José, y obtuvieron el reconocimiento oficial de la Convención Bautista del Sur de Estados Unidos. Actualmente, este grupo que se separó de la Iglesia Bautista Nacional se identifica como Convención Bautista de Costa Rica<sup>156</sup>.

En la AIBC se produjo una división, ya que muchos pastores se acercaron a la Teología de la Liberación, lo que generó el malestar de algunos sectores que no estaban de acuerdo con ésta. Como se analizará más profundamente en el capítulo IV, en 1985, alrededor de cinco pastores se separaron junto con sus congregaciones, fundando la Fraternidad de Iglesias Evangélicas Costarricenses y se afiliaron a la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos. Según PROLADES, en 1988 tenía nueve iglesias, una misión y aproximadamente 400 miembros; en 2000, 24 iglesias con alrededor de 1.700 miembros; y en 2013 decreció con 19 iglesias con 1.325 miembros, con el nuevo nombre de Iglesia Evangélica Presbiteriana Costarricense<sup>157</sup>.

Este fenómeno es sumamente común en América Latina y genera una creación mayor de iglesias, por ejemplo, de una de las primeras megaiglesias en Guatemala, la Iglesia de Cristo Elim Central, surgieron otras congregaciones. Después de la muerte de su fundador Othoniel Ríos Paredes en 1988, el liderazgo de la iglesia continuó a cargo del pastor Héctor Nufio, pero otros pastores se separaron, como Gaspar Sapalu Alvarado, quien fundó la megaiglesia “Iglesia de Jesucristo Palabra Mi-El Central”; Sergio Enríquez, fundador de la también megaiglesia “Ministerios Ebenezer de Guatemala”, y Alex González, de la “Rey de reyes iglesia y ministerios”<sup>158</sup>. O como lo estudia Hernández para el caso venezolano, en 1954,

---

<sup>156</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 41-43.

<sup>157</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 94-95.

<sup>158</sup> Clifton L. Holland, «Research on the Evangelical Mega-Church Phenomenon in Central America: Facts and Fiction». PROLADES, 2011, 32.



producto de divisiones internas de las Asambleas de Dios en Venezuela, surgen en ese país iglesias como: Pentecostales Unidos, Iglesia Bautista Independiente, Iglesia Peniel, Iglesia Pentecostal Unida, Iglesia Bethel, en Puerto la Cruz, Iglesia Emmanuel, en Caracas e Iglesia Pentecostal Enmaús<sup>159</sup>.

En el campo protestante, las distintas corrientes son muy cercanas teológicamente, por lo que parece ser que sus barreras son muy permeables; algunos agentes religiosos y fieles llegan a involucrarse con iglesias independientemente de su corriente o denominación. Esto se evidencia en algunas entrevistas realizadas por el periódico *Maranata* que confirman que varios pastores entrevistados han asistido o pastoreado varias iglesias. Misael Ureña fue pentecostal, luego pastor metodista laico y luego, pastor de una iglesia pentecostal; Juliam Hom colaboró con iglesias bautistas y evangélicas, y Miguel González pastoreó la Iglesia Metodista de Alajuela y el Templo Bíblico de la Misión Latinoamericana<sup>160</sup>.

La cohesión entre iglesias y sus organizaciones en el campo religioso protestante se da para colaborar entre ellos con el fin de obtener nuevos seguidores. Hay una identidad, pues tienden a considerarse a sí mismos como “evangélicos” como sinónimo de protestante, como se expresan los entrevistados por el periódico *Maranata*, fuentes primarias producidas por PRLOADES, IMDELA e IINDEF, y organizaciones como la Alianza Evangélica Costarricense. Inclusive, instituciones de preparación teológica han ofrecido sus estudios a pastores que luego han fundado iglesias de diferentes corrientes y, como se mencionó, se ha dado la incorporación de bienes pentecostales por parte de iglesias de otras corrientes

---

<sup>159</sup> Luis Alonso Hernández, «Pentecostalismo evangélico en Venezuela. Una aproximación al pasado y al presente revolucionario» en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, dirigido por Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosquera (Santiago: RIL editores y Universidad Arturo Prat, 2020), 372.

<sup>160</sup> Periódico *Maranata*, «Semblanza de don Misael Ureña». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=-txkorD4Bp0>; Periódico *Maranata*, «Semblanza misionero Julian Hom». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=MsRBSWleNHQ>; Periódico *Maranata*, «Semblanza del misionero Miguel González». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=WQYWkeAUL0o>

protestantes o directamente han adoptado el pentecostalismo para poder competir para satisfacer la demanda de estos bienes religiosos.

### ***2.1.3 Red de Instituciones Protestantes Creadas en Costa Rica Durante el Siglo XX y Principios del XXI***

Las iglesias y misiones protestantes han creado una serie de instituciones que los han ayudado en el proceso de atracción y conversión de nuevos fieles. Estas van desde la formación teológica, medios para propagar su fe, como las radios y televisoras, organizaciones caritativas o que funcionan como una extensión de su iglesia, como son los centros educativos, campamentos, editoriales, misiones, así como partidos políticos. El cuadro 2.1 recopila el tipo y año de creación de estas organizaciones.

**Cuadro 2.1. Tipo de instituciones protestantes por década entre 1920 y 2019**

Tipo de institución	Año										Total
	1920 - 1929	1930 - 1939	1940 - 1949	1950 - 1959	1960 - 1969	1970 - 1979	1980 - 1989	1990 - 1999	2000 - 2009	2010 - 2019	
Seminarios y universidades protestantes	2	0	0	3	1	5	5	11	2	0	29
Instituciones benéficas y campamentos	0	2	1	1	2	6	7	8	2	0	29
Radio	0	0	0	0	0	0	2	0	3	3	8
Instituciones educativas (escuelas y colegios)	1	0	0	1	0	1	1	3	0	0	7
Institutos de investigación y editoriales	1	0	0	1	1	0	1	3	0	0	7
Misiones costarricenses en el extranjero	0	0	0	0	1	0	3	1	1	0	6
Partido político	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	4
Alianza, fraternidad o asociaciones de apoyo	0	0	0	1	0	1	1	1	0	0	4
Periódicos, boletines y revistas	0	0	0	0	0	1	2	1	0	0	4

Clínicas y hospitales	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	2
Televisión	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
<b>Total</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>14</b>	<b>26</b>	<b>29</b>	<b>9</b>	<b>4</b>	<b>103</b>

Fuente: elaboración propia para esta investigación basada en documentos de PROLADES y páginas Web de instituciones e iglesias<sup>161</sup>.

La mayor parte de estas instituciones se creó a partir de 1970, especialmente en las décadas de 1980 y 1990, donde se registran 26 y 29, respectivamente. Esta concentración de instituciones concuerda con el crecimiento de población protestante y cantidad de iglesias. Después del 2000 se registran menos fundaciones de instituciones posiblemente por falta de información al respecto, al ser años más recientes.

Los tipos de instituciones más fundadas son los seminarios y universidades protestantes (30), que forman teológicamente a nuevos predicadores, del mismo modo que las instituciones benéficas y campamentos (29). Después de estos, con mucha diferencia se encuentran las estaciones de radio (8), instituciones educativas como escuelas y colegios (7), institutos de investigación y editoriales (7) y las misiones costarricenses en el extranjero (6).

Las instituciones preparación teológica creadas durante estos años prepararon pastores, predicadores y misioneros que intervinieron directamente en la conversión y fundación de iglesias en el país; por lo tanto, ampliaron directamente la oferta. Las primeras de este tipo en crearse fueron el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), creado por la Misión Latinoamericana, y la Universidad Adventista de Centroamérica (UNADECA), fundada en 1925 en Panamá. En 1927 se establece en Costa Rica pero solo enseñaba teología a un grupo pequeño de adventistas. Esta información se puede apreciar con más detalle en el cuadro 2.2.

El Seminario Bíblico, por lo tanto, tuvo la hegemonía en la formación de predicadores protestantes de diferentes corrientes durante la primera mitad del siglo XX. Tal es el caso de

<sup>161</sup> Clifton L. Holland, «Directorio de denominaciones y asociaciones de iglesias del movimiento protestante en Costa Rica». PROLADES, 2001. <http://www.prolades.com/cra/crica/dir-den2001.pdf>; Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos, «Agencias de Servicio en Costa Rica: Orden Alfabético». PROLADES, s. f. <http://www.prolades.com/costarica/2013%20Update/AgenciasAlfabetico2.pdf>; Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1...*

los primeros líderes de Convención Bautista de Costa Rica, alrededor de 1948<sup>162</sup>. En este contexto, su producción de pastores y predicadores podía competir con los agentes religiosos católicos, pues para 1944 solo había 144 sacerdotes en todo el país y su preparación tardaba entre ocho a diez años, por lo que tenían una preparación muy intelectual pero lenta y alejada de la realidad social<sup>163</sup>. Eventualmente, el Seminario Bíblico Latinoamericano impartió cursos teológicos por correspondencia a toda América Latina, los cuales eran elaborados, explicados y revisados por pastores en Costa Rica, según Cristina Azofeifa, quien fue predicadora, oficinista de la Misión Latinoamericana y esposa del pastor Víctor Monterroso<sup>164</sup>.

**Cuadro 2.2. Instituciones de formación teológica protestantes (institutos, seminarios y universidades) creadas en Costa Rica de 1923 al 2001**

Año de creación	Nombre de la institución de formación teológica
1923	Seminario Bíblico Latinoamericano (fundado por la Misión Latinoamericana inicialmente como Escuela Bíblica de Capacitación para Mujeres; al año siguiente en 1924 pasó a ser el Instituto Bíblico y en 1941 cambio su nombre por Seminario Bíblico Latinoamericano).
1927	Universidad Adventista de Centroamérica (fundada en 1925 en Panamá, en 1927 se traslada a Costa Rica pero es reconocida por el Conesup hasta 1987, se desconoce el nombre con el que operó sus primeros años).
1952	Instituto Teológico Bautista.
1953	Instituto Bíblico Central de las Asambleas de Dios.
1957	Escuela para la Preparación de Obreros Metodista (disuelta en 1960).
1965	Seminario Bíblico Bautista Misionero de Costa Rica.
1973	Centro Latinoamericano de Estudios Pastorales (Misión Latinoamericana).

<sup>162</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 43.

<sup>163</sup> Luis Orellana, «El movimiento pentecostal en Costa Rica 1930-1980»...

<sup>164</sup> Róger Murrillo S., «Semblanza de doña Cristina de Monterroso». <http://www.periodicomaranata.com/nuevaplataforma/pioneros/semblanza-de-dona-cristina-de-monterroso/>.

1975	Centro de Formación Ministerial.
1977	Instituto Bíblico Menonita.
1979	<i>Women`s Aglow</i> (estudios bíblicos, solo mujeres).
1979	Sean Interdenominacional de Costa Rica.
1980	Instituto Bíblico de la Iglesia Santidad Pentecostal.
1982	Instituto Misionológico de las Américas.
1983	ASEPA. Seminario Escuela de Estudios Pastorales de la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses.
1986	ETNO (capacita misioneros).
1989	Seminario Evangélico Metodista de Costa Rica.
1992	Instituto Misiológico de las Américas.
1992/1993	Universidad Nazarena de las Américas (disuelta).
1993	Centro Teológico Bautista del Caribe.
1997	Universidad Bíblica Latinoamericana (antes Seminario Bíblico Latinoamericano).
1997	Instituto Internacional de Teología Bíblica.
1997	Universidad Cristiana del Sur (impartía algunas carreras, más no teología como tal. Fue clausurada por el Conesup en 2018).
1998	Universidad Evangélica de las Américas (surge de la fusión del Instituto Misiológico de las Américas y la Universidad Nazarena de las Américas).
1999	Instituto Teológico por Extensión (sede central en Honduras).
1999	Red para la Misión Integral.
2000	Centro Teológico Bautista Metropolitano.
2001	Universidad Metodista de Costa Rica.

Fuente: elaboración propia para esta investigación basado en documentos de PROLADES<sup>165</sup>.

Durante la fase formativa, el Seminario Bíblico Latinoamericano fue la institución que formó más predicadores y pastores con bases en el evangelicalismo. Tuvieron que pasar 30 años para que se fundaran más institutos teológicos en la década de 1950 para cumplir con la demanda en formación pastoral y demás líderes religiosos. Tal es el caso del Instituto Teológico Bautista de la Convención Bautista (1951), el Instituto Bíblico Central de las

<sup>165</sup> Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos, «Agencias de Servicio en Costa Rica: Orden Alfabético». PROLADES, s. f. <http://www.prolades.com/costarica/2013%20Update/AgenciasAlfabetico2.pdf>; Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte I...*

Asambleas de Dios (1953) y en 1957, la Escuela para la Preparación de Obreros Metodistas, que solo operó alrededor de tres años y sus instalaciones se destinaron para campamentos o retiros espirituales. Posteriormente, vuelve a darse una concentración de fundación de estas instituciones la década de 1970 (6) y 1980 (5). A partir de 1990 se da una creación de universidades privadas protestantes, en las cuales se tiende a impartir teología como una carrera pero también otras de distintas profesiones con formación basada en el cristianismo protestante según el enfoque y tradición de cada una.

La formación teológica que brindaban estos institutos, aunque contribuyó con el crecimiento protestante en general, no se relaciona directamente con el tipo de corriente ofrecida. A pesar que desde mediados del siglo XX, la mayor oferta es el pentecostalismo en términos de cantidad y porcentaje de congregaciones, la mayoría de institutos de preparación teológica no eran pentecostales sino protestantes históricos y evangelicales, tal es el caso de uno de los más importantes, el Seminario Bíblico Latinoamericano de corriente evangelical durante sus primeras décadas. Esto puede ser una evidencia de que el avance pentecostal se produjo por otros factores, como la influencia de iglesias extranjeras que ingresaron de manera más tardía pero con más recursos, como las Asambleas de Dios, y por la conversión de pastores, según las tendencias internacionales, como ocurrió en la Asociación de Iglesias Bíblicas y en la Misión Centroamericana. Ya que el protestantismo tenía, y aún presenta, interconexiones globales de ideas y prácticas a través de congresos, seminarios, correspondencia, teléfono, televisión y más recientemente Internet. Es así como más agentes religiosos decidieron ofrecer el pentecostalismo que se establece, en los términos de Juergensmeyer, como una religión global<sup>166</sup> y ante los resultados favorables, la oferta creció progresivamente para satisfacer la demanda.

Los seminarios e institutos teológicos tienden a exigir poca escolaridad, lo que facilita el ingreso de un público más amplio. El Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios solicita desde 1985 solamente tercer grado de primaria, pues consideran más importante el capital religioso acumulado y la experiencia en predicación. El evangelicalismo y el

---

<sup>166</sup> Kathleen M. Moore, «Religious Outsiderhood in a Globalizing World», en *Religion, Conflict, and Global Society: A Festschrift Celebrating Mark Juergensmeyer*, editado por Mona Kanwal Sheikh y Isak Svensson (Danish Institute for International Studies, 2021).

pentecostalismo comparten que todos los fieles deben cumplir la “gran comisión” al difundir su fe, por lo que un pastor o predicador nace de la lectura bíblica, experiencia de prédica y liderazgo y, por último, de este tipo de estudios teológicos, teniendo así mayor contacto con la comunidad y concretando este tipo de mensajes con vida cotidiana<sup>167</sup>. Como se abordará ampliamente en el capítulo III, esta dinámica varía en las iglesias neopentecostales que implementan el “Modelo de Jesús” o “Modelo G12”, pero se mantiene relevante la acumulación de capital religioso y no el académico.

Los tipos de instituciones minoritarios presentes en la cuadro 2.1, también son relevantes en este proceso de crecimiento como agentes de su difusión y, a su vez, como resultado de este. Tal es el caso de las alianzas, fraternidades o asociaciones de apoyo de las que solamente se registran cuatro pero que son importantes para la representación y cooperación de las iglesias protestantes en Costa Rica. Tal es el caso de la Federación Alianza Evangélica Costarricense (FAEC) creada en 1950. Según Roberto Saravia, esta organización surgió a raíz del Comité de Acción Evangélica que se formó en diciembre de 1948 para agrupar las iglesias que se habían dividido por la tensión política durante la guerra civil que produjo la división de congregaciones que eran afines a un bando u otro, pero también para luchar por la libertad de culto en la constitución que estaba por redactarse.

Sobre esto, Claudio Soto Ovarés, uno de los fundadores, afirmó: “... Fue en el 48 que ya nos organizamos bien, con miras de luchar en la Asamblea Constituyente”<sup>168</sup>. También relata que él, junto con el reverendo metodista cubano Juan Sosa, emprendió la tarea de reunir a otros pastores e instituciones protestantes que se unieran, como el director de la Misión Latinoamericana y creador del “Evangelismo a Fondo”, Kenneth Strachan, y los pastores de esta misma misión: Wilton Nelson, Rogelio Archilla y Rodolfo Cruz Aceituno, pastor de su congregación principal, el Templo Bíblico, y Rafael Baltodano Zeledón, director de la Misión Centroamericana. Eventualmente se unieron en el proyecto las Iglesias Metodistas de Costa Rica, Asambleas de Dios y el Ejército de Salvación<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Luis Orellana, «El movimiento pentecostal en Costa Rica 1930-1980»..., 264

<sup>168</sup> Roberto A. Saravia Cruz, *Presencia de las iglesias evangélicas en la sociedad costarricense: Respuesta de los evangélicos a la Constituyente de 1949*, 69-70

<sup>169</sup> *Ibidem*, 69-73

Lo relatado por Soto da cuenta de la relevancia tenida, a mediados del siglo XX, por las iglesias e instituciones de la Misión Latinoamericana y la Misión Centroamérica, que formaban una cúpula protestante en ese momento y por eso las buscó para que formaran esta comisión. No obstante, enfrentaron una fuerte resistencia por parte de Monseñor Sanabria, quien consideraba que se debía mantener como religión oficial la Católica Romana, por lo que realizaba presión pública a través de la prensa y correspondencia con los diputados de la Asamblea Constituyente. Esto agudizó la tensión y competencia existente entre agentes protestantes y católicos a través de sus propios medios de prensa, editoriales y emisoras<sup>170</sup>.

La Constitución Política se promulgó en 1949 y el comité no pudo lograr sus objetivos de que Costa Rica fuera un estado laico o no confesional y que se equiparan derechos que posee la Iglesia Católica, como el efecto civil de los matrimonios. Su texto se mantuvo en materia religiosa casi igual a la de la Constitución de 1871, es decir, con mención a libertad de culto mientras no atente contra “la moral universal y buenas costumbres”. No obstante, este conflicto dio paso para que el comité decidiera seguir funcionando como un ente que vele por los derechos de los protestantes, por lo que se fundó la Federación Alianza Evangélica Costarricense en 1950. La creación de esta federación se debe ver como una culminación de años de establecimiento de distintas organizaciones protestantes inconformes por la falta de libertad de culto y regulación que había en el país.

Actualmente, la Federación Alianza Evangélica Costarricense (FAEC) se encarga de intentar representar a todas las iglesias evangélicas, como ellos mismos identifican a todas las iglesias protestantes desde las históricas a las pentecostales. Ésta cuenta con iglesias afiliadas, su propio periódico, organiza congresos interdenominacionales y prepara predicadores a través cursos y diplomados teológicos.

Los canales de televisión y estaciones de radio son relativamente escasos pero juegan un papel relevante en la difusión del protestantismo, no solo en Costa Rica sino en toda América Latina. Desde 1949 ya existía la emisora Faro del Caribe (Misión Latinoamericana), pero fue hasta la década de 1980 que se crearon estaciones radiales, como Radio Sendas de Vida

---

<sup>170</sup> *Ibidem*, 70-73.



(1982) y Asociación Radio Lira (1983), y los canales de televisión Enlace (1988) y Cristovisión (1989), sobre los cuales se profundizará más adelante.

En 1992, Guatemala, país con mayor porcentaje de protestantes en Centroamérica, tenía más emisoras de radio, para un total de 12, mientras que Costa Rica solo tenía tres<sup>171</sup>. Fue hasta el siglo XXI que estas se multiplicaron con la creación de estaciones como Stereo Visión (2002), Radio Unción (2008), Radio Manantiales (por Internet, 2009), Fe y Poder Radio (2013), Vida Radio (2013), Pura Vida (que forma parte del grupo de Stereo Visión) (2016); además de las emisoras Enlace Radio, Radio Integridad y Radio Visión (de Stereo Visión), sobre las cuales no se encontró información sobre el año de su fundación.

Las obras sociales o de caridad realizadas por las iglesias forman parte de sus ideas de ayuda y de valores cristianos, pero también pueden funcionar como un método para atraer a posibles conversos. Tal es el caso del Hospital Clínica Bíblica, fundado por Misión Latinoamericana en 1929. Esta institución fue levantada principalmente con la labor de la doctora y misionera canadiense Marie Christina Cameron. En 1933 ella fue nombrada superintendente médica y directora de la Clínica Bíblica, cargo que ocupó hasta 1968. Además, fundó el Hogar Bíblico, el campamento Roblealto y fue de las primeras en participar en Caravanas de Buena Voluntad, junto con el doctor costarricense Arturo Cabezas<sup>172</sup>. Cabezas comenta que en sus inicios como doctor en la institución, aproximadamente en 1950, se atendía de manera gratuita a las 6:00 a. m. todos los lunes, ya que en ese momento todavía no existía el seguro social. Asimismo, relató que Caravanas de Buena Voluntad inició atendiendo víctimas de un terremoto producido en Guanacaste después del cual el proyecto contó con más apoyo de iglesias y médicos, por lo cual pudieron ir a atender de manera gratuita otras zonas del país<sup>173</sup>.

Marion Woods, además de ser misionero y pastor de varias iglesias, trabajó en instituciones como la Escuela Metodista, Escuela de Preparación de Obreros y Centro Rural Metodista<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> *Manuela Cantón Delgado*, «Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala: de las primeras misiones a la nacionalización», 158.

<sup>172</sup> Jorge Cortés Rodríguez, «Biografía. Dra. Marie Christina Cameron McLean». *Acta médica costarricense* 54, n.º 4, 2012.

<sup>173</sup> Periódico Maranata, «Semblanza del Dr. Arturo Cabezas». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=hQtH7e\\_FICs&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=hQtH7e_FICs&feature=emb_logo)

<sup>174</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de Marion Woods»...

Franklin Cabezas también participó en varias organizaciones y de distintas denominaciones. En 1955 fue el primer costarricense en ser gerente de Faro del Caribe, posteriormente siguió trabajando en puestos administrativos o como parte de juntas directivas de la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses (anteriormente Misión Latinoamericana), Templo Bíblico, Colegio Monterey y Clínica Bíblica<sup>175</sup>. Así como Jorge Alfaro, quien fue profesor de música en el Colegio Monterrey y Colegio Metodista, además de tener su propia banda<sup>176</sup>.

Los partidos políticos que se han creado también son el resultado del crecimiento protestante, como son el Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC, 1981), el cual nunca alcanzó diputaciones; Partido Renovación Costarricense (PRC, 1994), Partido Restauración Nacional (PRN, 2005) y Nueva República (PNR, 2019). La formación de cada uno de estos partidos después del PANC, ha sido producto de derivaciones o divisiones.

Del PANC surgió el PRC que logró una diputación de 1998 a 2002 y otra de 2002 a 2006, en la que se colocaron a dos pastores pentecostales, en la primera a Justo Orozco y en la segunda Carlos Avendaño; este último, inclusive, contaba con su propio programa de televisión en el canal Enlace. Avendaño, a medio periodo, debía ceder su escaño a otro miembro del partido, según un acuerdo previo, pero este se opuso y en ese momento decidió separarse del partido y crear el PRN. En 2005 también se produjo un conflicto, pues el Ministerio de Salud cerró alrededor de 37 congregaciones por contaminación sonora, ante lo cual Avendaño, en forma de protesta, se encadenó al Monumento Nacional, logrando generar presión y reabrieron las iglesias cerradas<sup>177</sup>.

De 2006 a 2010, este partido fundado por Avendaño consiguió la diputación de Guyón Massey, un pastor pentecostal altamente reconocido en Costa Rica. Según un artículo realizado por el periódico Maranata, Massey fue presidente de la Federación Alianza Evangélica y de la Fraternidad de Ministerios, fundó el Centro Juvenil de Rescate, formó parte del Centro para el Desarrollo Cristiano y de la Revista Vino Nuevo, fue locutor en Faro

---

<sup>175</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de Franklin Cabezas». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=FeYkVm0GGIA&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=FeYkVm0GGIA&feature=emb_logo)

<sup>176</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de Jorge Alfaro»...

<sup>177</sup> Clifton L. Holland, «El Movimiento Protestante en Costa Rica». PROLADES, 2011. Laura Fuentes Belgrave, «Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?». *Revista Rupturas* 9, n.º 1 (2019): 85-88.

del Caribe, participó con el Colegio Monterrey, Caravanas de Buena Voluntad, Instituto de Lengua Española, organizó las Marchas para Jesús y fue cofundador de la Federación Misionera Costarricense y del canal Enlace<sup>178</sup>; por lo que se observa que participó en diversas instituciones, forjando vínculos sociales, incluso, en distintas denominaciones, al igual que otros políticos pentecostales recientes.

A nivel político, su mayor contribución fue la creación del reglamento para el “Funcionamiento Sanitario de Templos y Locales de Culto” en 2007. Este es el primer reglamento en el país que establece los requisitos que se deben seguir para establecer un local del culto y garantizar las condiciones sanitarias y de seguridad, ya que con anterioridad esto no estaba claro y se debía pedir permisos al Ministerio de Salud, gobernaciones provinciales (hasta 1998) y municipalidades. Además, sigue denominando a todas las iglesias no católicas templos o locales de culto y no se le denomina iglesias, como a nivel legal sí se da con las pertenecientes al catolicismo romano<sup>179</sup>.

La creación de este reglamento levantó el malestar de algunos sectores protestantes que también se oponían a las maratónicas realizadas en el canal Enlace y su discurso, que eran efectuadas para la obtención de dinero con claras tendencias hacia al “teología de la prosperidad” neopentecostal y donde, además, participaban algunos miembros de la Alianza Evangélica Costarricense, por lo cual decidieron crear la Federación Costarricense de Ministerios Cristianos (FECOMIC), como lo analiza Fuentes. Asimismo, el FECOMIC alegaba que ellos representaban a iglesias pequeñas mayoritariamente pentecostales, mientras que la FAEC a la élite neopentecostal del país, ligadas a megaiglesias y a Enlace TV<sup>180</sup>. No obstante, como se verá más adelante, estas congregaciones en el país y en el resto de Centroamérica, son en su mayoría tanto pentecostales tradicionales como neopentecostales, pero esta división sí ilustra los cambios en el campo religioso a partir de

---

<sup>178</sup> Róger Murillo S, «Guyon Massey 51 años de ministerio». Periódico Maranata, 19 de febrero de 2020. Acceso el 3 de noviembre de 2021 en <http://periodicomaranata.com/guyon.html>

<sup>179</sup> Decreto N.º 33872-S, Reglamento para el funcionamiento sanitario de templos o locales de culto. [http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NR TC&nValor1=1&nValor2=60648&nValor3=86895&param2=1&strTipM=TC&lResultado=3&strSim=simp](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NR TC&nValor1=1&nValor2=60648&nValor3=86895&param2=1&strTipM=TC&lResultado=3&strSim=simp)

<sup>180</sup> Laura Fuentes Belgrave, «Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?», 88-89.

1990, en el cual las megaiglesias acumulan más recursos, visibilidad y poder, convirtiendo a las iglesias pequeñas en periféricas, con pocos recursos para poder competir.

En 2010 se dio por primera vez la elección de dos diputados pentecostales, Justo Orozco del PRC, quien formaba parte de la FECOMIC, y Carlos Avendaño por el PRN, quien estaba ligado a la FAEC<sup>181</sup>. En 2014, los escaños ascendieron a tres, entre los cuales uno fue electo por la provincia de Limón, mientras que anteriormente los diputados fueron elegidos solamente por la provincia de San José. Como se verá en el cuadro 2.5, estas son las dos provincias con mayor cantidad de iglesias protestantes. Los diputados fueron Gonzalo Ramírez (San José) y Abelino Esquivel (Limón) por el PRC, y Fabricio Alvarado (San José) por PRN.

En 2018, después de la respuesta a la Opinión Consultiva ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre igualdad de género y no discriminación hacia las parejas del mismo sexo, que indicó que se debía garantizar los derechos de matrimonio civil igualitario, se dio una polarización política religiosa en torno al tema. Esto benefició al diputado y candidato del PRN, Fabricio Alvarado, quien ya había ganado popularidad al expresar sus opiniones contra la fertilización *in vitro* durante el periodo de su diputación y su oposición ante el matrimonio igualitario. Por lo tanto, este partido logró alcanzar 14 curules en el congreso, las cuales eventualmente se redujeron a la mitad, pues siete de sus diputados se separaron del partido para incorporarse a Nueva República, partido fundado por Fabricio Alvarado en 2019, surgido de una división con Restauración Nacional.

Los diputados elegidos fungen en distintas profesiones: Floria María Segreda y Eduardo Newton Cruickshank son abogados; Xiomara Rodríguez, médico general; Jonathan Prendas, periodista y politólogo; Marolin Raquel Azofeifa, contadora pública y administradora; Ivonne Acuña, psicóloga; Ignacio Alberto Alpízar, electricista, entre otros. Varios de estos diputados se desempeñan fundamentalmente como pastores, como Giovanni Gómez Obando; Melvin Ángel Núñez, quien es pastor de una iglesia en Limón, ebanista y comerciante; y Harllan Hoepelman, quien pastorea la iglesia Generación de Campeones en Heredia<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> *Ibidem*, 89

<sup>182</sup> Asamblea Legislativa República de Costa Rica, «Diputadas y Diputados [periodo 2018-2022]». Acceso el 6 de octubre de 2021 en: <http://www.asamblea.go.cr/Diputados/SitePages/Inicio.aspx>

A su vez, dos de los excandidatos a la vicepresidencia poseen más conexiones con iglesias pentecostales y neopentecostales, tal es el caso de Francisco Prendas, quien es periodista, presentador del programa Mundo Cristiano del canal neopentecostal Enlace TV, pastor de la Iglesia Ministerio Victoria en Santo Domingo de Heredia y expresidente de Radio Unción de la megaiglesia Ministerio Pasión por las Almas Internacional; así como de Ivonne Acuña Cabrera, quien también fue electa diputada. Acuña es conductora del programa “Aquí entre nos” de Enlace TV, predica y canta ocasionalmente en la Iglesia Internacional del Gran Rebaño, la cual lideran y pastorean sus padres. Estos también tienen conexiones importantes con el dueño de Enlace TV, Jonás González y su esposa Juanita Cercone, pues todos ellos forman parte de la junta directiva de la Asociación Monte de Oración; además, estas dos mujeres, Cercone y María Teresa Cabrera, madre de Ivonne, tienen los puestos de presidenta y vicepresidenta, respectivamente, en la Asociación Guardianes del Muro y, a su vez, dirigen un programa en ese canal con el mismo nombre de la asociación<sup>183</sup>.

Esta búsqueda de poder político puede interpretarse como una forma de obtener poder social para así colocarse en una mejor posición dentro de su campo religioso y es congruente con la tendencia en América Latina, donde estos partidos políticos son caracterizados por favorecer sus valores cristianos que lleva a que, desde su interpretación bíblica conservadora, se opongan a derechos sexuales y reproductivos. Según Fuentes, estos logran obtener caudal y poder a través del voto corporativista en el cual hermanos o allegados de su iglesia votan por ellos, el uso de medios de comunicación religiosos para intereses políticos, movilización popular y mensaje sobre la moralidad, sus valores y la negociación de votos estratégicos en los congresos<sup>184</sup>.

---

Kristin Hidalgo, «Demuelen tapia de iglesia de diputado Hoepelman por falta de permisos municipales». Amelia Rueda, 3 de marzo de 2021, <https://www.ameliarueda.com/nota/demuelen-tapia-iglesia-diputado-hoepelman-falta-permiso-noticias-costa-rica>

<sup>183</sup> Camila Salazar, Mercedes Agüero y Darío Chinchilla, «Fe, televisión e inexperiencia política unen a los aspirantes de Restauración Nacional». La Nación, 18 de marzo de 2018. <https://www.nacion.com/data/fe-television-e-inexperiencia-politica-unen-a-los/RATL2JC2WFHARFXSY6SZZ3IMGU/story/>

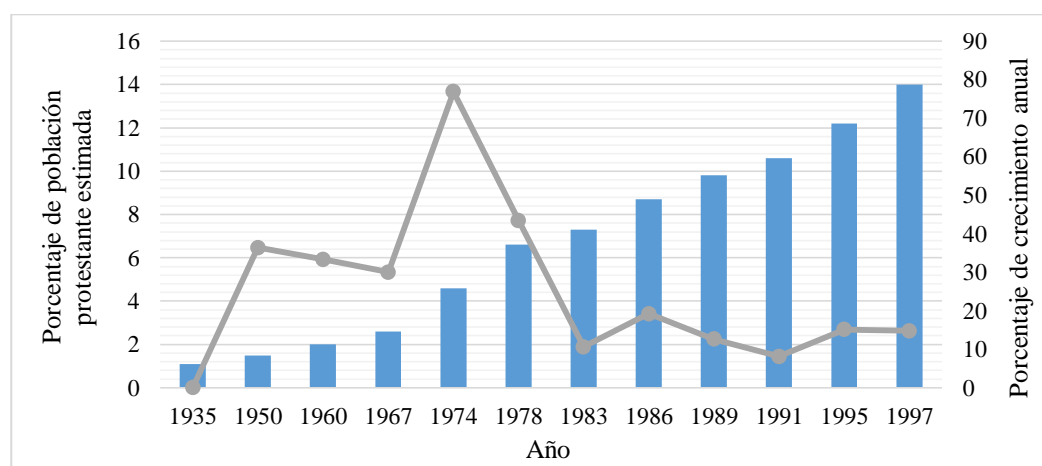
<sup>184</sup> Laura Fuentes Belgrave, «Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?», 89.

A nivel general, se puede observar una concentración de creación de organizaciones de ciertas misiones e iglesias. La principal fue la Misión Latinoamericana, que actualmente agrupa congregaciones en la AIBC. De esta misión surgió la Universidad Bíblica Latinoamericana, la Editorial Caribe, la Clínica Bíblica, Asociación Roblealto Pro-Bienestar del Niño, la emisora Faro del Caribe, el Centro Latinoamericano de Estudios Pastorales, el Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF) y el Colegio Monterrey. Igualmente, la oficina de Alianza Evangélica Costarricense se construyó en terrenos de la Misión Latinoamericana, por lo que se ubica detrás de Faro del Caribe y a un costado de la AIBC y el IINDEF.

## 2.2 Etapas de la Difusión y Crecimiento Protestante

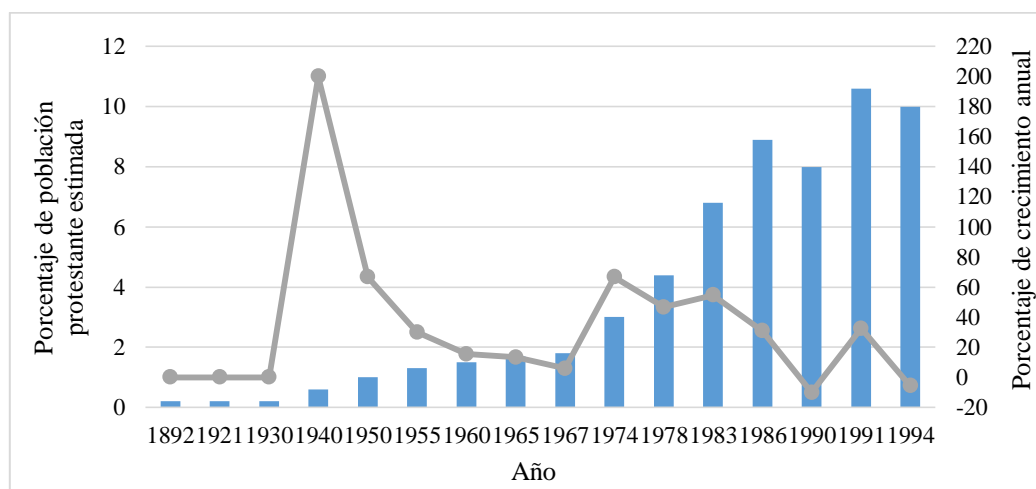
Los gráficos 2.1 y 2.2 reflejan el crecimiento del porcentaje de población protestante sobre el cual se pueden identificar fases. La primera fase se ubica entre 1890 a 1929 y se caracterizó por ser una fase formativa en la que se establecieron las primeras iglesias y adeptos, que rondaban en apenas el 0,2% de la población. La segunda fase inició en 1930, al crecer a 0,6%, y finaliza en 1964, aproximadamente con un 1,5%. La tercera fase es entre 1965 y 1982 y se particulariza por ser el crecimiento protestante más significativo, al pasar de 2,6% a 7,3%, según estimaciones de PROLADES (gráfico 2.1), o de 1,8% a 6,8%, según IMDELA (gráfico 2.2).

**Gráfico 2.1. Estimación de la población protestante realizada por PROLADES en Costa Rica de 1935 a 1997**



Fuente: elaboración propia con base en datos de PROLANDES de estimaciones y encuestas a partir de 1983<sup>185</sup>.

**Gráfico 2.2. Estimación de la población protestante realizada por IMDELA en Costa Rica de 1892 a 1994**



Fuente: elaboración propia con base en datos de IMDELA de estimaciones y encuestas a partir de 1989.

En ambos gráficos se puede apreciar que el crecimiento más acelerado es durante la década de 1970, como lo propone Bastian, para América Latina<sup>186</sup> y no durante la crisis de la década de 1980 como lo considera Rojas para el caso de Costa Rica<sup>187</sup>. Las tasas de crecimiento anual más significativas después de 1940, son en 1974 y 1978 y disminuyen para 1983. Inclusive, como se verá más adelante en el gráfico 2.4, la cúspide en el crecimiento anual en la creación de iglesias es en 1978; es decir, el mayor crecimiento no se dio en periodo de crisis económica debido al aumento de la pobreza, sino durante el periodo de Estado de

<sup>185</sup> El dato de 1997, PROLANDES lo calculó promediando la encuesta de CIP-Gallup para setiembre de ese año, que estimaba un 14% de población evangélica y la del Instituto Arnold Bergstraezer de Alemania en julio, que aproximaba un 18,3%. Este dato fue corregido, ya que no se debe combinar de esa forma dos encuestas de diferente casa que además tienen muestras y margen de error diferente, además que se realizaron en distintos momentos. Por lo tanto, en este gráfico, el dato que se presenta para 1997 es el de CIP-Gallup.

<sup>186</sup> Jean Pierre Bastian, «Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua», 185.

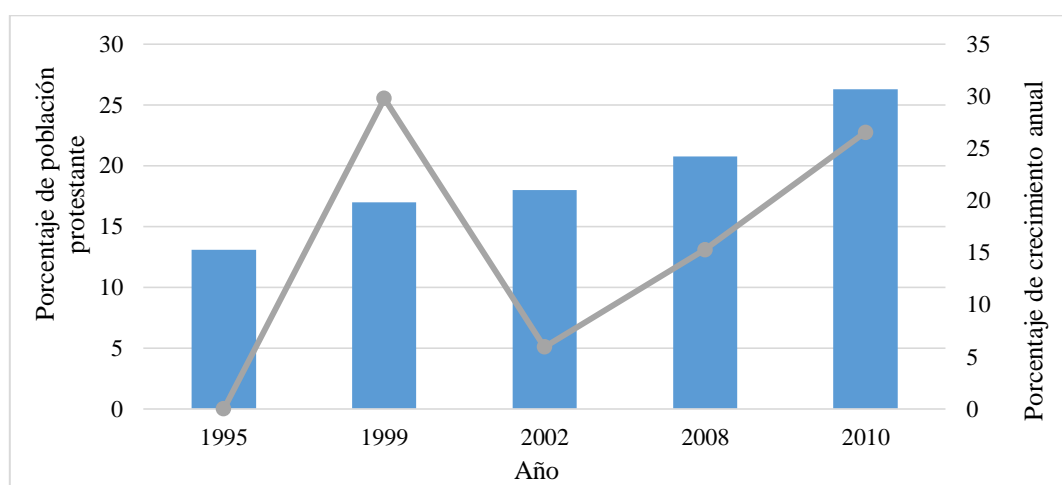
<sup>187</sup> Jorge Araya, «Entrevista a Jorge Alberto Rojas: Crisis de los 80 disparó crecimiento de iglesias pentecostales». Semanario Universidad, 13 de marzo de 2018. Acceso el 12 de mayo del 2022 en <https://semanariouniversidad.com/pais/crisis-de-los-80-disparo-crecimiento-de-iglesias-pentecostales/>; Jorge Alberto Rojas Rojas. «La vigencia del mensaje pentecostal en la Zona Atlántica costarricense»...

Bienestar y en la recta final de un periodo de crecimiento económico hasta su agotamiento en 1979, en el cual se experimentaron los mejores índices sociales. Esto se debe a que el crecimiento protestante es multicausal y no puede ser explicado sólo desde un eje económico; además, los mecanismos que contribuyen con su difusión y crecimiento varían con el tiempo.

La cuarta fase cubre el periodo de 1983 a 1998, aproximadamente, ya que se sigue presentando un crecimiento protestante pero es más lento, a un ritmo de crecimiento anual de entre 8% y 19% según las estimaciones de PROLADES en el gráfico 2.1; mientras que en las estimaciones de IMDELA, presentadas en el gráfico 2.2, entre los años de 1990 y 1994 se presentaron disminuciones en el porcentaje de crecimiento anual de -10% y -6%. Esto demuestra que entre 1983 y 1998, aproximadamente, se produce una ralentización en el crecimiento anual.

La fase más reciente se da a partir de 1999, cuando se acelera de nuevo, como lo muestran las encuestas realizadas por el Proyecto de Opinión Pública para América Latina (LAPOP, por sus siglas en inglés) en el gráfico 2.3. El porcentaje de población protestante pasó de 13,1% en 1995 a un 26,7% en 2010, con un crecimiento anual que osciló entre 5,9% y 29,7%. Este nuevo aumento coincide con el proceso de globalización contemporánea y el cambio en la organización de los agentes protestantes que llevó al auge de las megaiglesias y uso de medios de comunicación masiva.

**Gráfico 2.3. Crecimiento protestante entre 1995 y 2010, según las encuestas de LAPOP**





Fuente: elaboración propia con datos de las encuestas del Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP) de 1995 al 2010<sup>188</sup>.

Los últimos datos que son comparables en las encuestas del LAPOP son hasta 2010, debido a cambios determinantes en las muestras de las encuestas de 2012 y 2014, por lo que resulta difícil determinar cuándo termina esta fase iniciada en 1999. Es necesario que se realicen encuestas a lo largo del tiempo que utilicen una metodología y muestra similar para que sean datos comparables y así poder estudiar el comportamiento del crecimiento protestante durante el siglo XXI. No obstante, sí se puede determinar que la población protestante sigue aumentando año con año si se observan otras encuestas aisladas.

Existen encuestas más recientes, como una realizada en 2013 por Laura Fuentes Belgrave, que encontró que el 26,8% de los encuestados profesaba una religión cristiana no católica, siendo el 20% evangélicos (corriente evangelical y pentecostal) y 1,5% protestantes históricos<sup>189</sup>. El *Pew Research Center* encontró en 2014, un 25% de población protestante en Costa Rica<sup>190</sup> y en octubre de 2018 se realizó la primera encuesta de “Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas”, que identificó que los evangélicos/cristianos conformaban el 27,1% de la población. Esta encuesta también ilustra la configuración del campo religioso en Costa Rica, pues encontró que los evangélicos/cristianos conformaban el 27,1% de la población, los católicos un 52,5%, personas sin religión 16,5% y 2,7% de otra<sup>191</sup>.

---

<sup>188</sup> No se incorporaron datos de 2012 y 2014 porque se realizaron cambios determinantes en la muestra, pues se encuestaron solamente a personas del Valle Central y no de todas las provincias, como se realizó de 1995 a 2010. Ver: Vanderbilt University, «AmericasBarometer, 2012. Technical Information» [https://www.vanderbilt.edu/lapop/cr/CostaRica\\_Tech\\_Info\\_2012\\_W\\_04.12.13.pdf](https://www.vanderbilt.edu/lapop/cr/CostaRica_Tech_Info_2012_W_04.12.13.pdf); Vanderbilt University, «AmericasBarometer, 2014. Technical Information» [https://www.vanderbilt.edu/lapop/cr/CostaRica\\_Tech\\_Info\\_2014\\_W\\_112114.pdf](https://www.vanderbilt.edu/lapop/cr/CostaRica_Tech_Info_2014_W_112114.pdf).

<sup>189</sup> Laura Fuentes Belgrave, «La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica»...

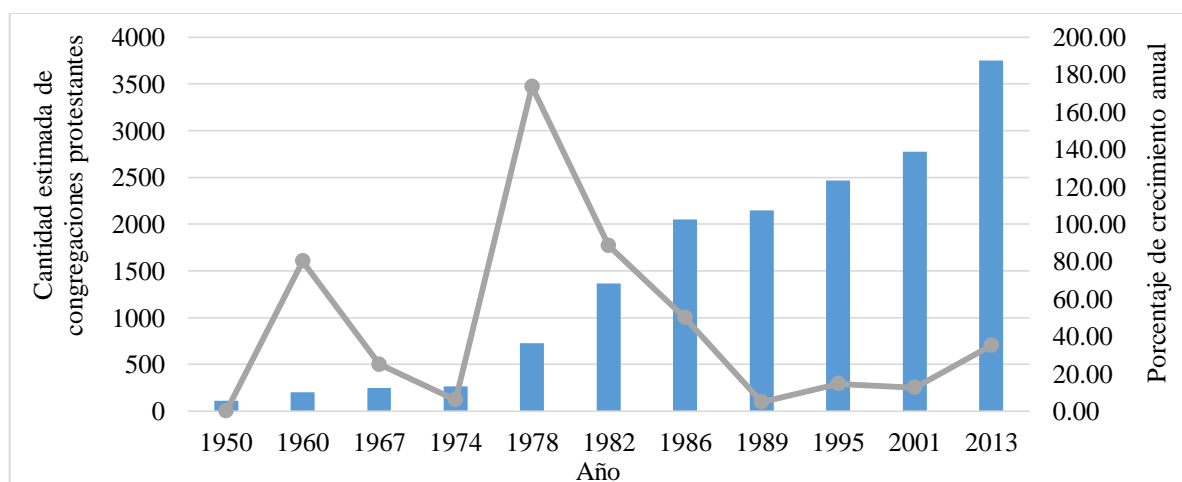
<sup>190</sup> Pew Research Center, «Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica». Informe de encuesta, 2014.

<sup>191</sup> IDESPO-UNA, Observatorio de lo Religioso-UNA, CICDE-UNED y Centro Dominicano de Investigación, «Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas». Informe de encuesta, 2019.

Estas encuestas no son comparables pero parecen reflejar que el protestantismo continúa creciendo de una manera más lenta en la década de 2010, en comparación a la fase anterior pero se mantiene como la segunda fuerza religiosa después del catolicismo, que la duplica en fieles, pero también es claro el aumento de personas que reportan que no practican ninguna religión, ya sea porque son ateos, agnósticos o, incluso, creyentes que no participan en una religión organizada. Por lo tanto, aumenta el secularismo y a su vez el protestantismo, que es el grupo religioso que más importancia le da a la religión en sus vidas, en la toma de decisiones y práctica<sup>192</sup>.

Este hallazgo en torno a los periodos de crecimiento protestante es relevante, ya que en varias investigaciones recientes se tiende a asumir que se produjo en la década de 1980, cuando en los datos cuantitativos arrojan que en realidad el mayor crecimiento fue de 1965 a 1982. Durante la mayor parte de las décadas de 1980 y 1990, el protestantismo pasó por una ralentización, divisiones internas y deserción.

**Gráfico 2.4. Cantidad estimada de congregaciones protestantes en Costa Rica de 1935 al 2013**



Fuente: elaboración propia con datos de PROLADES en "Un Análisis de la Obra Evangélica en Costa Rica, 2013-2014".

El gráfico 2.4 ilustra que el crecimiento de congregaciones protestantes en el país también ha sido muy significativo, de solo 111 en 1950 a 3.752 en 2013 y con el aumento más rápido

<sup>192</sup> Pew Research Center, «Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica». Informe de encuesta, 2014.

según la tasa de crecimiento anual entre 1974 y 1978; a su vez, la cantidad de iglesias creció de 1974 a 1986, pues las congregaciones pasaron de 265 a 2.050, es decir, se multiplicó casi por ocho en unos 12 años. El crecimiento de la oferta religiosa de las iglesias crece de manera muy similar al de la población protestante, que son los que demandan sus bienes religiosos. Solamente se encuentra una diferencia en la tercera fase de crecimiento de población protestante (1965-1982), que fue donde se produjo el aumento más significativo, mientras que el de iglesias fue hasta 1974. Esto probablemente se produjo porque las misiones debieron trabajar primero en la conversión y atracción de fieles suficientes que demanden bienes religiosos para después poder llegar a abrir nuevas iglesias.

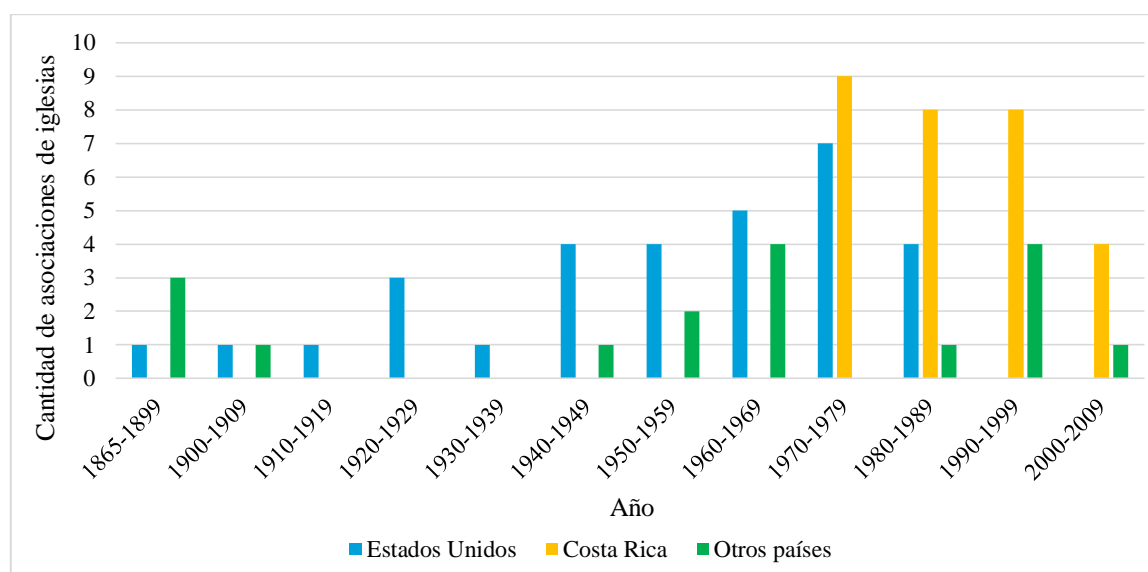
Entre 1986 y el 2013, las iglesias pasaron de 2050 a 3.752, casi duplicándose pero con un ritmo crecimiento menor con respecto a años anteriores. Mientras que el gráfico 2.3, el porcentaje de crecimiento anual muestra que después de 1982, el ritmo de crecimiento de la población protestante se desacelera, pero entre 1999 y 2010 se acelera nuevamente el crecimiento. Esto se debe al cambio en estrategias en iglecrecimiento, pues desde 1990 no es relevante fundar muchas iglesias sino agrupar la mayor cantidad de adeptos posibles en una sola megaiglesia; además, muchas de estas congregaciones ofrecen cultos y otro tipo de bienes religiosos a través de la televisión e Internet, como iglesias electrónicas. Asimismo, el establecimiento de células o gales, que son reuniones en casas de habitación, se ha incrementado y son parte de la red de acción de las iglesias.

Con respecto al crecimiento protestante durante el siglo XX, este ha sido vinculado al crecimiento misionero estadounidense en la región latinoamericana, cuyas iglesias y misiones de fe se comportan como empresas religiosas transnacionales que se establecían en la región, reproduciendo un modelo organizacional, estrategias de conversión y recibiendo financiamiento directo de sus iglesias centrales ubicadas en el país norteamericano. Roberto Craig encuentra que los misioneros de esta nacionalidad se concentraron en la región al ser expulsados de Asia por los movimientos nacionalistas que se dieron en estos países, por lo cual, en 1911, el 72% de los misioneros se concentraron en Asia y 16% en América Latina. No obstante, en 1975, nuestra región acaparaba la mayor parte de los misioneros,

representando un 36% del total<sup>193</sup>. Jean Pierre Bastian encuentra que entre 1975 y 1979 las agencias e iglesias estadounidenses enviaron alrededor de unos 1.500 misioneros a Centroamérica, coincidiendo con la fase de crecimiento acelerado de población protestante. Estas misiones utilizaban la “... cruzada religiosa, la propaganda a domicilio, los programas de radio y televisión, los programas de ayuda alimentaria y de salud para difundir su mensaje”<sup>194</sup>.

El crecimiento misionero procedente de Estados Unidos se puede corroborar con el gráfico 2.5, en el que se aprecia el origen de algunas de las asociaciones de iglesias y misiones más grandes establecidas en Costa Rica.

**Gráfico 2.5. Cantidad de asociaciones de iglesias que se establecieron en Costa Rica por país de origen**



Fuente: elaboración propia a partir de base de datos sobre instituciones protestantes.

En el gráfico se observa que las asociaciones de iglesias fundadas como proyectos misioneros extranjeros iniciaron en el siglo XIX y se mantuvieron de manera activa durante el siglo XX. Las iglesias de Estados Unidos fueron las que más enviaron misiones protestantes hacia a Costa Rica, hubo fluctuaciones en la cantidad de estas de 1865 a 1939 y aumentaron de 1940

<sup>193</sup> Roberto Craig, «El papel del protestantismo», en *Protestantismo y liberalismo en América Latina* editado por José Míguez Bonino. (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1985), 65.

<sup>194</sup> Jean Pierre Bastian, «Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua», 187.

a 1979, siendo esta última década (1970-1979) la de su mayor auge. Incluso Craig, basado en un directorio de iglesias realizado en 1978, encuentra que el 72,2% de las congregaciones protestantes totales en Costa Rica procedía de los Estados Unidos<sup>195</sup>.

Bastian considera que estas misiones estadounidenses lograron penetrar y tener éxito en América Latina debido al liberalismo que había implementado una serie de reformas, como la libertad de culto, medidas de secularización de los registros civiles, cementerios y separación de la iglesia/estado en la mayoría de países<sup>196</sup>, con excepción de Costa Rica, que mantiene al catolicismo como religión oficial. En el país esto se aprecia con la Constitución Política de 1869 y especialmente en 1882, cuando durante el gobierno de Tomás Guardia se garantiza que respetan otros cultos mientras no “se oponga a la moral universal ni a las buenas costumbres”<sup>197</sup> (que se mantiene en la Constitución de 1949, vigente actualmente) y con las denominadas leyes anticlericales. Las que más favorecieron a los protestantes fueron la secularización de los cementerios (aunque en la práctica no siempre se respetara) y la educación pública laica, hasta el gobierno de Rafael Ángel Calderón Guardia, cuando en 1945 establece las clases de educación religiosa<sup>198</sup>.

Posteriormente, a partir de 1980 se da una disminución de iglesias fundadas por estadounidenses, la mayoría fueron creadas por costarricenses y sin un ligamen directo con el país norteamericano. Esto indica un proceso de nacionalización del protestantismo que posiblemente se relaciona con las divisiones internas de las iglesias e intereses por fundar congregaciones pentecostales. Es muy probable que esto se relacione con la ralentización inicial del ritmo de expansión de las iglesias, al reconfigurarse la oferta y estructura religiosa protestante.

---

<sup>195</sup> Roberto Craig, «El papel del protestantismo», 76.

<sup>196</sup> Jean Pierre Bastian, «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa»..., 40.

<sup>197</sup> Constitución Política de Costa Rica de 1871, Artículo 51, modificado por decreto en 1882.

<sup>198</sup> José Aurelio Sandí Morales, «Las leyes anticlericales de 1884 en Costa Rica; una relectura desde otra perspectiva». *Siwô* n.º 3 (2010). <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/653>, 75-76. Marta María Montero Jiménez, «Control jurídico de las sectas en Costa Rica», tesis para optar por el grado de licenciatura en Derecho en la Universidad de Costa Rica, 1993.

La nacionalización del protestantismo se aprecia, a su vez, en otras actividades, como las campañas o cruzadas evangelísticas, pues hasta 1989 se dio la primera organizada por costarricenses. Se trataba de la cruzada “Un Milagro en tu vida”, dirigida por Rony Chaves y publicitada a través de la prensa escrita. Sobre esto, uno de sus organizadores, Jaime Yupanqui, comentó para el periódico La Nación:

Consideramos que esta cruzada marca un verdadero hito en los anales de la historia cristiana nacional, ya que tradicionalmente este tipo de esfuerzos evangelizadores han sido presididos por ministerios foráneos, los que no siempre se ajustaban a nuestra cultura<sup>199</sup>.

A nivel latinoamericano, para este momento, el protestantismo también vivió un cambio cultural, pues pasó de misiones e iglesias estadounidenses fundadas en el siglo XIX y principios del XX con una base teológica, organizacional y cultural anglosajona, a una “latinoamericanización” del pentecostalismo. Este se ha convertido en la tradición protestante mayoritaria, como se observa a continuación en los cuadros 2.3, 2.4 y 2.5, dominando el campo religioso e influyendo en otras corrientes a “pentecostalizarse” al incorporar algunos de sus bienes religiosos, debido a la popularidad y demanda que posee en la región. Esta “latinoamericanización”, incluso, se aprecia en los cambios musicales de los cultos, pues a partir de la década de 1970 se pasó de dejar de utilizar música anglosajona para producirse música local; por ejemplo, inicialmente se combinó con la salsa y progresivamente con muchos más géneros latinos<sup>200</sup>.

Con respecto a la cantidad de iglesias y corrientes protestantes profesadas, se cuenta con información de 1978, gracias al “Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante en Costa Rica” elaborado por PROLADES, presentado en el siguiente cuadro 2.3.

---

<sup>199</sup> Emilia Mora, «Organizan cruzada religiosa». La Nación, lunes 17 de abril de 1989.

<sup>200</sup> Jean Pierre Bastian, «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa»...

Cuadro 2.3. Cantidad de iglesias por provincia y tradición protestante de Costa Rica en 1978

Tradición	San José		Alajuela		Cartago		Heredia		Guanacaste		Puntarenas		Limón		Total	Porcentaje por tradición
	C	P	C	P	C	P	C	P	C	P	C	P	C	P		
Pentecostal	83	42.3	36	40.9	13	33.3	17	48.6	31	47.0	71	58.2	64	46.4	315	46.1
Bautista	41	20.9	10	11.4	2	5.1	4	11.4	2	3.0	14	11.5	12	8.7	85	12.4
Fundamentalista	3	1.5	4	4.5	19	48.7	1	2.9	5	7.6	14	11.5	14	10.1	60	8.8
Adventista	8	4.1	4	4.5	3	7.7	1	2.9	3	4.5	9	7.4	20	14.5	48	7.0
Santidad	16	8.2	2	2.3	1	2.6	1	2.9	1	1.5	0	0.0	4	2.9	25	3.7
Pietista (metodistas y moravos)	7	3.6	3	3.4	0	0.0	0	0.0	0	0.0	9	7.4	5	3.6	24	3.5
Anglicana	2	1.0	1	1.1	0	0.0	0	0.0	0	0.0	0	0.0	13	9.4	16	2.3
Movimiento de restauración	4	2.0	3	3.4	1	2.6	2	5.7	0	0.0	0	0.0	0	0.0	10	1.5
Anabautista	3	1.5	1	1.1	0	0.0	3	8.6	1	1.5	1	0.8	1	0.7	10	1.5
Luterana	2	1.0	0	0.0	0	0.0	0	0.0	0	0.0	0	0.0	0	0.0	2	0.3
No Clasificada	27	13.8	24	27.3	0	0.0	6	17.1	23	34.8	4	3.3	5	3.6	89	13.0
<b>Total</b>	<b>196</b>	<b>100</b>	<b>88</b>	<b>100</b>	<b>39</b>	<b>100</b>	<b>35</b>	<b>100</b>	<b>66</b>	<b>100</b>	<b>122</b>	<b>100</b>	<b>138</b>	<b>100</b>	<b>684</b>	<b>100</b>
<b>Porcentaje por provincia</b>	<b>14.2</b>		<b>6.4</b>		<b>2.8</b>		<b>2.5</b>		<b>4.8</b>		<b>8.8</b>		<b>10.0</b>		<b>100</b>	

Fuente: elaboración propia con datos de PROLADES, "Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante en Costa Rica" de 1978.

Se puede apreciar que desde 1978, el pentecostalismo era la corriente protestante dominante, con un 46,1% de todas las 684 iglesias registradas. En segundo lugar se encuentran las iglesias bautistas, 12,4%; en tercero las iglesias fundamentalistas que forman parte de la tradición evangelical, con un 8,8%, y en cuarto lugar las adventistas, con un 7,0%. Es importante aclarar que la corriente protestante fundamentalista se denomina así en términos teológicos por su apego a la interpretación de la Biblia en sus dogmas y no se refiere al uso de la interpretación bíblica en espacios políticos, reproductivos, educativos, entre otros. Por su parte, las corrientes protestantes que poseen menos congregaciones establecidas en el país, son predominantemente parte del protestantismo histórico: anglicana (2,3%), anabautista (1,5%), luterana (0,3%); así como el movimiento de restauración, a menudo autodenominándose Discípulos de Cristo o Iglesias de Cristo (1,5%).

A nivel provincial se contempla que las que tienen mayor cantidad de iglesias son, como se esperaba, San José (196) y Limón (138), debido al ingreso temprano de iglesias en ambas provincias desde el siglo XIX, y porque San José también es la provincia con mayor población, por lo que resulta lógico que sea donde se asientan más iglesias (sobre este aspecto se profundizará en el capítulo IV). En ambas provincias se presentó la mayor diversidad de tradiciones protestantes, especialmente en San José, que fue la única que reportó iglesias de todas las corrientes protestantes presentes en el país. Puntarenas fue la tercera provincia con 122 congregaciones, lo cual resulta interesante y puede estar relacionado con la Iglesia Metodista que trabajó mucho en la zona sur del país, lo que lleva a que esta corriente se asiente más en Puntarenas que en el resto de provincias del país y que, luego otras iglesias, especialmente pentecostales, tuvieron mayor facilidad para asentarse en el lugar.

Las que presentaron menos iglesias en el territorio nacional para 1978, fueron Cartago y Heredia, con solo 39 y 35 iglesias, representando apenas el 5,7% y 5,1%, respectivamente, de las congregaciones de todo el país. Posiblemente se deba a que estas provincias eran más católicas conservadoras, lo que fue reportado por las primeras misiones protestantes que, exceptuando el Caribe que era mayoritariamente protestante, tuvieron mayor éxito en San José, Guanacaste y Alajuela. Incluso, el misionero William McConnell, a finales del siglo XIX, consideró que Cartago fue el lugar donde encontró más resistencia a la conversión pues, según su experiencia, tanto a él como a sus misioneros se les tenía miedo, eran rechazados y



les prohibían entrar a locales comerciales<sup>201</sup>. A pesar de esto, eventualmente le fue bien a los fundamentalistas en Cartago, más concretamente a la Iglesia Evangélica Centroamericana (Misión Centroamericana), pues en la provincia se concentró un 48,7% de iglesias de esta denominación en 1978, más que las pentecostales, que representaron un 33,3%.

La AIBC, en cambio, se encuentra más en San José, Alajuela y Guanacaste. Estas se encuentran en el cuadro 2.3 en la categoría de “no clasificada”, puesto que las iglesias que las forman han tenido cambios significativos en la oferta de bienes religiosos, ya que inicialmente eran evangélicas, posteriormente reportó algunas iglesias bautistas, pentecostales y, a partir del 1970, neopentecostales, llevando a que PROLADES clasificara a todas las iglesias que forman parte de la asociación como “mixtas”<sup>202</sup>.

Fenómenos similares al de la AIBC fueron bastante frecuentes en otras asociaciones de iglesias. Aunque se presentaron conflictos, la solución fue continuar agrupando las congregaciones a pesar de que comenzaron a ofrecer bienes religiosos de una tradición protestante distinta a la original que profesaban. En otras asociaciones de iglesias, como en la Misión Centroamericana, hubo mayor control interno, provocando expulsiones y divisiones que llevaron a la creación de nuevas asociaciones o congregaciones independientes, contribuyendo a que sean costarricenses los que funden estas nuevas congregaciones.

Esto demuestra la existencia de un cierto grado de incidencia de los fieles como consumidores en el mercado religioso, pues estos se decantan más por ciertos bienes religiosos y los agentes empiezan a ofrecerlos cada vez más. En este caso, siguiendo la tendencia latinoamericana, el más demandado es el pentecostalismo, produciendo cada vez más una estandarización en el campo religioso, decreciendo las tradiciones protestantes históricas y evangélicas, o la continuación de estas tradiciones con la adopción paulatina de algunos bienes pentecostales exitosos, como la glosolalia, sanación divina y exorcismos

---

<sup>201</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 142 - 157

<sup>202</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 91-94

o en aspectos litúrgicos como la música y alabanzas en sus cultos<sup>203</sup>. Es también por esta razón que desde la década de 1960 se produce la Renovación Carismática Católica, también denominados pentecostales católicos.

Evidencia de esto es el siguiente comentario que escribe Wilton Nelson, que presencié la inclinación hacia el pentecostalismo desde las iglesias evangélicas. Desde su percepción como misionero estadounidense, teólogo, antiguo pastor del Templo Bíblico y profesor del Seminario Bíblico Latinoamericano, expresó lo siguiente:

Las modalidades o costumbres pentecostales también han afectado a muchas de las iglesias evangélicas corrientes, tales como: frecuentes jaculatorias de “amén”, “aleluya” y “gloria a Dios”; el palmear durante el canto; el empleo de pandeetas en los cultos; la oración audible simultánea, el anhelar hablar en lenguas, el énfasis en la doctrina de la posesión demoníaca y en el exorcismo, la popularidad de coritos, ya alegres ya místicos y, por lo general, de poco mérito musical, con los que han sustituido en parte a los himnos que antes se cantaba. Esta última característica ha preocupado a quienes propugnan el uso de música seria en la iglesia. Algunos justifican o explican este fenómeno alegando que el pentecostalismo armoniza con el carácter expresivo y emotivo del latino más que el tipo intelectual, formal y ordenado del culto anglosajón o teutón<sup>204</sup>.

En el cuadro 2.4 se puede apreciar las asociaciones de iglesias con más congregaciones y miembros en 1978, que abarca 513 de las 684 reportadas en el directorio elaborado por PROLADES; por lo cual la mayoría de las iglesias de las reportadas en el cuadro anterior (75%) pertenecen a algunas de estas asociaciones de iglesias.

---

<sup>203</sup> Jean Pierre Bastian, «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa»...; William Mauricio Beltrán, «La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa», 48 – 49.

<sup>204</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 280.

**Cuadro 2.4. Iglesias protestantes con mayor cantidad de miembros reportados en 1978**

Tradición protestante	Iglesia	Congregaciones		Cantidad de miembros
		Cantidad	Porcentaje	
<b>Pentecostal</b>	Asambleas de Dios	120	37,97%	4900
	Iglesia Evangélica Cuadrangular	31	9,81%	2900
	Iglesia de Dios (Cleveland)	66	20,89%	2100
	Iglesia de Dios Pentecostal	14	4,43%	1200
	Iglesia Santidad Pentecostal	26	8,23%	1100
	Otras iglesias	58	18,67%	N/A
	<b>Total pentecostal</b>	<b>315</b>	<b>100%</b>	
<b>Bautista</b>	Iglesias Bautistas Bíblicas	7	8,24%	2950
	Convección Bautista (del Sur)	39	45,88%	2260
	Otras iglesias	39	45,88%	N/A
	<b>Total bautista</b>	<b>85</b>	<b>100%</b>	
<b>Adventista</b>	Iglesia Adventista del Séptimo Día	47	97,92%	5700
	Otras iglesias	1	2,7%	N/A
	<b>Total adventista</b>	<b>48</b>	<b>100%</b>	
<b>“Mixto” (con tendencias pentecostales)</b>	Asociación de Iglesias Bíblicas	<b>62</b>	<b>100%</b>	<b>3984</b>
<b>Anglicana</b>	Iglesia Episcopal Protestante	<b>17</b>	<b>100%</b>	<b>2049</b>
<b>Fundamentalista</b>	Iglesias Evangélicas Centroamericanas	<b>60</b>	<b>100%</b>	<b>1500</b>
<b>Metodista</b>	Iglesia Metodista de Costa Rica	<b>24</b>	<b>100%</b>	<b>1395</b>

Fuente: elaboración propia con datos de PROLADES en “El Movimiento Protestante en Costa Rica”.

En estas iglesias se puede apreciar que, además de ser el pentecostalismo la corriente protestante con más congregaciones, es también la que cuenta con más miembros (entre los datos existentes). La información de la cantidad de congregaciones y la membresía a estas asociaciones de iglesias concuerda con las estimaciones realizadas por Schäfer en 1980,

donde determinó que en Costa Rica, aproximadamente 58% de los protestantes era pentecostal<sup>205</sup>.

El crecimiento de iglesias protestantes ha continuado hasta las primeras décadas del siglo XXI, pues como se puede apreciar en el cuadro 2.5, en cuestión de 35 años pasó de tener 684 congregaciones en 1978 a 3.718 en 2013. Todas las corrientes protestantes fundaron más iglesias pero cabe destacar auge de oferta pentecostal, representando en 2013 el 63,88% de todas las congregaciones en el país. En cantidad, estas se asientan en su mayoría en Limón (499), San José (477), Alajuela (434) y Puntarenas (432); mientras que porcentualmente son más significativas en Puntarenas, con un 76,7% y Limón, con un 73,3%. Esta última provincia retrata la pérdida de terreno del protestantismo histórico en favor de la estandarización pentecostal, pues la mayoría de estas tradiciones crecieron poco e, incluso, se estancaron o disminuyeron, como las iglesias pietistas que decrecieron, y los anglicanos que continúan con la misma cantidad de congregaciones.

---

<sup>205</sup> Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central*, 129.

**Cuadro 2.5. Cantidad de iglesias por provincia y tradición protestante de Costa Rica en 2013**

Tradición	San José		Alajuela		Cartago		Heredia		Guanacaste		Puntarenas		Limón		Total	Porcentaje por tradición
	C	P	C	P	C	P	C	P	C	P	C	P	C	P		
Pentecostal	477	52.4	434	61.6	146	53.3	172	66.9	215	65.5	432	76.7	499	73.3	2375	63.88
Bautista	118	13.0	30	4.3	16	5.8	14	5.4	20	6.1	36	6.4	24	3.5	258	6.94
Adventista	59	6.5	30	4.3	22	8.0	12	4.7	10	3.0	35	6.2	73	10.7	241	6.48
Pietista (metodistas y moravos)	18	2.0	25	3.6	8	2.9	10	3.9	9	2.7	22	3.9	8	1.2	100	2.69
Santidad	32	3.5	22	3.1	14	5.1	5	1.9	8	2.4	1	0.2	7	1.0	89	2.39
Movimiento de restauración	25	2.7	14	2.0	5	1.8	5	1.9	13	4.0	9	1.6	18	2.6	89	2.39
Fundamentalista	15	1.6	6	0.9	12	4.4	5	1.9	7	2.1	7	1.2	22	3.2	74	1.99
Reformada	22	2.4	4	0.6	9	3.3	5	1.9	3	0.9	4	0.7	4	0.6	51	1.37
Anabautista	7	0.8	16	2.3	0	0.0	14	5.4	1	0.3	3	0.5	6	0.9	47	1.26
Luterana	10	1.1	0	0.0	1	0.4	1	0.4	0	0.0	0	0.0	0	0.0	12	0.32
Anglicana	4	0.4	0	0.0	0	0.0	0	0.0	1	0.3	0	0.0	13	1.9	18	0.48
No clasificada	124	13.6	123	17.5	41	15.0	14	5.4	41	12.5	14	2.5	7	1.0	364	9.79
<b>Total</b>	<b>911</b>	<b>100</b>	<b>704</b>	<b>100</b>	<b>274</b>	<b>100</b>	<b>257</b>	<b>100</b>	<b>328</b>	<b>100</b>	<b>563</b>	<b>100</b>	<b>691</b>	<b>100</b>	<b>3718</b>	<b>100</b>
<b>Porcentaje por provincia</b>	<b>24.50</b>		<b>18.93</b>		<b>7.37</b>		<b>6.91</b>		<b>8.82</b>		<b>15.14</b>		<b>18.32</b>		<b>100</b>	

Fuente: elaboración propia con datos de PROLADES, "Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante en Costa Rica" de 2013.

Una de las iglesias que presentó más pérdida de oferta, en términos de cantidad de congregaciones, como respuesta a la demanda por bienes religiosos pentecostales, fue la Misión Evangélica Centroamericana, a pesar de ser de los primeros agentes religiosos en instalarse en el país más allá de la región del Caribe. Si se comparan los cuadros 2.3 y 2.5, se aprecia que en la provincia de Cartago tuvo una pérdida de siete congregaciones entre 1978 y 2013. Esto representó una pérdida de influencia, pasando de representar el 48,7% de las iglesias en Cartago, a solo un solo 4,4% en 2013, mientras que los pentecostales se convirtieron en mayoritarios, con un 53,3% de las congregaciones en esa provincia.

En Puntarenas, el misionero Sigifredo Bieskeque reportó que la Misión Centroamericana, entre las décadas de 1970 y 1980, perdió diez de sus congregaciones en Puntarenas, porque sus pastores comenzaron a promulgar el pentecostalismo y se tuvieron que salir de esta asociación de iglesias para anexarse a otra o fundar congregaciones independientes<sup>206</sup>. Esto se comprueba con la base de datos realizada por PROLADES en 2013, pues efectivamente, solo había cuatro iglesias de la Misión Centroamericana en Puntarenas, siendo su mayor pérdida el cantón de Aguirre, donde solo mantienen una iglesia que compite contra otras 36 congregaciones que son pentecostales y adventistas. Las otras iglesias fundamentalistas encontradas en la provincia de Puntarenas son dos congregaciones de la “Iglesia Evangélica Comunidad de Amor” y una que lleva por nombre “Iglesia Evangélica Centroamérica”, que es independiente.

Continuando con el cuadro 2.5, los bautistas (6,94%) y adventistas (6,48%) se mantienen como las ofertas más numerosas después del pentecostalismo, mientras que el fundamentalismo disminuyó (8,8% a 1,99%). Las iglesias bautistas se encuentran más en San José, las adventistas en Limón, las fundamentalistas en San José, Cartago y Limón, las de santidad en San José y Alajuela, las pietistas (especialmente metodistas) en Alajuela y Puntarenas, las anglicanas en Limón, el movimiento de restauración en San José, las anabautistas en Alajuela y Heredia, las luteranas y reformadas en San José.

---

<sup>206</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 53

El cuadro 2.6. muestra la composición del pentecostalismo por subcorrientes en 2013 según la cantidad de iglesias que logró identificar PROLADES. Con esto se puede determinar si pertenecen al pentecostalismo clásico o neopentecostal. A este último pertenecen subcorrientes pentecostales como el “Movimiento Carismático”, “Movimiento Pastoral” (1968), “Movimiento Palabra de Fe” (1970) y “Reforma Nueva Apostólica” (1990)<sup>207</sup>.

**Cuadro 2.6. Cantidad de iglesias por subcorriente pentecostal en 2013**

Corriente pentecostal	San José	Alajuela	Cartago	Heredia	Guanacaste	Puntarenas	Limón	Total	Porcentaje
Pentecostal clásico	374	386	118	144	200	399	483	2104	89%
Neopentecostal	16	15	10	5	4	2	4	56	2%
No Clasificada	87	33	18	23	11	31	12	215	9%
<b>Total</b>	<b>477</b>	<b>434</b>	<b>146</b>	<b>172</b>	<b>215</b>	<b>432</b>	<b>499</b>	<b>56</b>	<b>100%</b>

Fuente: elaboración propia con datos de PROLADES, “Base de Datos de Iglesias Evangélicas Locales en Costa Rica” de 2013.

Los neopentecostales poseen más iglesias en San José, Alajuela y Cartago, mientras que en el resto de provincias solo hay de dos a cinco iglesias neopentecostales. A nivel general, PROLADES solo logró identificar 56 congregaciones de este tipo, lo que corresponde a solo un 2,66% de todas las iglesias pentecostales. Sin embargo, la clasificación que realizó este instituto deja dudas debido al caso del Centro Evangelístico de Zapote, que en la base fue catalogada pentecostal clásica por haber sido parte de las Asambleas de Dios en 2013, pero en un estudio sobre megai Iglesias realizado dos años antes, en 2011, Sally May, investigadora de PROLADES, informó que esta congregación se había separado de las Asambleas de Dios desde 2002 y la logra identificar como neopentecostal. En el informe la autora afirma:

El Evangelio de la Prosperidad es, claramente, el tema clave para esta iglesia, así como el énfasis en diezmos y ofrendas a cambio de milagros. En este caso, los adeptos creen que la riqueza es una señal del favor de Dios. El liderazgo, que nuevamente parece ser jerárquico no se describe como opulento. Sin embargo, en

<sup>207</sup> PROLADES, «Un Análisis de la Obra Evangélica 2013-2014»...

una iglesia que da tanta importancia al Evangelio de la Prosperidad, se deduciría que los pastores principales fueran ricos.

No se menciona en el trabajo de campo ningún potencial interés en justicia social. Su énfasis en misiones en Costa Rica y otros lugares sugiere que estas son más importantes para ellos, en este momento, que cualquier otra preocupación comunitaria<sup>208</sup>.

Además, hay 364 iglesias pentecostales “no clasificadas” por información insuficiente, por lo cual, para determinar exactamente cuántos templos neopentecostales existen en Costa Rica, es necesario realizar una nueva base o directorio de iglesias. No se puede afirmar con seguridad que existían solo 56 congregaciones de este tipo para 2013, debido a casos como el del Centro Evangelístico de Zapote y las iglesias que no fueron identificadas; sí parece claro que la mayoría de las iglesias que existían para este año eran pentecostales clásicas.

---

<sup>208</sup> Sally May, «Análisis preliminar del estudio de megaiglesias evangélicas en Centroamérica, 2011-2015». PROLADES, 2011.



### 2.3. Megaiglesias y Auge de los Medios Radiales y Televisivos Protestantes a Partir de 1990

El uso de medios de comunicación masiva y el iglecrecimiento manifestado en las primeras megaiglesias, ha contribuido en la construcción del protestantismo como un fenómeno masivo, contribuyendo con su crecimiento desde aproximadamente 1990. Este es un fenómeno experimentado en todo el continente americano y su creación se puede datar de la ideas de Peter Wagner, el cual promovía el “iglecrecimiento, la guerra espiritual y la autoridad apostólica”<sup>209</sup> entre 1970 y 1989. Así se concretaron en Estados Unidos las primeras megaiglesias a partir de la década de 1980. Las definiciones de las megaiglesias varían según el periodo y los autores, pues a finales del siglo XX eran definidas principalmente por una asistencia de mínima de 1.500 personas por semana<sup>210</sup> o con más de 2.000, según definiciones más recientes, como Bryan S. Turner.

Las megaiglesias se encuentran ligadas a medios de comunicación radiales y televisivos, ya que al concentrar gran cantidad de personas en una misma congregación, logran recaudar más fondos, poder y popularidad. Esto les ha permitido crear sus propios programas de televisión o radiales, ya sea de transmisión de su culto o de otro tipo con la participación de sus pastores principales, e incluso les ha posibilitado fundar sus propias estaciones de radio.

El uso de estos medios y la creación de megaiglesias se difundió en el país gracias a la globalización contemporánea, tanto por ser un fenómeno religioso y cultural que se ha transmitido con mayor facilidad, como por las interconexiones que entablan las iglesias a nivel transnacional, intercambiando ideas a nivel teológico, en métodos conversión e iglecrecimiento, el uso de los medios de comunicación y formas de obtención de financiamiento, como el que utiliza Enlace TV, que se vale de donaciones procedentes de todos los países en los que tiene sintonía.

---

<sup>209</sup> Ramiro Jaimes Martínez, «El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica». *Revista Mexicana de Sociología* 74, n.º 4 (2012), 653.

<sup>210</sup> David E. Eagle, «Historicizing the Megachurch». *Journal of social history* 48, n.º 3 (2015). [https://www.researchgate.net/publication/275245502\\_Historicizing\\_the\\_Megachurch](https://www.researchgate.net/publication/275245502_Historicizing_the_Megachurch)

### 2.3.1. Desarrollo de Megaiglesias en Costa Rica

Las megaiglesias son congregaciones que tienen una asistencia mínima de 2.000 personas semanales, es decir, no se toma en cuenta la membresía o el tamaño del local sino la concurrencia a los cultos, especialmente de los dominicales, que son los que más se frecuentan. En Costa Rica, PROLADES comenzó a identificar algunas de estas congregaciones a partir del 2000. Como se presenta en el cuadro 2.7, en ese año se lograron registrar alrededor de siete, una cantidad baja y tardía comparado con Estados Unidos, pues en 1970 ya había 50 megaiglesias y alrededor de 1.200 en 2005.

**Cuadro 2.7. Megaiglesias identificadas por PROLADES en el año 2000 en Costa Rica**

Nombre	Tradición protestante	Cantón en el que se ubica	Asistencia
Iglesia Oasis de Esperanza	Pentecostal	Moravia	3.500
Iglesia Vida Abundante	Pentecostal	Coronado	3.000
Iglesia la Rosa de Sarón	Pentecostal	Goicoechea	3.000
Iglesia Vida Abundante	Pentecostal	Goicoechea	2.000
Misión Carismática Internacional	Pentecostal	Moravia	2.000
Iglesia Shalom Hatillo	Pentecostal	Hatillo	1.500
Centro Evangelístico de Zapote	Pentecostal	Zapote	1.500

Fuente: elaboración propia basada en “El Movimiento Protestante en Costa Rica” de Clifton L. Holland, PROLADES.

Este indicio de que existen más megaiglesias se puede suponer, ya que PROLADES para el año 2000 determinó que existían congregaciones con una asistencia estimada de 1.000 personas, como: la Iglesia Bíblica Bautista en San Sebastián, Centro Cristiano en Tibás, Iglesia Ríos de Agua Viva (actualmente Iglesia Manantiales de Vida Eterna) en Paraíso de Cartago, Iglesia SIM en Pavas y el Templo Bíblico de San José. Este último pasó de 1.000 asistentes a casi 4.000 en 2013, pero el resto de iglesias mencionadas, a pesar de que aún existen, no se catalogaron como megaiglesias en el directorio, aunque es muy probable que aumentarían en esos 13 años lo suficiente para ser consideradas una congregación de este tipo. Además, no hay suficientes estudios sobre megaiglesias en Costa Rica, los cuales implican utilizar métodos como entrevistas a pastores directores de grandes iglesias y observación

participante o no participante para determinar si asisten más de 1.500 o 2.000 personas semanalmente a las congregaciones que se sospecha podrían ser megaiglesias.

En 2013, PROLADES logró identificar 14 megaiglesias en el país, las cuales son en su mayoría pentecostales, tanto clásicos (siete) como neopentecostales (cinco), así como una identificada como menonita, lo cual es poco frecuente en América Latina como se puede apreciar en el siguiente cuadro (2.8).

**Cuadro 2.8. Megaiglesias identificadas por PROLADES en 2013**

Nombre	Denominación o tradición	Pastor/Director	Asistencia	Provincia
Iglesia Cristiana “Casa Oasis”	Pentecostal	Apóstol Raúl Vargas	6.000	Heredia
Centro Mundial de Milagros Pasión por las Almas	Neopentecostal	Apóstol William Magaña	5.000	San José
Misión Cristiana la Rosa de Sarón Central	Pentecostal	José Madrigal Chacón	5.000	San José
Centro Evangelístico de Zapote	Neopentecostal	Hugo Solís González y Gerardo Barrantes Madrigal	4.000	San José
Iglesia Templo Bíblico de San José	N/A	N/A	3.970	San José
Misión Apostólica Nido de Águilas – Iglesia <i>Kingdomtakers</i>	Neopentecostal	Apóstol Guido Luis Núñez Céspedes y Jonathan Núñez (Jóvenes)	3.800	San José
Comunidad Cristiana Vida Abundante	Pentecostal	Ricardo Salazar	3.800	San José
Ciudad de Dios Internacional	Menonita	Alexis Alvarado Peterson	2.500	San José
Comunidad Pas	Neopentecostal	Jaime Villanueva Serrano	2.500	San José
Iglesia Visión de Impacto	Pentecostal	Iván Vindas Córdoba	2.000	San José
Asociación Cristiana “Oasis de Esperanza”	Pentecostal	Raúl Vargas Salazar y Dagoberto Quesada García	2.000	San José
Centro Cristiano de Heredia	Pentecostal	Oswaldo Alberto Carrillo	N/A	Heredia
Ministerios Visión de Multitudes	Neopentecostal	Apóstoles Rodolfo Arias Ramos y Rocío Pérez	N/A	Cartago

Iglesia Manantial de Vida Catedral del Espíritu Santo	Pentecostal	Jorge Luis Soto Gould	N/A	Puntarenas
--	-------------	--------------------------	-----	------------

Fuente: elaboración propia con datos de PROLADES, “Base de Datos de Iglesias Evangélicas Locales en Costa Rica” de 2013 e información sobre asistencia en “Un análisis de la obra evangélica 2013-2014” de PROLADES.

A pesar de que se considera que las megaiglesias son un fenómeno predominantemente neopentecostal, en Costa Rica existen casi por igual megaiglesias de esta corriente como pentecostales clásicos o tradicionales. La congregación que se distingue más del resto es la de Ciudad de Dios Internacional en Hatillo, que está afiliada a la Iglesia de los Hermanos en Cristo en Estados Unidos, de tradición menonita, por lo que sus reuniones se basan en prédica y oración, y no tanto en el uso de música contemporánea como la utilizada por el movimiento pentecostal para adoración y danza<sup>211</sup>. Además, una investigación preliminar realizada por PROLADES mediante observación participante en algunas megaiglesias de la provincia de San José, considera que la mayoría de los asistentes de estas congregaciones son de clase media y alta. No obstante, no se especifica cómo se llega a esa conclusión sino que parece ser una valoración superficial basada en la vestimenta y lugar de procedencia de las personas o según lo que se le consultó a los pastores y líderes<sup>212</sup>.

El cuadro 2.8 también arroja que la gran mayoría de megaiglesias se ubica en San José y unas cuantas en Heredia, Cartago y Puntarenas, entre las que logró identificar PROLADES. Esto evidencia que es un fenómeno especialmente presente en la Gran Área Metropolitana, urbano, y donde se ubica la mayor parte de la población del país. Asimismo, se muestra que a pesar de que las mujeres tienen una participación más activa en el protestantismo como agentes religiosos en roles de liderazgo, como pastora, sacerdotisa, apóstol, predicadora, misionera, según el cargo y la denominación; en las megaiglesias el liderazgo es casi exclusivamente masculino. El único caso es en la iglesia “Visión de Multitudes” en San Nicolás de Taras en Cartago, donde Rocío Pérez comparte la dirección de la congregación con Rodolfo Arias Ramos.

<sup>211</sup> Sally May y Clifton L. Holland, «Investigación en proceso: sobre megaiglesias evangélicas en Costa Rica». PROLADES, 2011.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

El *habitus*, tanto de los fieles como de los agentes religiosos, varía entre las megaiglesias e iglesias locales pequeñas, provocando que su dinámica sea diferente. En las congregaciones pequeñas estos se conocen, se da una relación más horizontal y participaban en los cultos colaborando en la formación del capital religioso, lo que favorece a que se dé más seguimiento a los recién convertidos para que no deserten. Además, las ofrendas y diezmos que donan sus fieles se utilizan para mantener económicamente el templo (pago de alquiler, servicios públicos, mantenimiento) y al pastor (ya sea a tiempo parcial o completo)<sup>213</sup>.

Las megaiglesias, por su parte, al obtener una mayor cantidad de fieles, pierden la cercanía entre sí y deben formar relaciones más verticales y jerarquizadas, donde algunos de sus fieles asumen el papel de líderes y sus pastores presentan una acumulación de mayor de capital social, religioso y económico con respecto a los laicos, propiciando que algunos se vuelvan telepredicadores exitosos. Para compensar la falta de cercanía entre fieles en la congregación, muchas de estas lo compensan en sus modelos celulares, que a su vez favorecen su iglecrecimiento como método de conversión. Los fieles tienden a presentar una identidad congregacional alta, pues les llena de orgullo ser parte de una megaiglesia influyente y con gran cantidad de beneficios.

La gran cantidad de recursos económicos les da oportunidad de tener programas de televisión, estaciones y programas de radio, editoriales, campamentos, facilidades en sus instalaciones, como librerías y cafeterías. A su vez, tienen más ministerios, como: grupos de jóvenes, matrimonios, ayunos, estudios bíblicos, servicio de consejería, oración, escuela dominical (para niños), grupos de danza y alabanza, ayudas benéficas, entre otros<sup>214</sup>. Su mayor alcance, influencia y recursos económicos les permite también tener una mayor influencia política. Es por esto que las megaiglesias se comportan de manera más notoria como empresas religiosas que las posibilitan competir en diversos ámbitos, tanto dentro del campo religioso como contra ofertas seculares desde el entretenimiento (radio, televisión), la

---

<sup>213</sup> Edson Fernando Gomes, «La Casa de Dios y de Cash Luna: una megaiglesia centroamericana». *Contextualizaciones latinoamericanas* 14, n.º 4 (2021).

<sup>214</sup> Sally May, «Análisis preliminar del estudio de megaiglesias evangélicas en Centroamérica, 2011-2015». PROLADES, 2011.

lectura, servicios educativos, del reemplazo de servicios psicológicos a través de la consejería y grupos focales, así como el de la asistencia social y hasta en la política.

En las 14 megaiglesias identificadas por PROLADES en Costa Rica en 2013 (cuadro 2.8), se pueden apreciar algunas de las características mencionadas. Por ejemplo, la Asociación Cristiana “Oasis de Esperanza” tiene su propia escuela privada, denominada el “Centro Educativo Cristiano Oasis de Esperanza”; el Centro Mundial de Milagros Pasión por las Almas, Manantiales de Vida Eterna y Comunidad Cristiana Vida Abundante tienen cada una su propia estación de radio. Y el Centro Evangelístico de Zapote posee instituciones de ayudas benéficas como “Hogar CUNA” (Cristianos Unidos por el Niño Agredido), “Sueños de colores”, que funciona como una guardería y atención a niños hasta los seis años, y “Fusión Esperanza”, que ayuda a mujeres embarazadas de escasos recursos económicos.

Las diferencias entre megaiglesias y congregaciones pequeñas han producido ciertas tensiones. Tal es el caso de la ya mencionada creación de FECOMIC, los agentes religiosos de congregaciones más pequeñas no se sentían representados por la FAEC que consideraban que apoyaban más a las megaiglesias, ya que la competencia se hace cada vez más difícil e implica una mayor inversión en recursos humanos, económicos así como conocimiento en estrategias de iglecrecimiento.

Las megaiglesias también ofrecen cultos más atractivos y tecnológicos mediante sistemas de sonido y proyección de imágenes contemporáneas, como se puede apreciar en la imagen 2.1 del Centro Cristiano de Heredia.

### Imagen 2.1. Culto en la megaiglesia, Centro Cristiano de Heredia



Fuente: fotografía del culto del 7 de octubre del 2018, tomada de la página oficial de Facebook del Centro Cristiano Heredia. Consultado el 25 de octubre del 2020, en <https://www.facebook.com/ccherediaoficial/photos/pcb.2032636440108317/2032632170108744/?type=3&theater>

En el resto de Centroamérica, el fenómeno de las megaiglesias es aún más extendido. El cuadro 2.9 muestra algunos de los resultados de estudio de investigación participante realizado por PROLADES en megaiglesias de las ciudades más grandes de cada país Centroamérica.

#### Cuadro 2.9. Megaiglesias identificadas centroamericanas visitadas por PROLADES en 2011 y 2012

Nombre	Corriente protestante	Pastor principal	Asistencia	Lugar
Templo Cristiano de las Asambleas de Dios	Pentecostal	Orlando Flores	3.000	Colonia San Benito, San Salvador, El Salvador.
Tabernáculo Bíblico Bautista "Amigos de Israel"	Bautista	Édgar López Bertrand, "Hermano Toby"	48.000 Cuenta con 10.000 asientos	Colonia San Benito, San Salvador, El Salvador.
Iglesia Centro Familiar de Adoración de las Asambleas de Dios	Pentecostal	Francisco Karra	2.600	Colonia Santa Lucía, San Salvador, El Salvador.

Iglesia Elim Central de San Salvador - Misión Cristiana Elim Internacional	Pentecostal	Mario Vega	22.000	Calle al Matazano, Final Colonia Santa Lucía.
Iglesia Cristiana Josué de las Asambleas de Dios	Pentecostal	Lisandro Bojórquez	3.000	Avenida Mansferrer Sur, Colonia Campestre, San Salvador, El Salvador.
Centro Evangelístico de San Salvador – <i>Assemblies of God</i>	Pentecostal	Juan Ángel y Edith Castro	3.500	2ª. Avenida Norte, Colonia La Rabida, San Salvador, El Salvador.
Iglesia El Shaddai	Neopentecostal	Cecilia de Caballeros	5.000	Zona 14, Ciudad de Guatemala, Guatemala.
Iglesia Cristiana Vida Real	Neopentecostal	Rony Madrid	3.000	Zona 10, Ciudad de Guatemala, Guatemala.
Ministerios Ebenezer de Guatemala	N/A	Sergio Enríquez	10.000	Barrio San Pedrito, Zona 5, Ciudad de Guatemala, Guatemala.
Misión Cristiana Evangélica Lluvias de Gracia	Neopentecostal	Edmundo Madrid Morales	4.700 (+960 células)	Sector 5, Planes de Minerva, Zona 11, Mixco. Guatemala.
Iglesia de Jesucristo Palabra Mi-El Central	Neopentecostal	Gaspar Sapalú Alvarado	3.500	Boulevard El Naranja 29-55, Zona 4, Mixco. Guatemala.
Iglesia de Cristo Elim Central	Pentecostal	Héctor Nufio	6.000 (+200 células)	3ª. Avenida 11-42, Colonia El Rosario, Zona 3, Mixco. Guatemala.
Iglesia de Jesucristo La Familia de Dios	NA	Luis Fernando Solares	10.000	Mixco, Guatemala.
Iglesia Fraternidad Cristiana	NA	Jorge H. López	10.000	Templo Mega-Frater, Boulevard San Cristóbal, Ciudad San Cristóbal, Guatemala.
Iglesia Casa de Dios	Neopentecostal	Carlos <i>Cash</i> Luna	15.000 (+ 2.600 células)	Km. 17 on Main Highway to San José Pinula y El Salvador
Ministerio Internacional Ríos de Agua Viva	Neopentecostal	Omar Duarte	8.500	Sector de Rubenia, Colonia Omar Montealegre 4 cuadros arriba y 2 ½ cuadros al Lago de Managua, Managua, Nicaragua.
Ministerios Apostolar Centro Cristiano	Neopentecostal	Augusto César Marengo B. y Rosita de Marengo	9.000 (+1.500 células)	Residencial Bello Horizonte, Managua, Nicaragua.
Centro Evangelístico de las Asambleas de Dios	Pentecostal	Olvidio Valladares	4.200	Colonia Javier Cuadras Managua, Nicaragua.
Comunidad de Renovación Familiar Hosanna	Pentecostal	Arsenio Herrera	7.000	Rotonda Jean Paul Genie, 300 metros al oeste sobre la pista Managua, Nicaragua



Iglesia de Cristo Ebenezer Honduras (afiliada a Ministerios Ebenezer de Guatemala)	Neopentecostal	Germán Ponce y su esposa, Ninoska de Ponce	6.000	500 metros antes de la entrada a Colonia Campisa, segundo Anillo de Circunvalación (carretera a Ciudad Cortés), San Pedro Sula, Honduras.
Ministerio Internacional La Cosecha (afiliado a la <i>International Church of the Foursquare Gospel</i> )	Pentecostal	Misael Argeñal Rodríguez	2.000	Auditorio del Ministerio La Cosecha, San Pedro Sula, Honduras.
Ministerio Internacional Shalom	Neopentecostal	Marco Aurelio Argeñal	3.000	Barrio Medina, 8 y 10 Calle, 7 y 9 Avenida, San Pedro Sula, Honduras.
Centro Evangelístico Cuadrangular (afiliado a la también megaiglesia Ministerio Internacional La Cosecha)	Pentecostal	Oswaldo Canales	2.100	5ta. Avenida, entre calles 12 y 13, Barrio Concepción, Comayaguela, Tegucigalpa, Honduras.
Iglesia de Dios Oasis de Amor	Pentecostal	Ana Ruth Díaz y Justo E. Betancourt	2.500 (+ 500 grupos de células)	Aldea Cerro Grande, km 4 de la carretera a Olancho, Tegucigalpa, Honduras.
Centro Evangelístico de las Asambleas de Dios	Pentecostal	Miguel y Jacky Montoya	5.200 (+ 1.300 grupos de células)	Colonia San Ignacio 5ta. Entrada, frente a Blvd. Fuerzas Armadas, Tegucigalpa, Honduras.
Centro Cristiano Internacional	Neopentecostal	Alberto Solórzano	4.800	Residencial El Trapiche, Toncontín, Tegucigalpa, Honduras.

Fuente: PROLADES «Research on the Evangelical Mega-Church Phenomenon in Central America: Facts and Fiction» [Guatemala y El Salvador] (2011), «A Research in Progress Report on Protestant Mega-churches in Honduras» (2012) y «On-site visits to mega-churches in Managua, Nicaragua, on February 19 & 26, 2012».

En 2011, la megaiglesia con mayor cantidad de asistencia fue el Tabernáculo Bíblico Bautista "Amigos de Israel" con 48.000 personas en los cultos de domingo. En segundo lugar se encuentra la Iglesia Elim Central de San Salvador (Misión Cristiana Elim Internacional), cual es pentecostal y presentó durante la visita de PROLADES una asistencia dominical de 22.000 personas, ésta fue fundada en la década de 1970 por un pastor indígena y actualmente tiene iglesias y grupos de células afiliadas en todo el continente. Ambas megaiglesias se encuentran en El Salvador<sup>215</sup>. La tercera más grande del istmo y la más grande de Guatemala

<sup>215</sup> Ver más en: Robert Danielson y Mario Vega, «The Vital Role of the Laity in Revitalization: A Case Study of Misión Cristiana Elim». *The Asbury Journal* 69, n.º 1 (2014): 64-73.

es la Iglesia Casa de Dios, del famoso telepredicador Carlos *Cash* Luna, neopentecostal y con una asistencia de 15.000 personas.

En el cuadro 2.9 se aprecia también que la mayoría de megaiglesias son de movimiento pentecostal, 12 pentecostales clásicas y 10 neopentecostales por lo cual, al igual que en Costa Rica, se muestra que las megaiglesias no están asociadas solamente con el neopentecostalismo. Inclusive, la iglesia con más asistencia, el Tabernáculo Bíblico Bautista "Amigos de Israel" es bautista, aunque tiene influencias pentecostales. PROLADES consideró que la asistencia a las megaiglesias es diversa a nivel socioeconómico, puesto que asistían desde clases altas a media y baja, según lo que pudieron observar, sin distinción de si era pentecostal o neopentecostal. Por ejemplo, en El Salvador, al Templo Cristiano de las Asambleas de Dios asistía clase media, media alta y alta insipiente, mientras que en la Iglesia Elim Central de San Salvador (*Mision Cristiana Elim Internacional*) asistió población de clase baja y algunos de clase media<sup>216</sup>.

En Centroamérica también se dan algunas características mencionadas, como que la predominancia de liderazgo es masculina, diversidad de organizaciones y ministerios asociados a esta y una mayor influencia mediática. Tal es el caso de Ministerio Internacional La Cosecha, su pastor Misael Argeñal Rodríguez es uno de los más populares en Honduras, es presidente de la Universidad Cristiana de Honduras, miembro de la Asociación de Pastores y Ministros Evangélicos en San Pedro Sula, es el presidente de la cooperación de comunicaciones MILCO, tiene un programa denominado "Consulta Pastoral" en canal 39 de Honduras y la radio Stereo Fiel. Además, la megaiglesia cuenta con organizaciones de caridad como el orfanato "Casa Hogar Luz" y la clínica privada "Brazos de Misericordia", que atiende a personas de escasos recursos<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> Clifton L. Holland, «Research on the Evangelical Mega-Church Phenomenon in Central America: Facts and Fiction». PROLADES, 2011.

<sup>217</sup> Holland, Clifton L. «A Research in Progress Report on Protestant Mega-churches in Honduras». PROLADES, 2012.

### 2.3.2. Medios Radiales y Televisivos Protestantes

La radio o la radiodifusión es un medio de comunicación muy popular que emite señales de audio a distancia, ya sea a través de señales de radio o a través de Internet. Fue uno de los medios de comunicación más populares del siglo XX y llegó a ser más común y accesible que la televisión. A partir del siglo XXI, su uso ha ido cediendo en comparación con la televisión y redes sociales, pero sigue vigente mediante los *podcast* y estaciones que se transmiten por Internet. Por tanto, su uso por parte del protestantismo es relevante pues es uno de sus medios, junto con la televisión, para obtener nuevos fieles y mantener a los existentes. Se puede acceder a prédicas y música sin necesidad de asistir a una congregación.

La primera estación de radio es la ya comentada Faro del Caribe (1950) y hasta tres décadas después se fundó Sendas de Vida (1982) y Lira (1983), mientras que después del 2000 la creación de canales radiofónicos se multiplicó, contabilizando aproximadamente un total de 26 estaciones con frecuencia en AM, FM y *streaming*, es decir, por Internet, como se aprecia en el cuadro 2.10.

**Cuadro 2.10. Emisoras de radio protestantes**

<b>Año</b>	<b>Emisora</b>	<b>Tipo de transmisión</b>	<b>Iglesia a la que está asociada</b>
1950	Faro del Caribe	97.1 FM	Misión Latinoamericana
1982	Sendas de Vida (ahora Life 895fm)	89.5 FM	Desconocido
1983	Lira	88.7 FM	Desconocido
2002	Stereo Visión	98.3 FM	Ministerios Visión de Multitudes (Megaiglesia en Taras, Cartago)
2005	Juventud <i>Online</i> Radio	<i>Stream</i>	Sin afiliación
2007	Radio Extrema	<i>Stream</i>	Sin afiliación. También tienen un servicio de televisión: Extrema TV, que se transmite en su página Web y en aplicaciones.
2008	Radio Unción FM	106.7 FM	Centro Mundial de Milagros Pasión por las Almas (Megaiglesia en Hospital, San José)

2009	Radio Manantiales	<i>Stream</i>	Manantiales de Vida Eterna (Iglesia central en Paraíso, Cartago)
2013	Vida Radio VAC	<i>Stream</i>	Comunidad Cristiana Vida Abundante (Megaiglesia en Vásquez de Coronado)
2016	Pura Vida	106.3 FM	Ministerios Visión de Multitudes (Megaiglesia en Taras, Cartago)
S/F	Visión 1280 AM	1280 AM	Ministerios Visión de Multitudes (Megaiglesia en Taras, Cartago)
S/F	Fe y Poder Radio (Limón)	<i>Stream</i>	Iglesia de Avivamiento Mundial Maranatha (Casa de Dios Maranatha Limón)
S/F	Online 3:16	<i>Stream</i>	Centro Cristiano Internacional Costa Rica
S/F	Radio Hosana (Limón)	<i>Stream</i>	Desconocido
S/F	Radio Torre Stereo (Puntarenas)	<i>Stream</i>	Desconocido
S/F	Radio PrayFM	<i>Stream</i>	Desconocido
S/F	Radio Centro de Vida	<i>Stream</i>	Iglesia Centro de Vida
S/F	IDN Radio	<i>Stream</i>	Iglesia del Nazareno
S/F	Impact Radio	91.1 FM	Iglesia Visión de Impacto
S/F	Radio Maranatha	<i>Stream</i>	Desconocido
S/F	Influencia Positiva	<i>Stream</i>	Desconocido
S/F	Enlace Juvenil CR	88.4 FM	Desconocido
S/F	Radio Bendición Mundial	<i>Stream</i>	Desconocido
S/F	ADEV Radio	<i>Stream</i>	Iglesia Adoradores de Espíritu y Verdad (ADEV)
S/F	VAS Radio	<i>Stream</i>	Iglesia Vida Abundante del Sur (Desamparados)
S/F	Radio Tierra de Dios	<i>Stream</i>	Centro de Adoración Tierra de Dios.

Fuente: elaboración propia para esta investigación basado en páginas Web de las emisoras y documentos de PROLADES<sup>218</sup>.

<sup>218</sup> Radios.co.cr «Emisoras de radio de religión». Acceso el 10 de noviembre del 2021 en <https://radios.co.cr/genero/religion/>. Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos, «Agencias de Servicio en Costa Rica: Orden Alfabético». PROLADES, s. f. <http://www.prolades.com/costarica/2013%20Update/AgenciasAlfabetico2.pdf>. Juventud Online, «Nosotros». Acceso el 10 de noviembre del 2021 en <https://www.juventudonline.com/nosotros/>.

Como evidencia el cuadro anterior, las emisoras por lo general son parte de un ministerio de una iglesia, es decir, fueron fundadas por una iglesia y mantienen una relación con esta. La congregación con más frecuencias radiofónicas es la megaiglesia Ministerios Visión de Multitudes, ubicada en Cartago, pues le pertenece al Grupo Visión de Costa Rica, que está integrado por tres emisoras radiales: Stereo Visión, Pura Vida y Visión 1280 AM. Asimismo, la cantidad de emisoras protestantes es mucho mayor a las católicas, pues solamente se encontraron cuatro radioemisoras de este tipo en Costa Rica que son Radio María (2004), Radio Fides (1952), Radio Sinaí (1960) y Radio Santa Clara<sup>219</sup>, mientras que se encontraron 26 emisoras protestantes. Si bien no se cuenta con el dato de la fecha de creación de todas, es evidente que la mayoría fueron creadas después del 2000, puesto que tienden a transmitirse por *stream* y, si fueran más antiguas, podría encontrarse más información sobre ellas.

Con respecto a la televisión, fue un medio aprovechado por distintos predicadores e iglesias sobre todo en Estados Unidos. Se encuentra intrínsecamente ligado al neopentecostalismo, pues es la corriente religiosa de la mayor parte del televangelismo o de la Iglesia Electrónica como también se le denomina a este fenómeno<sup>220</sup>. Por lo general, utilizan el evangelio de la prosperidad como sustento para obtener los recursos económicos que necesitan tanto los telepredicadores como las compañías de televisión de este tipo. Los telepredicadores retan a los televidentes a mostrar su fe al entregar su ofrenda o diezmo y a veces es entregado en retorno un sello de garantía que se puede asociar a un símbolo sagrado, como alguna mercancía en forma de rosas o aceite ungido; este último, si se emplea con fe, puede contribuir a producir un milagro<sup>221</sup>; es decir, emplean una lógica de espíritu mercantilista donde se da un intercambio de dinero por milagros.

La televisión comenzó en Costa Rica en 1960 con las primeras señales de Teletica, que transmitían principalmente programas de televisión y productos culturales estadounidenses,

---

Extrema Radio y TV, «Sobre Extrema TV y Radio Extrema». Acceso el 10 de noviembre del 2021 en <https://www.radioextremacr.com/#sobrenosotros>

<sup>219</sup> My Turner, «Emisoras de Radio de Católica de Costa Rica». Acceso el 10 de noviembre del 2021 en <https://mytuner-radio.com/es/emisora/pais/costa-rica/genero/catholic-estaciones>

<sup>220</sup> Fabián Bravo Vega, « Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno: un estudio de caso en sectores de altos ingresos». *Revista Cultura y Religión 10*, n.º 2 (2016), 82.

<sup>221</sup> Dennis Smith, «Televisión religiosa en Guatemala: la experiencia pentecostal»...

y a partir de esta opción de señal televisiva se comienzan a anunciar activamente en periódicos la compra de estos aparatos como una forma de conexión con el resto del mundo. Inicialmente, por sus costos fue consumido por personas con mayores recursos económicos en la Gran Área Metropolitana. En la década de 1970 se comienzan a transmitir otras manifestaciones culturales norteamericanas: los programas religiosos protestantes. Roberto Craig da cuenta, por ejemplo, del Club 700, que era transmitido por canal 4 y 9. Este programa era dirigido por el polémico telepredicador y político conservador Pat Robertson, el cual tenía una línea teológica neopentecostal y difundía un claro mensaje anticomunista en su programa, y abogaba por la intervención estadounidense en América Latina<sup>222</sup>.

Este tipo de programas comenzaron a tener influencia en la población que tenía acceso a la televisión, que tendían ser los que vivían en centros urbanos. Para 1985, el Consejo Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastores encontró que los programas protestantes más vistos en Centroamérica eran los de estadounidenses Jimmy Swaggart, Jim y Tammy Faye Bakker del Club PTL, Brother Pablo y Luis Palau. Inclusive, encontraron que el 70% de la población consultada encontraba más útil para su vida las enseñanzas de Swaggart que las de la iglesia a la que asistían<sup>223</sup>. Smith considera que el éxito de los telepredicadores se debe a que estos simplifican el mensaje para un público amplio, eliminan el énfasis doctrinal y su mensaje se presentan más explícitamente como parte del mercado religioso<sup>224</sup>; por lo tanto, se podría considerar que ofrecen de manera directa y masiva, bienes religiosos de manera más simplificada y emotiva, que logra atraer cristianos de cualquier corriente, incluyendo a los católicos.

Con estos antecedentes fue que se creó en 1988 el primer canal protestante costarricense, Enlace TV. Fue fundado por el pastor estadounidense de padres mexicanos Jonás González Rodríguez, como canal 23; fue en 1991 que obtuvo el nombre oficial de Enlace. En sus

---

<sup>222</sup> Roberto Craig, «El papel del protestantismo», 77-78.

<sup>223</sup> Adolfo Ruiz y Dennis A. Smith, *Impacto de la programación religiosa difundida por los medios electrónicos en la población cristiana activa de América Central*. (San José, Costa Rica: Pastoralia y CELEP, 1987).

<sup>224</sup> Dennis Smith, «Televisión religiosa en Guatemala: la experiencia pentecostal». *Vida y Pensamiento: Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana* 25, n.º 2: La religión en la era mediática (2005).

primeros años la señal de transmisión solo llegaba a una cuadra a la redonda. Es hasta 1990 que logra expandir su señal a todo el territorio nacional y solo unos años después abarcar mercados televisivos de otros países, actuando como una empresa televisiva transnacional.

Las facilidades en comunicación y transporte presentes en la globalización permiten que este canal obtenga conexiones internacionales, tanto con televisoras como con megaiglesias que transmiten sus cultos y programas en este canal. Es por esto que en la década de 1990 se asocia con la cadena cristiana estadounidense *Trinity Broadcasting Network*, lo que le permite expandir su señal progresivamente por Estados Unidos y Centroamérica<sup>225</sup>. Su incremento en la señal internacional se ha logrado con estrategias como la absorción de canales locales, como canal 25 de El Salvador, que desde 1992 transmite la señal de Enlace<sup>226</sup>.

Este canal no tiene pautas comerciales, ya que es parte de su política no promocionar productos comerciales, según una entrevista realizada 2003 al director de canal 25 en El Salvador, que transmite toda la programación de Enlace. Él afirma que el canal no transmite publicidad debido a que:

Es una política porque en América Latina se ha tenido la mala experiencia de que la mezcla de productos y servicios con el evangelio no van de la mano, es nuestra filosofía, es muy absurdo estar hablando de personas que están recibiendo a Cristo y de allí cortamos y damos paso a un comercial, nosotros mantenemos la línea de fe en que Dios nos dará los recursos para que podamos operar la estación por medio de ofrenda esto a nivel latinoamericano<sup>227</sup>.

Por lo tanto, Enlace se financia completamente mediante ofrendas y las maratónicas anuales, donde la programación se dedica a hablar de la importancia de dar su ofrenda y diezmo al canal para que se siga manteniendo en pie y para que la persona reciba un milagro o bendición, ya que recibe peticiones de oración con las ofrendas. Como se mencionó, es el

---

<sup>225</sup> Enlace, «Biografía del Fundador». Consultado el 28 de octubre de 2018 <https://www.enlace.org/biografia-del-fundador/>. Enlace, «30 Aniversario de Enlace». Consultado el 28 de octubre de 2018 en <https://www.enlace.org/30aniversario/>

<sup>226</sup> Henry Milton Díaz Vásquez, *Diagnóstico sobre el estado actual de la televisión religiosa en El Salvador*. Tesis de licenciatura en periodismo, Universidad de El Salvador, 2004, 39.

<sup>227</sup> *Ibidem*, 94

tipo de intercambio frecuente en el televangelismo neopentecostal y se vale de la colaboración de telepredicadores famosos y los sistemas bancarios para poder recibir las ofrendas en todos los países en los cuales emite su señal.

Gracias a esto, el canal es capaz de transmitir las 24 horas del día de manera continua con programación variada producida en distintas partes del mundo. Actualmente cuenta con 16 satélites, 6.500 puntos de transmisión y una cobertura en 60 países en el mundo<sup>228</sup>. Incluso, para el 2018, su página oficial de Facebook cuenta con más de 3 millones de seguidores. Además, este canal y su programación permiten que las personas puedan escuchar y ver una prédica sin tener que ir a una iglesia y puede influir en la conversión de las personas, los televidentes, que invitan a otras personas a sintonizar el canal sin la necesidad de tener que dar el paso de entrar a una iglesia. Su importancia también se encuentra en la democratización del acceso a los productos televisivos. Según la Encuesta Nacional de Cultura, en 2016, el 92,4 % de la población en Costa Rica veía televisión, colocándose como el medio más popular, seguido del Internet (76,1% en zona urbana y 55,2% en zona rural) y la radio (60,5% en zona urbana y 48,8 % en zona rural)<sup>229</sup>. Asimismo, se puede acceder a la señal de Enlace sin tener que pagar televisión por cable o una plataforma de *streaming*.

Con el canal Enlace, Costa Rica se posiciona como un bastión que difunde discursos e ideas neopentecostales al producir y seleccionar el contenido que desea transmitir y establece relaciones importantes con megaiglesias en todo el continente americano. Si bien el país ya tenía cierta importancia en el protestantismo latinoamericano debido a instituciones como el Instituto Bíblico Latinoamericano y posteriormente la Universidad Bíblica Latinoamericana, impartiendo cursos en la región, ahora se da una transmisión masiva. Algunos telepredicadores y megaiglesias que colaboran con el canal son Rony Chaves, Sixto Porras,

---

<sup>228</sup> Enlace, «¿Quiénes somos?». Consultado el 10 de mayo del 2018 en <https://www.enlace.org/quienes-somos/>.

<sup>229</sup> Instituto Nacional de Estadística y Censos, «Encuesta Nacional de Cultura 2016: El 92,4 % de los habitantes del país ven televisión». Acceso el 11 de mayo del 2022 en <https://www.inec.cr/noticia/el-924-de-los-habitantes-del-pais-ven-television#:~:text=El%2092%2C4%20%25%20de%20los,NACIONAL%20DE%20ESTADISTICA%20Y%20CENSOS>



Edwin y Ana Lucía Orozco, Raúl Vargas de la megaiglesia Oasis, Dan Álvarez, así como cultos de la megaiglesia Comunidad PAS, entre otros.

El Internet también se ha convertido en una nueva herramienta valiosa para las iglesias, especialmente a través de las redes sociales electrónicas como Facebook, YouTube, Instagram, Twitter, entre otros. No obstante, al ser un fenómeno más reciente, ha sido mucho menos estudiado que la radio y la televisión, por cual es difícil determinar el impacto real que este ha tenido y si solo es una herramienta para los fieles de una iglesia o si contribuye en la conversión hacia el protestantismo. Del mismo modo, las tesis encontradas en América Latina al respecto solamente buscan dar recomendaciones sobre su implementación, pero no sobre su impacto.

### **Conclusiones Capitulares.**

El protestantismo comenzó a crecer de manera significativa a partir de 1965 hasta la actualidad. Este crecimiento ha sido impulsado e influido por las misiones extranjeras estadounidenses que establecieron iglesias que eventualmente comenzaron a generar una organización y estrategias para lograr convertir a las personas a sus respectivas denominaciones. De esta manera, crearon toda una plataforma institucional y mediática para poder insertarse en el campo religioso del país desde diversos ámbitos, como la formación teológica para preparar a pastores y predicadores protestantes, centros de educación privada de enseñanza preescolar, primaria y secundaria, instituciones de caridad, campamentos, instituciones de investigación y editoriales, asociaciones de fraternidad, además de la creación de radioemisoras (que aumenta después de 1990) y televisoras.

De esta forma, a mediados del siglo XX, las iglesias logran un aumento de fieles apoyados por esta plataforma institucional y formación de nuevas congregaciones pequeñas y locales que eran mayoritariamente pentecostales. Se fue generando un proceso de nacionalización del protestantismo que logra verse concretado a partir de la década de 1980, pues la mayor parte de los que poseen este capital religioso ahora son costarricenses que han fundado sus propias iglesias (ya sea producto de división de una congregación anterior o desde cero), aunque continúa habiendo influencia extranjera.

A partir de 1990, algunas congregaciones logran acumular una gran cantidad de fieles dando lugar a las primeras megaiglesias. Asimismo, toma importancia el canal de televisión Enlace TV, por lo cual los programas de televisión que más se sintonizan son de iglesias y telepredicadores costarricenses y de otros países latinoamericanos; toman notoriedad pastores como Rony Chaves y *Cash* Luna, mientras que la influencia de telepredicadores estadounidenses disminuye. El canal logra crear programas a partir de la colaboración de megaiglesias, por lo cual, si bien el pentecostalismo clásico y las pequeñas iglesias locales siguen siendo la mayoría, el neopentecostalismo adquiere notoriedad y domina estos medios masivos. Esto lleva a que Costa Rica se convierta en un bastión protestante influyente en la región, pues Enlace TV se ha convertido en uno de los canales religiosos más sintonizados en América Latina, logrando mantenerse financieramente gracias a todas las donaciones que los fieles realizan continuamente.

Esta plataforma institucional es dinámica, interdenominacional y se encuentra interconectada, pues es frecuente que un individuo se involucre y trabaje en distintas organizaciones, incluso desde corrientes protestantes distintas, por lo cual, a pesar de las diferencias, hay una unidad e identificación con el protestantismo. Asimismo, es frecuente la agrupación en asociaciones y fraternidades de apoyo de distintas iglesias. Entre estas iglesias y organizaciones se ha logrado identificar que algunas que son importantes e influyentes en la actualidad, las cuales son: las megaiglesias, canal Enlace, la Federación Alianza Evangélica Costarricense y organizaciones con orígenes en la Misión Latinoamericana, como la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses, la Universidad Bíblica Latinoamérica, el Instituto Internacional de Evangelización a Fondo y la emisora Faro del Caribe.

### ***Capítulo III. Las Células y Cruzadas Evangelistas: Métodos de Conversión Protestantes Más Empleados en Costa Rica***

Los agentes protestantes que se han establecido en el país han aplicado una serie de métodos y estrategias para convertir personas del catolicismo al protestantismo, esto lo lograron debido al desarrollo de una plataforma institucional protestante y a la cooperación entre distintas misiones, permitiéndoles establecerse y crecer constantemente. Estos métodos de conversión los acercaron a sus potenciales conversos y, por consiguiente, a aumentar su caudal de fieles. Es por esto que el presente capítulo pretende desarrollar el segundo objetivo específico que plantea establecer el uso de la creación de células y realización de campañas evangelistas con el fin de comprender la manera como atraían nuevos fieles.

Se parte de la hipótesis de que uno de los métodos de conversión más utilizados y efectivos durante el siglo XX fue la realización de campañas evangelistas, como eventos masivos para atraer nuevos fieles, que contribuyeron con el crecimiento protestante a partir de 1965. Este método permitía la creación eventual de nuevas congregaciones, por lo que la dinámica parece indicar que primero debía obtenerse nuevos fieles para luego fundar una congregación. Es importante señalar que desde aproximadamente 1980, a nivel internacional, diversas megaiglesias pentecostales y neopentecostales impulsaron modelos de estrategia celular como un método de conversión e iglecrecimiento más efectivo, al tener un carácter más personal, relacional y comunitario, que permitía dar un mayor seguimiento a los nuevos fieles para garantizar su permanencia en la congregación, por lo que disminuyó la relevancia y realización de las campañas evangelísticas con respecto a las décadas anteriores.

Este capítulo aborda, en la primera sección, la realización de las campañas evangelistas como uno de los métodos más empleados para atraer fieles, contribuyendo así con el crecimiento del protestantismo. Se tratarán los orígenes de la implementación de este método en Costa Rica y las reacciones adversas que generó en el catolicismo, especialmente durante la década de 1920. Del mismo modo, se verá la influencia de las campañas evangelistas en el periodo de mayor crecimiento anual de población protestante en Costa Rica, de 1965 a 1982, en el cual se identificaron como actores más relevantes a la Misión Latinoamericana, las Asambleas de Dios y varias iglesias pentecostales, por su papel activo en la organización de campañas evangelistas. En la década de 1980 se generaron conflictos en torno a la realización

de estas campañas en espacios públicos, así como por la realización de cultos en iglesias protestantes, ya que sus congregaciones se difundieron sin regulación en vecindarios, provocando una gran cantidad de ruido cerca de casas de habitación, lo que provocaba el descontento de la población; no obstante, se detecta que una parte de las quejas vecinales es por discriminación religiosa.

La segunda sección explicará el auge que experimentó el establecimiento de células a partir de 1980, debido a las tendencias internacionales que lo propugnaban como un mejor método de crecimiento y a la crítica interna que replanteó la efectividad de la utilización de las campañas evangelistas. Las tendencias internacionales alentaban el establecimiento de células dentro de modelos de discipulado, algunos de los cuales tienen por nombre: “Modelo gobierno de 12 (G12)”, “Modelo de Jesús”, “Visión de Crecimiento”, entre otros. Estos modelos serán explicados, así como la relación con la creación de megaiglesias y el neopentecostalismo.

### **3.1. La Realización de Campañas Evangelistas en Costa Rica: Operación, Desarrollo y Conflictos**

Las campañas parten del concepto de evangelismo que, desde la perspectiva cristiana general, es el acto de predicar el mensaje de Jesús (evangelio) a las personas, el cual varía según la tradición cristiana profesada. Es por esto que los “evangelistas” se dedican directamente a atraer y convertir a las personas, siendo uno de los primeros agentes religiosos con el que tiene conexión el recién converso. Por lo general, su lugar de acción se encuentra en los espacios públicos urbanos o en vías mediáticas de comunicación y no en el liderazgo de las congregaciones, aunque puede realizar doble función. Este concepto de evangelismo aplica desde el catolicismo hasta al protestantismo, pero ha sido empleado con mayor énfasis en corrientes evangélicas, pentecostales, metodistas, bautistas y adventistas. A partir del siglo XX, numerosas instituciones protestantes de teología, como universidades y seminarios, han profesionalizado esta función.

La conversión es un proceso gradual que atraviesa una persona al abandonar una religión para adoptar otra, incorporando nuevos dogmas, prácticas y rituales de la nueva religión,

implicando así un cambio en su visión de mundo e identidad central<sup>230</sup>. La conversión es lo que intentan alcanzar los agentes protestantes para obtener nuevos adeptos que, por lo general, son personas criadas en el catolicismo que deben romper con su tradición de fe heredada por sus padres para aprender las interpretaciones bíblicas y rituales de la tradición protestante elegida.

Algunos métodos de conversión, además del establecimiento de células y las campañas, son las visitas casa por casa, predicación en lugares públicos, repartición de panfletos conocidos como “tratados evangelísticos”, envío de cartas, llamadas telefónicas y más recientemente, mensajes de texto, publicaciones por medio de redes sociales y páginas Web. También podrían considerarse los programas radiales y de video transmitidos por televisión o Internet. No obstante, aunque estos dos últimos medios de comunicación masiva son muy empleados por las iglesias protestantes, como se presentó en el capítulo II, no se ha determinado si su uso contribuye de manera efectiva en la conversión al protestantismo o si, más bien, se limita al de los fieles ya existentes, como un canal de comunicación con su iglesia, reemplazo de la asistencia a ésta y de crecimiento personal en su fe.

### ***3.1.1. Orígenes de la Implementación de las Campañas Evangelistas y la Reacción del Catolicismo ante la Competencia Religiosa***

Como se encontró en el capítulo II, según el comportamiento del crecimiento del protestantismo en el país, de 1890 a 1929 se experimentó una fase formativa en la cual se establecieron las primeras misiones, iglesias y adeptos, que rondaban apenas el 0,2% de la población. Durante este periodo, especialmente durante la década de 1920, existe evidencia de la implementación activa de campañas evangelistas.

El origen de las campañas evangelistas se remonta a la Misión Latinoamericana. Estas campañas consistían en realizar una predicación en las ciudades más concurrentes en lugares públicos como teatros, salones o al aire libre para atraer al público. Se realizaba de forma simultánea con personas atrayendo transeúntes o pasando por las casas y negocios cercanos para repartir Biblias, panfletos o tratados y, de esta forma, publicitaban a su vez el evento. El

---

<sup>230</sup> María Julia Carozzi y Alejandro Frigerio, «Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos» en *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*, comp. por A. Frigerio y M. J. Carozzi (Buenos Aires: CEAL, 1994).

director de la Misión, Harry Strachan, reclutó predicadores y evangelistas experimentados de varios países latinoamericanos, mientras también capacitaba a nuevos predicadores en institutos bíblicos para seguir realizando estas campañas a largo plazo<sup>231</sup>. De esta manera, la Misión Latinoamericana constituyó un nodo de pensamiento y fue un agente organizador de estrategias de conversión protestante, al brindar formación teológica, organizar las campañas e invitar a predicadores extranjeros expertos en evangelización. Esto último implicaba poseer suficientes conexiones sociales internacionales y recursos económicos.

El primer lugar donde fueron realizadas estas campañas fue en Guatemala, donde en noviembre de 1921, por varios días se efectuó el evento masivo en el Teatro Europeo, que había sido anunciado a través de la prensa, afiches y volantes. La Misión Latinoamericana invitó al experimentado evangelista, pastor y escritor, Juan C. Varetto, para dirigir la actividad debido a que era una persona bastante experimentada y reconocida que dirigía la iglesia bautista más grande de Argentina, en ese momento, y por escribir libros de historia y teología<sup>232</sup>. Según Nelson, a esta primera campaña asistieron alrededor de 2.500 personas. Posteriormente se realizaron campañas en Zacapa, Quetzaltenango y Amatitlán; sin embargo, en esta última, una turba impidió que se efectuara la actividad y lanzaron piedras a los predicadores. Al año siguiente repitieron la fórmula en El Salvador, en Santa Ana, Sonsonate y la capital. Gracias a las conversiones logradas en las campañas se creó una iglesia bautista que agrupó a estos nuevos fieles<sup>233</sup>.

Esta evidencia de resistencia y actos de violencia física ante la realización de campañas corrobora lo formulado por Stark e Iannaccone en torno a los tipos de regulación en los mercados religiosos y la dificultad inicial que representa para agentes y empresas religiosas, cuando se inicia la pluralización en antiguos monopolios religiosos, pues la población atrasa la aceptación de nuevas ofertas e, incluso, pueden tener reacciones intolerantes y violentas<sup>234</sup>.

---

<sup>231</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 209 – 211.

<sup>232</sup> Arnoldo Canclini, «Panorama del pasado bautista argentino». *Asociación Bautista Argentina*, acceso el 22 de febrero de 2022 en <http://www.bautistas.org.ar/edito01.htm>

<sup>233</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 212 – 213.

<sup>234</sup> Rodney Stark y Laurence Iannaccone. «A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe». *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, n.º 3 (1994), 235 – 236.

El crecimiento de la nueva oferta religiosa se puede presentar hasta después de que los misioneros logren conexiones significativas con la población local y conversiones. Es por esto que consideran que durante la primera mitad del siglo XX, el crecimiento protestante en América Latina fue lento hasta que progresivamente el trabajo misionero se fue delegando a conversos locales. Esto provocó que los costos iniciales de estas iglesias sean altos, tanto a nivel de capital humano como material, para lograr convertir a la población<sup>235</sup>. Es por esta razón que la Misión Latinoamericana pronto fundó el Seminario Bíblico Latinoamericano en 1923, con el propósito de formar pastores y predicadores costarricenses.

La fórmula de estas campañas llevadas a cabo en Guatemala y El Salvador por la Misión Latinoamericana, se repitió de 1922 a 1934 en Costa Rica, Honduras, Nicaragua, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Puerto Rico República Dominicana, España y Marruecos. En general, las campañas tuvieron el éxito esperado al contribuir con la obtención de nuevos fieles y que alcanzara más notoriedad el protestantismo durante esos años en América Latina, provocando en muchas ocasiones, oposición directa del clero y la población católica, mediante acciones como publicación desde la prensa, evitando el alquiler de locales o hasta mediante enfrentamientos violentos<sup>236</sup>.

En Costa Rica, la primera campaña evangelista de la que se tiene registro se realizó en abril de 1922 en el Teatro América, en el centro de San José, con una duración de cuatro noches y fue publicitada en algunos de los periódicos de mayor circulación, como el “Diario de Costa Rica” y “La prensa: diario de la vida nacional”, entre otros. LeRoy McConnel, de la Misión Centroamericana, afirmó que se distribuyeron volantes por la ciudad, acompañados por una banda que tocaba música, para así llamar la atención e invitar al público. Este predicador comentó que se llenó por completo el teatro, que era en ese entonces el más grande de San José, y que logró atraer personas de todo tipo de clase social y profesión, que no se acercaban a las iglesias por miedo a ser juzgados o discriminados pero que sí se acercaron al teatro. Cabe resaltar la interdenominacionalidad de la actividad que fue organizada por la Misión Latinoamericana y con participación de la Misión Centroamericana y la Iglesia Metodista,

---

<sup>235</sup> *Ibidem*, 235 – 236.

<sup>236</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 214.

que eran de las pocas iglesias en el país que daban sus cultos en español y, a su vez, lograron incrementar directamente su caudal de fieles a través de esta campaña<sup>237</sup>.

La concurrencia que tuvo la campaña pudo deberse también a que los agentes religiosos no indicaban explícitamente que eran protestantes. El mensaje publicado en la prensa nacional el 28 de abril de 1922 no era explícito, sino que hacía parecer que se trataba de una charla de historia del cristianismo y estudio de la Biblia para atraer a la población católica, lo cual se puede apreciar más en el siguiente extracto:

Si los hombres viven confusos en materia religiosa, es porque han cerrado sus oídos a la voz de Jesucristo, único Maestro a quien se debe escuchar para conocer la voluntad de Dios. Si nos dejamos guiar por tradiciones humanas y nos aferramos a prácticas contrarias a las del verdadero cristianismo, estaremos siempre sumergidos en las más espantosas tinieblas. Debemos buscar a Cristo. En estas conferencias Ud. podrá saber qué es lo que él enseñó a sus primeros discípulos y lo que estos predicaron por el mundo<sup>238</sup>.

Varetto, hábilmente, logra comunicar su mensaje sin mencionar que es protestante por el rechazo inmediato que podía generar, ya que en ese momento, como se explicará más adelante, el protestantismo era considerado como herejía y los fieles existentes en el país eran escasos. El discurso presentado mencionaba a Jesucristo, sus enseñanzas, se apelaba a un acercamiento hacia este y se mencionaban pasajes bíblicos. Se encuentra, a su vez, un subtexto, pues refiere a que se enseñará un “verdadero cristianismo”, que los lectores católicos en su momento podían pensar que se referían a su fe pero Varetto se refería al protestantismo.

La estrategia detrás de la publicación surtió efecto pues hubo una gran asistencia y la Iglesia Católica no se percató hasta que algunos de sus fieles comentaron al clero que, en realidad,

---

<sup>237</sup> LeRoy McConnel, N/A, *Latin America Evangelist*, setiembre, (1922): p. 8, citado por Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 215; El volanteo en las calles con música también fue descrito en un periódico católico días después del evento: N/A, «La propaganda protestante». *La verdad: diario católico de intereses generales*, 4 de mayo de 1922.

<sup>238</sup> N/A, «Gran conferencia». *Diario de Costa Rica*, 28 de abril de 1922, página 5; N/A, «Gran conferencia». *La prensa: diario de la vida nacional*, 28 de abril de 1922.



era una actividad protestante. Es por esto que unos días después de iniciada la campaña, el 4 de mayo de 1922, se publicó una nota en la primera página de *La verdad: diario católico de intereses generales*, que cuestionaba el evento y la propaganda protestante en el país al verla como una intromisión. Al respecto, se señaló:

Los protestantes de nuevo cuño, avergonzados de su nombre y sus perversos fundadores, asaltan hoy el suelo costarricense, sorprendiendo a nuestra gente con *propaganda cristiana* como si nosotros no fuéramos cristianos desde hace más de cuatro siglos...

Atrás profetas falsos. Lejos de aquí con vuestras doctrinas de perversión. Vuestros templos en Estados Unidos están desiertos: ¿Y venís aquí a coger incautos? – No somos indios<sup>239</sup>.

Esta publicación del diario católico es la primera respuesta católica directa hacia las iglesias protestantes en el país por realizar una campaña evangelista. Aunque desde 1880, como lo estudia Esteban Sánchez, la prensa católica se expresaba contra el protestantismo en general<sup>240</sup>. La publicación demuestra una gran inconformidad con el hecho de que haya iglesias protestantes en Costa Rica intentando atraer fieles católicos. Hace énfasis en que la propaganda para la campaña fue solapada y atrajo muchas personas al ocultar que eran protestantes, también respondieron el anuncio de Varetto recalcando que el catolicismo es el verdadero cristianismo. Frecuentemente se recurre al uso de calificativos como “hipócritas”, “perversos”, que “asaltan el suelo costarricense” procedentes de Estados Unidos, “profetas falsos” y que profesan “doctrinas de perversión” tratando de “coger incautos”<sup>241</sup>.

Días después, este diario volvió a compartir un artículo sobre la actividad protestante en conjunto con denuncias de una supuesta enseñanza teosófica en el Colegio Superior de

---

<sup>239</sup> N/A, «La propaganda protestante». *La verdad: diario católico de intereses generales*, 4 de mayo de 1922.

<sup>240</sup> Esteban Sánchez Solano, «La “Presencia” del protestantismo en Costa Rica desde la mirada eclesiástica: Un acercamiento al panorama religioso en el cambio de siglo (1890-1910)», en *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, ed. por Francisco Rodríguez C. y Ricardo Martínez E. (Costa Rica: Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica, 2019), 161.

<sup>241</sup> N/A, «La propaganda protestante». *La verdad: diario católico de intereses generales*, 4 de mayo de 1922.

Señoritas. Este artículo comienza intentando hacer ver a la “causa católica” como noble, cristiana y heredera de los apóstoles en contraposición a la protestante, que califican de “secta herética de los protestantes evangelistas” y “enemigos del nombre de Jesús”. Además, apelaban a un nacionalismo católico por lo que en el discurso, incluso, se menciona figuras de héroes nacionales como “los Cañas, los Moras y Santamaría” en contraposición al protestantismo que “los yanquis” intentan difundir en América Latina. Esta nota muestra un descontento también con la prensa escrita que les dejó anunciar la actividad, por lo que califican a la prensa de “indiferente y aún descreída”<sup>242</sup>.

En ambas publicaciones de este diario católico se presenta una especie de defensa del nacionalismo del que la Iglesia Católica forma parte, en contraposición de un protestantismo estadounidense. Este pensamiento se relaciona con el arielismo, una corriente de pensamiento antimperialista en términos culturales que se desarrolló a partir del ensayo “Ariel” publicado en 1900 por José Enrique Rodó. Con sus obras literarias, Rodó buscaba fortalecer el ideal de una identidad cultural hispanoamericana representado en su protagonista Ariel, con influencia de ideas grecolatinas y de la caridad cristiana desde una perspectiva católica, ambas nociones heredadas del Imperio Español; mientras que su antagonista, Calibán, representaba a los Estados Unidos, que era concebido como un país materialista, utilitarista, así como con menos moral<sup>243</sup>.

En España también había un auge del hispanoamericanismo, que abogaba por una identidad postcolonial hispanoamericana, no latinoamericana, al compartir historia, idioma y elementos culturales. De esta manera, intelectuales españoles viajaron por la región a fomentar estas ideas y combatir “la leyenda negra”, con lo cual se recuperaba a la Iglesia Católica como un actor positivo en el proceso de evangelización en el continente<sup>244</sup>.

---

<sup>242</sup> N/A, «Una activa campaña». *La verdad: diario católico de intereses generales*, 6 de mayo de 1922.

<sup>243</sup> Jussi Pakkasvirta, «Legados bolivarianos para la democracia y la integración. Perspectivas intelectuales de principios del siglo XXI». *Araucaria* 5, n.º 10 (2003), 155 – 160.

<sup>244</sup> María Victoria Sánchez Samblás, «Vicente Blasco Ibáñez y el hispanoamericanismo: Conferencias en Buenos Aires 1909». *Revista de Estudios sobre Blasco Ibáñez*, n.º 2 (2013).

Otro aspecto que resalta en estas publicaciones católicas es el uso de representaciones sociales como la “herejía” para desacreditar al protestantismo<sup>245</sup>. La Iglesia Católica, como institución social con suficiente poder e influencia para generar representaciones sociales colectivas, ha construido desde la Edad Media la herejía como una forma de desacreditación de prácticas religiosas contrarias a su norma. En ese periodo, la mayoría de los grupos considerados como heréticos eran manifestaciones populares que buscaban reformar la iglesia, la jerarquía social y la explotación económica<sup>246</sup>.

Mientras que en la década de 1920, como se presenta en el citado diario católico, la herejía era presentada como una desviación de la fe, incorrecta y extranjera, mientras que el catolicismo se coloca a sí mismo como la verdadera doctrina cristiana, es decir, se utiliza para desacreditar a otros credos e interpretaciones. La herejía también puede ser vista como una forma de mantenimiento de la religión oficial para controlar la religión popular para que no se transforme en una religión distinta y separada. De esta manera no se alejan de las masas, que son las personas que sustentan esta institución como consumidores de estos bienes simbólicos religiosos<sup>247</sup>.

Como explica Chartier: “Incluso las representaciones colectivas más elevadas no tienen más existencia, no son verdaderamente tales más que en la medida en que impulsen unos actos”<sup>248</sup>. Por tanto, existe evidencia de que este tipo de representación social, impulsada desde el discurso católico en la larga duración, permeó en la forma cómo la población visualizaba a los protestantes, lo que llegó a generar discriminación. Aunque la fuente es parcializada, muestra que varios informantes protestantes fueron denominados herejes cuando se convirtieron al protestantismo en la primera mitad del siglo XX. El pastor Enrique Vargas afirmó que una tía le gritó en el centro de San José “ese hereje hay que llevarlo a confesar”<sup>249</sup>. De esta misma forma se refirió el padre de Franklin Cabezas a unos estudiantes

---

<sup>245</sup> Roger Chartier, «El mundo como representación». *Historia Social*, n.º 10 (1991), 163-175.

<sup>246</sup> Silvia Federici. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. (Traficantes de sueños, 2010). [2004]

<sup>247</sup> Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*. (Barcelona: Ediciones Península, 1970), 51

<sup>248</sup> Roger Chartier, «El mundo como representación», 171.

<sup>249</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de Enrique Vargas». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=EE0Orh4UzfM&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=EE0Orh4UzfM&feature=emb_logo)

del Instituto Bíblico que repartían panfletos<sup>250</sup>, así como el panteonero de un cementerio en la Virgen de Sarapiquí cuando le negó entierro al cuerpo de una niña que era hija de los pastores Jorge Carrillo y Aidé Salazar<sup>251</sup>. Además, hubo otras afirmaciones sobre discriminación; Pedro Murillo cuenta que no lo dejaban entrar a los comercios alegando que no le iban a vender ningún artículo por ser protestante y que en las escuelas y colegios desobedecían las cartas que eximían a los estudiantes de recibir religión (católica), por lo que él, como pastor, tenía que apersonarse a la institución<sup>252</sup>.

Los años de 1926 a 1929, como identifica Mónica Ulloa, fueron los más confrontativos en el campo religioso costarricense, que se tiene evidencia en la prensa escrita, tanto por discusiones y cruce de ideas mediante periódicos protestantes y católicos, como por denuncias de ataques físicos e intentos de censura hacia los protestantes. Por parte de los protestantes, como agentes, crearon en 1926 El Mensajero del Instituto Bíblico, con el fin de evangelizar, informar y a su vez responder a la prensa católica y denunciar actos de discriminación. De esta forma, en 1927 denunciaron ser víctimas de actos violentos en la comunidad de Atenas ante la realización de campañas evangelistas públicas. Inclusive, un vecino de la zona le envió una carta al presidente de ese entonces, Ricardo Jiménez Oreamuno, para que no permitiera que los protestantes realizaran actividades públicas, pues la comunidad no estaba de acuerdo y preferían que lo hicieran en la privacidad de su casa. El gobierno respondió que, obedeciendo a la libertad de culto establecida en la Constitución Política, los protestantes tenían el mismo derecho a llevar a cabo actos públicos como lo tenían los católicos de realizar sus procesiones en la vía pública<sup>253</sup>.

De esta manera, la Iglesia Católica aplicó medidas de violencia simbólica, que algunos de sus fieles lo materializaron incluso a formas de violencia física, debido a que aunque existía

---

<sup>250</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de Franklin Cabezas». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=FeYkVm0GGIA&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=FeYkVm0GGIA&feature=emb_logo)

<sup>251</sup> Periódico Maranata, «Semblanza del pastor costarricense Jorge Carrillo». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=542sETQdjOg>

<sup>252</sup> Periódico Maranata, «Semblanza del pastor Pedro Murillo». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=OUnwTv16rig>

<sup>253</sup> Mónica Ulloa, «La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018» (tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Costa Rica, 2022), 79- 82.

libertad de culto desde 1882 según lo estipulado en la Constitución Política, hasta ese momento se comenzó a manifestar claramente la existencia de un mercado religioso que el catolicismo percibía como una amenaza a su posición como exmonopolio religioso. Esto se expresa claramente en la carta enviada al presidente, puesto que muchos fieles aún no asimilaban que las iglesias protestantes pudiesen competir por el espacio público y que tuviesen derechos que hasta el momento habían sido reservados para la Iglesia Católica. La falta de mecanismos legales por parte del Estado para permitir que el catolicismo excluya a sus rivales religiosos es, según Peter Berger, una de las condiciones fundamentales para se considere la existencia de un pluralismo o mercado religioso y no más un monopolio<sup>254</sup>.

En 4 de marzo de 1927 en el *Correo Nacional: diario católico de la mañana*, se publicó una nota anónima en la que se declaraba que el pueblo es el que elige a los gobernantes y, por tanto, si estos se oponían a las actividades de los “aventureros de religiones extrañas”, el gobierno debía responder contra los evangelistas y que “no admite nada contra su religión ni contra su Patria”<sup>255</sup>. La Iglesia Católica continuó valiéndose de sus discursos arielistas al vincular la cultura nacional e hispana con el catolicismo y a los protestantes de manera invasora con Estados Unidos y sus supuestas agendas políticas, al no tener apoyo del Estado para conservar su posición privilegiada.

Los discursos utilizados por los agentes protestantes, en torno a la conversión religiosa, han intentado ser legitimadores para que más personas se conviertan. Se refieren constantemente a la conversión religiosa como “aceptar a Jesús en su corazón”, “llevar el mensaje de salvación”, “ganar almas para Cristo”, a pesar si con anterioridad ya profesaba una religión cristiana, como lo es el catolicismo. En muchas ocasiones, especialmente en las corrientes evangélicas y pentecostales, la conversión se realiza mediante una confesión pública que puede bastar con levantar la mano mientras el agente emite las palabras, en la que se acepta “recibir a Cristo como Señor y Salvador”<sup>256</sup> simbolizando un pacto y compromiso moral.

---

<sup>254</sup> William Beltrán, «La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa»...

<sup>255</sup> N/A, «La Municipalidad de Atenas contra el pueblo que eligió». *Correo Nacional: diario católico de la mañana*, 4 de marzo de 1927. <https://www.sinabi.go.cr/ver/biblioteca%20digital/periodicos/Correo%20Nacional/Correo%20Nacional%201927/cd-%204%20de%20marzo.pdf#.YR77y4j7xPZ>

<sup>256</sup> Jorge Gómez, «El Crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense», 106 – 107.

En 1927 se realizó otra campaña grande en San José que presentó una gran resistencia católica. En este contexto ya se había realizado con éxito la primera campaña, se creó el Instituto Bíblico, el periódico *El Mensajero*, se presentó el conflicto comentado en Atenas y se generaban constantemente artículos en la prensa católica para refutar a los protestantes. Por estas razones, el clero católico se enteró previamente de la realización de la actividad y se manifestaron en la prensa nacional en contra de la realización de la campaña evangelista, por lo que lograron presionar a sus fieles para que no le alquilara un teatro a la Misión Latinoamericana para llevar a cabo su campaña. La presión surtió efecto pues solamente consiguieron el patio de un depósito de madera que acondicionaron para alojar alrededor de 1.000 personas<sup>257</sup>.

Unos tres sacerdotes de San José publicaron en el *Correo Nacional* una nota alertando de la campaña y de la “amenaza” protestante, atacando nuevamente sus doctrinas y afirmando que la función de estos en América Latina es política, pues preparan el terreno para la intervención “yankee”. Llamaron a no asistir a la campaña encabezada por el reverendo puertorriqueño Ángel Archilla Cabrera por ser “herejía protestante” y “doctrinas sectarias”, por lo que “los católicos que aprecian su fe y su patria” no debían asistir<sup>258</sup>. Inclusive durante ese mismo mes, el padre Rosendo Valenciano convocó la creación de la “Liga de Acción Católica”, directamente destinada a acabar con el accionar protestante y las campañas evangelistas de Archilla<sup>259</sup>.

Ante las continuas publicaciones del *Correo Nacional*, Enrique Strachan decidió redactar una respuesta a través de *El Mensajero*, por lo que publicó lo siguiente:

Este, sirviéndose del desagrado público ocasionado por la intervención norteamericana en Nicaragua, nos acusa de ser “las avanzadas de la conquista pacífica norteamericana”. Han hecho sacar esos artículos en forma de folletos, distribuyendo

---

<sup>257</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 217.

<sup>258</sup> Rosendo Valenciano (Cura de la Merced), Víctor M. Arrieta (Párroco de San Pedro) y Roberto López (Coadjutor de la Merced). «¡Alerta ciudadanos! Nos amenaza un gran peligro, las conferencias populares». *Correo Nacional: diario católico de la mañana*, 18 de marzo de 1927. <https://www.sinabi.go.cr/ver/biblioteca%20digital/periodicos/Correo%20Nacional/Correo%20Nacional%201927/cr-18%20de%20marzo.pdf#.YR78Foj7xPZ>

<sup>259</sup> Mónica Ulloa, «La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018», 84.

miles de ellos por todos los pueblos... Pero señores que se jactan de su cultura hispanoamericana! tengan presente que la calumnia es un arma de dos filos que hiera más al que se sirve de ella que aquel contra se esgrime...no tenemos, ni jamás hemos tenido relaciones políticas con los Estados Unidos ni con ningún otro país. Si nos encontramos aquí, entregados a labores evangélicas, es únicamente en obediencia a la orden de nuestro Señor Jesucristo de “ir por todo el mundo y predicar el evangelio a toda criatura”.

Eso de tacharnos de ser “provocadores de la intervención norteamericana para facilitar la absorción yanqui” no es sino una vil calumnia...para desprestigiar nuestra obra y despertar odios y rencillas contra nosotros. En cuanto a la intervención norteamericana en Nicaragua ha sido para nosotros mismos motivo de profundo pesar y decepción. Y hasta tal punto llegó nuestro pesar que el 18 de diciembre [de 1926] p. p. enviamos, en unión de otros caballeros de esta ciudad [San José], un mensaje cablegráfico al Presidente Coolidge protestando contra tal intervención. ¿Habrán mostrado igual simpatía con el pueblo vecino nuestros calumniadores?<sup>260</sup>.

La respuesta de Strachan y algunos artículos de la prensa católica comentados con anterioridad, demuestran que una de las principales formas de desprestigio que utilizaba el clero católico contra los protestantes era la asociación con intenciones políticas estadounidenses y con la representación social de la herejía. Por lo tanto, parece que la Iglesia Católica, al menos durante la década de 1920 en Costa Rica, estaba muy influida de ideas arielistas e hispanistas. Estas acusaciones, además, no se sustentaban y no se ha encontrado ligamen entre las misiones de fe con la política estadounidense y no apoyaban intervenciones armadas sino que se posicionaron en contra del intervencionismo en Nicaragua, tal como responde Strachan.

El discurso de la Iglesia Católica en América Latina, ligada al arielismo e hispanismo, intentaba ser legitimador al resaltar de manera positiva su pasado ligado al Imperio Español y su contribución en la formación de la cultura hispanoamericana. Representaban a los

---

<sup>260</sup> Enrique Strachan, «Intolerancia y difamación». El mensajero: periódico evangélico y de intereses generales, marzo de 1927. <http://www.sinabi.go.cr/ver/biblioteca%20digital/periodicos/el%20mensajero%20peridico%20evangelico/el%20mensajero%201927/c-marzo%201927.pdf#.YR77hoj7xPZ>

protestantes, no solo como una amenaza de competencia religiosa, sino también como una a nivel político y cultural, visión que posiblemente data de la época colonial con los conflictos presentados con el Imperio Británico.

Continuando con la campaña evangelista, a pesar de la polémica, el boicot y los esfuerzos para desprestigiarlos, la campaña se realizó y duró alrededor de seis semanas ,y durante la última noche asistieron a los eventos 1.400 personas. Es probable que la prensa católica, que tenía mucho más alcance, por atacar con tantos ánimos el evento lo terminó haciendo popular y despertando interés de algunas personas que desearon ver por sí mismos la oferta religiosa de los protestantes aunque también se presentaron ataques violentos.

Según la revista de *Latin American Evangelist*, el 1º de mayo hubo una protesta católica en contra de las actividades y una noche llegó una turba a tirar piedras durante la realización de la campaña, por lo que en las noches siguientes la policía escoltaba a Archilla hasta la actividad evangelista. Esto llevó a que en la revista, incluso, se calificara a los católicos de demostrar “su odio satánico”, lo que demuestra que los protestantes también los consideraban negativamente, representándolos como enemigos y contrarios al cristianismo. Durante las semanas del evento, el sacerdote Rosendo Valenciano siguió publicando artículos desde la prensa católica, incluso éste y otro sacerdote invitaron a Archilla a debatir a través de la prensa nacional pero ésta no publicaba los artículos y respuestas del predicador protestante, por lo que respondía mediante *El Mensajero*<sup>261</sup>.

En ese mismo año de 1927 intentaron hacer una campaña en Cartago que fue boicoteada e impedida por el clero y delegaciones de mujeres católicas que persuadieron a los dueños de los teatros para que no se les alquilara a los protestantes; mientras que en Alajuela fueron mejor recibidos ya que, según la revista *Latin American Evangelist*, una delegación de la gobernación de provincia y la municipalidad les solicitó directamente que realizaran campañas evangelistas en el teatro del distrito central de Alajuela. De esta manera, no hubo disturbios y el propio gobernador de provincia asistió, según el relato de los protestantes<sup>262</sup>.

---

<sup>261</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 221 - 222.

<sup>262</sup> *Ibidem*, 221 – 223.



Finalmente, a pesar de los incidentes violentos para los protestantes, las campañas fueron un éxito en atracción de personas católicas que se convirtieron. Las iglesias que se beneficiaron de la campaña fueron las de la Misión Centroamericana, la Iglesia Metodista y eventualmente el Templo Bíblico de la Misión Latinoamericana, que se creó en 1929 en el centro de San José. La creación de este último fue también motivo de discordia para la Iglesia Católica ante la posibilidad que esto les generara una mayor pérdida de fieles e influencia, pues a los dos meses de inaugurado, el cura Valenciano y la Liga de Acción Católica realizaron una procesión con asistencia de 2.000 personas para manifestarse contra esta “casa de herejía” y también frente al Instituto Bíblico que se encontraba en construcción<sup>263</sup>.

Las confrontaciones presentadas durante la década de 1920, y en especial entre 1926 y 1929, son producto del paso de un monopolio religioso a la creación de un mercado en el que las diversas iglesias compiten por fieles, representando una gran molestia para la religión dominante que intentó mantener su posición de privilegio. Después de este periodo no se reportó, desde la prensa de las respectivas iglesias, más confrontaciones directas entre ellas. Esto se dio posiblemente por tres razones principales: (1) debido a que para mediados de siglo, como explica Werz, la Iglesia Católica había restado importancia a la competencia con otras ofertas religiosas al considerar que no amenazaba realmente su posición como la religión más importante y grande en América Latina; (2) se dio una autorreflexión que consideraba las reacciones iniciales contra el protestantismo como negativas y (3) debido al ecumenismo y diálogo entre las iglesias cristianas, propiciado por el Concilio Vaticano II, a partir de 1962<sup>264</sup>.

Otro factor que pudo llegar a disminuir el descontento católico y los ataques directos hacia los protestantes era el contexto geopolítico de la Guerra Fría, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, en el cual el nuevo enemigo era el comunismo ateo de la Unión Soviética, mientras que Estados Unidos representaba el modelo capitalista y la religión cristiana. En este el conflicto bipolar, Costa Rica y la mayor parte de América Latina se alinearon con Estados Unidos, que se convirtió en un modelo a seguir a nivel político, económico y cultural,

---

<sup>263</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 225; Mónica Ulloa, «La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018», 89 - 90.

<sup>264</sup> Nikolaus Werz, «La reacción católica a la competencia religiosa de los pentecostalismos. El caso de Costa Rica», 146.

siendo el cristianismo protestante parte de este último. La influencia estadounidense a través de productos culturales se daba mediante de programas de televisión (especialmente a partir de la década de 1960 en Costa Rica), del cine de Hollywood, de la literatura, de los *comics*, entre otros, que idealizaban el *American Way of Life*.

Siguiendo con las campañas evangelistas, posiblemente estas - junto con la proliferación de instituciones e iglesias durante la década de 1920 - influyeron en el leve crecimiento que experimentó la población protestante para 1929. Durante la segunda fase de crecimiento protestante (1930 - 1964) continuó realizándose las campañas evangelistas, aunque desde la Misión Latinoamericana hay un receso de 1934 hasta su reanudación en 1948 y también se tiene cuenta de las primeras realizaciones de campañas evangelistas por iglesias pentecostales.

Una de las primeras iglesias pentecostales en realizar campañas fue la Iglesia del Evangelio Completo, que inició sus labores en Costa Rica a inicios de la década de 1950, fundamentalmente por la labor del Rev. Claudio Updike, con ayuda de misioneros estadounidenses, aunque no obtenían resultados significativos en materia de conversión. Fue hasta el 4 de noviembre de 1954 cuando Updike, con ayuda del Rev. Erasmo Escudero de Panamá, emprendieron una campaña evangelística en Puntarenas en la que lograron atraer y convertir la cantidad de personas para fundar su primera congregación en el país, a los dos meses, el 6 de enero de 1955<sup>265</sup>.

Otra campaña sobre la cual se cuenta información durante la década de 1950, fue la exitosa campaña encabezada por el predicador estadounidense de corriente evangelical, Billy Graham, en 1958, organizada por la Misión Latinoamericana. Fue llevada a cabo en el Parque Antonio Escarré de San José y logró atraer una gran cantidad de público, tal como se puede apreciar en la imagen 3.1. Se ilustra la gran concurrencia que se presentó en ese parque al aire libre para escuchar al conocido predicador estadounidense. Se puede apreciar vehículos

---

<sup>265</sup> Alberto Fajardo, Michael Madrid, Brenda Venegas, Linda Pritchett y Lewie Richey, «Historia Oficial de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular en Costa Rica», en *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*, editado por Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.) (Costa Rica: PROLADES y Comisión Nacional de Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense, 2017), 147.

parqueados en medio del público que le dio la bienvenida a Graham con pancartas. Según Hugo Worsfold, fue un evento de éxito que produjo gran cantidad de conversiones<sup>266</sup>.

### **Imagen 3.1. Campaña evangelista encabezada por Billy Graham en 1958**



Fuente: Periódico Maranata, «Semblanza de Hugo y Oliva Worsfold». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010.

En 1959, la fórmula de las campañas evangelistas de la Misión Latinoamericana cambió. Kenneth Strachan ideó una forma de conversión más efectiva, que denominó “Evangelismo a Fondo” y la difundió internacionalmente a través de seminarios. Incluso después de su muerte en 1965, algunas de estas ideas se retomaron en los congresos latinoamericanos misioneros de evangelización. Para Strachan, los protestantes no crecían más debido al

---

<sup>266</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de Hugo y Oliva Worsfold». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=2WKYjRaKF0g>

descontento hacia las misiones extranjeras y la falta de organización y cooperación entre iglesias, ya que trabajaban de manera desconectada y centradas en sí mismas<sup>267</sup>.

Al nivel organizacional, el principal cambio fue que las iglesias organizaran las campañas de manera conjunta, compartiendo recursos y organización para realizarlas a mayor escala, ya que, si bien se rescata la interdenominacionalidad en las campañas anteriores, estas eran predominantemente llevadas a cabo por la Misión Latinoamericana. En las campañas de Costa Rica de 1960 a 1961, por ejemplo, se contó con la participación activa de iglesias bautistas asociadas a la Convención Bautista del Sur y la Iglesia de Dios Evangelio Completo, de tradición pentecostal. Igualmente, Strachan proponía una participación más activa de fieles laicos en el proceso de evangelización y que las labores no estuvieran solo a cargo de evangelistas, sino que cada miembro de la iglesia invitara y acercara a potenciales conversos<sup>268</sup>.

Las campañas de “Evangelismo a Fondo” iniciaron en Nicaragua (1959-1960), luego siguió con Costa Rica (1960-1961), Guatemala (1962), Honduras (1963-1964), Venezuela (1964), Bolivia (1965), República Dominicana (1965-1966), Perú (1967), Colombia (1968) y Ecuador (1969-1970). Según la Misión Latinoamericana, se visitaron 50.757 hogares, se contabilizó un aproximado de 4.100 conversiones al protestantismo que conllevó a un aumento visible para la población evangélica debido a una mayor asistencia a las iglesias.

La emisora Faro del Caribe (Misión Latinoamericana) también organizó una campaña en 1967, encabezada por el evangelista pentecostal Pablo Finkenbinder, también conocido como el “Hermano Pablo”. La campaña se llevó a cabo del 15 a 30 de noviembre en el Gimnasio Nacional en San José. Esta campaña fue sumamente interdenominacional puesto que participaron en su organización, iglesias de la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses, la Misión Centroamericana, la Iglesia Metodista, diversas iglesias pentecostales y hasta una

---

<sup>267</sup> Norberto Saracco, «Misión y Misionología desde Latinoamérica», en *Misionología global para el siglo XXI: Consulta de Iguazú*, editado por Guillermo D. Taylor (Alianza Evangélica Mundial, 2000), 354-357.

<sup>268</sup> Holland, Clifton y Bullón, Dorothy (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 48 y 100.

iglesia menonita. La asistencia fue de aproximadamente 7.000 personas por noche y hubo 669 conversiones reportadas.

La misión de la Conferencia Menonita Conservadora de Estados Unidos se benefició de esta campaña, en la que también participaron los misioneros Eileen y Elmer Lehman. A pesar de que se habían instalado en el país cinco años antes, en 1962, fue con esta campaña que diez personas se convirtieron; gracias a esto y a su programa radial “Luz y Verdad”, su congregación llegó a tener una asistencia de 125 personas durante ese mismo año en su congregación en Heredia<sup>269</sup>.

A pesar de los supuestos números favorables dados por la Misión Latinoamericana en las campañas de evangelización a fondo, éstas cesaron en 1970, para posteriormente formalizarse en el Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF)<sup>270</sup>. Posiblemente, las campañas no fueron realmente tan efectivas para acercar y mantener fieles en sus iglesias, lo cual explica que no se diera un aumento en cantidad de fieles en el evangelicalismo que ese momento profesaban las iglesias y organizaciones de dicha misión, sino que para el periodo de realización de las campañas de Evangelismo a Fondo se dio un auge del pentecostalismo. Por tanto, también es importante considerar otros factores que influyen en el éxito de las ofertas religiosas como su mensaje, oferta de bienes religiosos y la propia demanda de los potenciales fieles. Las iglesias pentecostales fueron las más favorecidas por oferta y demanda de sus bienes religiosos que las evangélicas, que eran más apoyadas desde Estados Unidos mediante recursos económicos y misioneros.

Otro factor que pudo contribuir con este cese de campañas evangelistas, fueron los problemas internos de la Misión Latinoamericana. En la década de 1970, como se abordó en el capítulo II, sus pastores e iglesias iniciaron un proceso de abandono del evangelicalismo por el pentecostalismo y el neopentecostalismo; además, como se explorará en el capítulo IV, se dieron divisiones y controversias por temas políticos en los que se censuró y se expulsó a los pastores que promulgaban la Teología de la Liberación.

---

<sup>269</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2* (Costa Rica: PROLADES y Comisión Nacional de Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense, 2017), 106.

<sup>270</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 248-251.

### ***3.1.2. Aumento de Realización de Campañas Evangelistas y de Sanidad Divina Entre Iglesias Pentecostales y Bautistas: Nuevos Conflictos y Reacciones de la Población***

A partir de la década de 1970 se encuentra evidencia de un mayor uso de campañas evangelistas en la Región Central, debido a un interés de las iglesias por atraer a la mayor cantidad de fieles posible ante la expansión urbana. Las que más realizaron estas campañas fueron las iglesias pentecostales, lo que contribuyó en su un auge con cantidad de iglesias y de fieles. Iglesias como las Asambleas de Dios, Iglesia de Santidad Pentecostal, Iglesia Misión Cristiana “La Rosa de Sarón” y la Asociación de Iglesias Pentecostales Bautista de Unción y Santidad de Costa Rica, estaban presentando un incremento evangelista y de fieles por el aumento de la oferta y demanda de bienes de religiosos pentecostales que estaban teniendo éxito en América Latina.

El aumento en la realización de campañas por parte de las asociaciones pentecostales y algunas bautistas, concuerda con el periodo de crecimiento protestante más significativo que tuvo el protestantismo en Costa Rica (1965 – 1982). Estas campañas se diferenciaban de las realizadas en periodos anteriores debido a que el pentecostalismo otorga un énfasis en la sanidad divina entre los asistentes a la campaña, en conjunto con labores evangelistas.

Las Asambleas de Dios establecieron las campañas evangelistas y de sanidad divina como un método activo para aumentar su caudal de fieles y crear nuevas congregaciones, así como satisfacer la demanda de bienes religiosos de sus fieles ya existentes. Incluso, establecieron el año de 1975 el del “evangelismo total”, por lo que organizaron alrededor de 47 campañas evangelísticas que podían durar un par de días o hasta cuatro meses. En estas campañas colaboraron grupos de jóvenes y bandas musicales cristianas que viajaban a través del país para participar en las campañas y en las nuevas congregaciones formadas. El crecimiento, por lo tanto, fue notorio y sirvió como entrenamiento de sus fieles o laicos para que se involucraran en el proceso de evangelización<sup>271</sup>.

---

<sup>271</sup> Luis Jeter de Walker, *Siembra y cosecha. Las Asambleas de Dios de México y Centroamérica*. Tomo 1 (Deerfield: Editorial Vida), citado por Luis Orellana, «El movimiento pentecostal en Costa Rica 1930-1980», en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, dirigido por Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosquera (Santiago: RIL editores y Universidad Arturo Prat, 2020), 267.

**Cuadro 3.1. Resumen de campañas evangelistas realizadas por las Asambleas de Dios en la década de 1970, sobre las que se encontró registro.**

Año	Evangelista	Lugar	Detalles
1975	N.A.	Moravia, San José.	A esta campaña, se le denominó “Gran Campaña de Sanidad Divina”. Se llevó a cabo en un lote baldío al aire libre y las personas tenían que estar de pie. La asistencia era de alrededor de 200 personas por día y producto de ésta, la Iglesia Oasis de Esperanza logró construir su templo en 1980, de capacidad de 750 asistentes.
1975	N.A.	Desamparados, San José.	Las fuentes se refieren a ésta como “Gran campaña de Desamparados”, producto de la cual se fundó una nueva congregación en la comunidad que reportó para 1980, más de 500 miembros bautizados, con una asistencia de 800 a 1.000 personas semanales.
1978	Elmer Bueno	Hatillos, San José.	El pastor José Porras afirmó que hubo 5.000 conversiones, es probable que no necesariamente fueran conversiones sino la asistencia total y, como resultado, se creó una iglesia en la localidad.
1979	Gerald B. Robeson	Curridabat, San José.	Fue llevada a cabo del 21 de febrero al 21 de mayo, desde las 7:00 p. m. hasta las 9:30 p. m., en los terrenos de las iglesias en Curridabat, al aire libre, con actividades culturales y religiosas.

Fuente: Entrevistas realizadas por periódico Maranata a pioneros: «Semblanza de José Porras» y «Semblanza de don Miguel Ramírez»; *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*, 109; *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*, 218 y NCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 56248.

El cuadro 3.1 ilustra el registro de campañas en distintos espacios urbanos en la provincia de San José durante la década de 1970, aunque no se reporta la asistencia exacta a las campañas o su cantidad de conversiones (o al menos, esta información no ha sido compartida por las Asambleas de Dios en publicaciones como *Siembra y cosecha: Las Asambleas de Dios de México y Centroamérica*), se aprecia que atraían efectivamente a fieles y potenciales conversos, propiciando la fundación de nuevas congregaciones.

Estas campañas parecen haber transcurrido con normalidad; no obstante, el pastor José Porras de las Asambleas de Dios, comenta que en una ocasión en Coronado, realizaron una campaña y un grupo de 25 hombres intentó linchar al predicador con palos y piedras, mas no se indica el nombre de este y el año en el que ocurrió el incidente, por lo que seguía habiendo episodios esporádicos de violencia<sup>272</sup>.

Este periodo de creación de congregaciones que propiciaron las campañas evangelistas de parte de iglesias pentecostales, concuerda con el crecimiento anual elevado de creación de congregaciones presentado entre 1974 y 1982, al pasar de 265 a 1.367 congregaciones (gráfico 2.4). Asimismo, las campañas posiblemente contribuyeron con el crecimiento del pentecostalismo que en 1978 era de un el 46,1% de las iglesias protestantes registradas y un 12% era bautista (cuadro 2.3). Para ese mismo año de 1978, las Asambleas de Dios eran la asociación de iglesias más grande, con 4.900 miembros, aún más que la Asociación de Iglesias Bíblicas (Misión Latinoamericana) con 3.984 miembros, como se presentó en el cuadro 2.4.

La Iglesia Rosa de Sarón se encuentra entre este tipo de iglesias fundadas a raíz de una campaña evangelista, la cual fue llevada a cabo en 1976 y encabezada por el evangelista pentecostal Gumercindo Melgar, en asociación con el pastor José Luis Madrigal. El pastor Madrigal fundó una congregación a raíz de las conversiones, la cual creció rápidamente y continuó realizando más campañas con las que logró generar, para 1986, cerca de 25 iglesias hijas y el año 2000 su iglesia central era ya una megaiglesia<sup>273</sup>.

Asimismo, entre 1977 y 1978 se organizó una campaña evangelista en Hatillo 6, dirigida por el misionero limonense Keith Black, afiliado a la *Pentecostal Free Will Baptist Church* (PFWBC), por la cual abrieron una iglesia en la comunidad. De 1978 a 1982, según Black, realizaron varias campañas evangelistas alrededor del país, que les permitió organizar cuatro congregaciones más, por lo que para 1983, contaban con cinco iglesias y alrededor 250

---

<sup>272</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de José Porras». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=E-t98rpn5p8&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=E-t98rpn5p8&feature=emb_logo); Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*, 109.

<sup>273</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*, 232.



miembros a nivel nacional, conformando la Asociación de Iglesias Pentecostales Bautista de Unción y Santidad de Costa Rica (AIPBUS), asociada a la PFWBC en Estados Unidos<sup>274</sup>.

A partir de la década de 1980 se presenta una nueva coyuntura en la que hay evidencia de conflictos e inconformidad de parte de los residentes de la provincia de San José por las actividades y cultos que realizaban las iglesias protestantes. Esto se dio debido a los resultados del crecimiento de población e iglesias protestantes, estas últimas se distribuyeron y se instalaron sin regulación en zonas residenciales, donde producían gran cantidad de ruido, incluso en algunos casos sus instalaciones no cumplían con las condiciones sanitarias óptimas. En estos conflictos con los protestantes se encuentran actores sociales como población católica e instituciones estatales, más no directamente la Iglesia Católica, aunque posiblemente instó a sus fieles a denunciar. Si bien, a partir de mediados de la década de 1970 el catolicismo comenzó a reaccionar con mayor preocupación al crecimiento protestante, aplicando medidas internas que evitaban el ataque directo a otros grupos religiosos, como se realizó en décadas anteriores, tratando de evitar su propia deserción mediante el desarrollo de pastorales urbanas, grupos y asociaciones eclesiales y reuniones en casas o en parroquias, como los círculos bíblicos y grupos familiares, en cierto modo similar a la propuesta comunitaria que las iglesias protestantes propiciaban<sup>275</sup>.

La desregulación se debía a que el ordenamiento jurídico en torno a iglesias no católicas, era confuso en ese momento y no se había logrado adaptar a las nuevas ofertas religiosas. La Ley General de Salud disponía en el artículo 323, que las iglesias debían solicitar permiso al Ministerio de Salud para construir una congregación<sup>276</sup> y el decreto de ordenanzas municipales, artículo 5, establecía que se le debía pedir permiso a la gobernación provincial para realizar reuniones religiosas<sup>277</sup>. Sin embargo, no existían reglamentos que estipularan un procedimiento, trámites y requisitos específicos para regular los templos de carácter

---

<sup>274</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.), *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*, 239 – 240.

<sup>275</sup> Nikolaus Werz, «La reacción católica a la competencia religiosa de los pentecostalismos. El caso de Costa Rica», 146-151.

<sup>276</sup> Ley General de Salud, Artículo 322. [http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NR TC&nValor1=1&nValor2=6581&nValor3=96425&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NR TC&nValor1=1&nValor2=6581&nValor3=96425&strTipM=TC)

<sup>277</sup> Marta María Montero Jiménez, “Control jurídico de las sectas en Costa Rica”, 1993, 109-110.

religioso no católico y mucho menos para actividades religiosas distintas a los cultos, como lo son las células y campañas evangelistas. En muchos casos, las iglesias debían solicitar permisos a instancias diferentes: municipalidad, Gobernación y Ministerio de Salud.

Las quejas de la población de San José llevaron a que la Gobernación de la provincia respectiva desautorizara, en 1984, la realización de campañas evangelistas de manera pública en lotes baldíos. Esto afectó a la Iglesia de Santidad Pentecostal, que planeaba realizar una campaña en el barrio El Jardín de Desamparados del 19 al 26 de marzo, en un lote para atraer a las personas de la comunidad. No obstante, la Gobernación de San José lo rechazó “para no perturbar la tranquilidad y el buen orden”. La iglesia apeló la resolución e indicaron que no estaban violando ninguna ley, y que si llegasen a molestar a algún vecino terminarían con la campaña, por lo que se envió a revisión, llegó a instancias del Presidente de la República y el Ministro de Gobernación y Policía, quienes ratificaron la denegación del permiso<sup>278</sup>.

La Iglesia Cristiana Pentecostal del Movimiento Misionero Mundial corrió con la misma suerte, pues tenían planeado realizar una campaña del 10 al 22 de julio por la noche, en Paso Ancho. La congregación adjuntó cartas de los vecinos indicando que estaban de acuerdo con la realización de la campaña y la Gobernación de San José envió a un inspector, quien corroboró que las personas de la comunidad estaban de acuerdo, pero aun así fue denegado debido a que no presentaron carta con la autorización del propietario del lote y “que existen reiteradas quejas por parte de la comunidad en general, con respecto a la celebración de estos cultos, dado el abuso en el que han incurrido los grupos evangélicos”<sup>279</sup>. Al Concilio de Iglesias Evangélicas de Costa Rica también se le negó el permiso de realizar una campaña en un lote baldío en Santa Ana debido, según la Gobernación, a las constantes quejas que han recibido por la realización de cultos y campañas, y porque consideraron que esas actividades no deberían realizarse al aire libre<sup>280</sup>.

Las justificaciones de la Gobernación de San José a veces resultaban ambiguas, puesto que a pesar de que se indique que se rechazaron por ser al aire libre, se presentaron rechazos a las iglesias que pretendían realizar campañas en lugares cerrados. Tal es el caso de la Iglesia de

---

<sup>278</sup> ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 56248

<sup>279</sup> ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 56248

<sup>280</sup> ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 56248.

Dios Pentecostal, que pretendía efectuarlas en un galerón ubicado en una zona residencial. Solamente se encontró un permiso aprobado durante 1984, a la Iglesia el Cordero de Dios, ya que realizó la campaña en un salón comunal del 15 al 30 de setiembre de 6:30 p. m. a 9:00 p. m. en la Ciudadela 25 de Julio de Hatillo; además, la iglesia adjuntó cartas con la aprobación de la Asociación de Desarrollo Comunal y de los vecinos de la comunidad<sup>281</sup>.

Con estas solicitudes de permisos, se puede apreciar que muchas iglesias pentecostales, además de las Asambleas de Dios, estaban realizando estas campañas para atraer nuevos fieles directamente en las comunidades y de manera pública. Esto se realizaba, en muchas ocasiones, al aire libre, posiblemente por falta de recursos económicos y para atraer más transeúntes, pero se estaba despertando la incomodidad de los vecinos. Es por estas razones que el pastor Jorge Gómez consideraba que el abuso de música y prédica a alto volumen podía provocar una mala imagen de protestantes, que incide en que las comunidades se opongan a los métodos evangelísticos que intentan implementar<sup>282</sup>.

Inclusive, los rechazos de la Gobernación de San José se extendieron también a cultos en congregaciones. Uno de estos casos fue una iglesia en barrio San Cayetano, afiliada a Asambleas de Dios, la cual fue clausurada. La congregación adjuntó una carta con 122 firmas de personas que estaban de acuerdo con su establecimiento y afirmaban no contar con instrumentos musicales o parlantes con sonidos altos. De igual manera, fue clausurada porque el inspector evaluó que el local no cumplía con las condiciones mínimas para funcionar ya que era un galerón, compuesto de madera y zinc, sin agua potable, ni servicios sanitarios<sup>283</sup>. En estas mismas condiciones se fundó una iglesia en la Ciudadela del INVU en Santa Ana, afiliada a la Iglesia Santidad Pentecostal, que según el delegado, no contaba con servicios sanitarios ni el cielorraso<sup>284</sup>.

Las malas condiciones en algunas instalaciones se pudieron deber al proceso de nacionalización del protestantismo, es decir, cuando las iglesias e instituciones comenzaron a ser fundadas más por pastores costarricenses sin ligámenes en el extranjero que por

---

<sup>281</sup> ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 55899; ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 55923.

<sup>282</sup> Jorge Gómez, *Crecimiento y deserción en la iglesia evangélica costarricense*, 115.

<sup>283</sup> ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 55922.

<sup>284</sup> ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 56035.

misiones estadounidenses. Las misiones de fe eran financiadas por una gran cantidad de fieles de diversas iglesias en su país de origen, mayoritariamente Estados Unidos, lo que les permitía a los misioneros construir templos más aptos durante la primera parte del siglo XX, como el Templo Bíblico o la Iglesia Evangélica Centroamericana. Por el contrario, los pastores costarricenses que no contaban con estos recursos debieron depender más de las ofrendas y los diezmos propios de la congregación para alquilar o construir un local y, al no tener dinero suficiente, se establecían en galerones o instalaciones incompletas.

En otras provincias también se reportaron denuncias por cierres arbitrarios. Por ejemplo, una iglesia de Pejibaye de Cartago fue cerrada por supuesta contaminación sónica, aunque ellos afirmaron que esto era falso porque no tenía recursos para costear micrófonos, altoparlantes, ni ningún otro artefacto de sonido, sino que solo realizaban cánticos<sup>285</sup>. La Iglesia Cristiana Río y el Centro Cristiano Nueva Vida también se quejaron, mediante correspondencia ante la Presidencia de la República, por cierres en congregaciones en Santo Domingo de Heredia y otras iglesias en Tibás, San Francisco de Dos Ríos, Desamparados, Paraíso de Cartago, Barranca y Playas del Coco<sup>286</sup>. En Limón, al ser una provincia históricamente protestante, no se encontraron reportes de cierres de iglesias y se encuentra documentado por las reseñas históricas recopiladas por PROLADES que en 1984 se realizaron campañas evangelistas del Movimiento Misionero Mundial sin ningún inconveniente<sup>287</sup>.

Estas situaciones llevaron a que el 18 de octubre de 1989, la Federación Alianza Evangélica Costarricense enviara una carta abierta al presidente de ese momento, Óscar Arias, y la publicaran al día siguiente en periódicos como La Nación y La República, alegando persecución religiosa:

En las dos últimas administraciones públicas se han dado una serie de hechos evidentemente persecutorios contra la Iglesia Evangélica Costarricense. Han sido cerradas varias decenas de templos, se ha condicionado en forma arbitraria el uso

---

<sup>285</sup> ANCR, Presidencia, 4264.

<sup>286</sup> ANCR, Presidencia, 4264.

<sup>287</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*, 187.

normal de los mismos y, además, se han entrabado intencionalmente los permisos para construcciones y actividades.

Se puede apreciar que existían problemas de contaminación sónica en cultos, campañas y células; no obstante, las iglesias consideraban estas medidas de cierre como arbitrarias. De hecho, en varios casos presentados, la gobernación de San José no daba suficiente justificación para los cierres y no probaban que necesariamente esa congregación provocara alto ruido. Por tanto, los motivos de fondo de las quejas de los vecinos eran por el establecimiento de iglesias no católicas y no era un simple asunto de contaminación sónica. Esto queda más claro en la siguiente carta enviada el 19 de octubre al presidente Óscar Arias Sánchez y firmada por 16 personas, quienes se oponen por completo al mensaje de la Alianza Evangélica, expresando lo siguiente:

Acaso se supone que en base de la libertad de religión, se puede alterar la tranquilidad de los barrios hasta altas horas de la noche, con los más aberrantes sonidos y escándalos, magnificados por potentes parlantes, como para que nadie en un kilómetro a la redonda quede sin enterarse de exorcismos, “curaciones” y lanzamiento de todos los poderes del averno a los que no piensan como ellos, especialmente a los católicos?

... Es cuestionante también la proliferación de tanta secta, de lo que debiera incluso propiciarse una investigación. Con solo tomar en cuenta lo que ha sucedido en los Estados Unidos, cuna, centro y motor de todos estos movimientos, con todas las estrellas del evangelismo como Jimmy Swagar, Baker, el Club PTL y toda una pléyade de depravados y estafadores...<sup>288</sup>.

La carta demuestra que existen sectores para los cuales la problemática no es el ruido como tal, sino que este provenga de iglesias no católicas. En la carta aprovechan para cuestionar directamente la libertad de culto que está amparada por la Constitución y la existencia de iglesias protestantes; asimismo, aprovechan para equiparlas con el satanismo, especialmente cuando comentan que lanzan “poderes del averno”.

La comparación con el satanismo se pudo relacionar con el pánico moral que existía en ese momento, que causaba que se acusara constantemente de satánico a lo distinto culturalmente,

---

<sup>288</sup> ANCR, Presidencia, 4264.

como fue el caso de los *hippies* en 1968<sup>289</sup>, o como lo padecieron las agrupaciones de rock y *heavy metal* en las décadas de 1980 y 1990. Luis Fishman, como Ministro de Seguridad en 1992, emitió discursos en conferencias de prensa en contra de conciertos de agrupaciones musicales de rock y metal e, inclusive, decomisó camisas, discos, revistas y afiches al considerar que “este tipo de objetos atentan contra la moral y la religión del Estado”<sup>290</sup>. Probablemente, los protestantes tuvieron opiniones similares en contra de agrupaciones musicales como las comentadas, pero a su vez se pudieron ver afectados por este pánico moral.

Ese mismo día, un hombre de apellido Espinoza envió también una carta que expresaba un poco más de preocupación por la contaminación sónica, pero igualmente con un énfasis contra la proliferación de iglesias protestantes, como se presenta a continuación:

Estas sectas religiosas se han propagado como los abejones de mayo, para andar perturbando la tranquilidad de los vecinos del vecindario donde se ubican, con gritos, vociferaciones, cantos y sonidos ensordecedores, que dañan la salud de los afectados<sup>291</sup>.

Estas cartas citadas muestran descontento ante la contaminación sónica pero también discriminación religiosa, no son los ataques violentos presentados durante la primera parte del siglo XX, pero sí calificativos peyorativos que muestran violencia simbólica en contra de esta población. Tampoco se encuentra el uso de la representación social de “herejía”, sino que se les denomina en general “sectas” de una forma coloquial y peyorativa, similar al de herejía que se aleja del concepto teórico y se les relaciona con “poderes del averno” como si fueran satánicos y se les denomina “pléyade de depravados y estafadores”. Se muestra un claro descontento ante el crecimiento notorio de las iglesias protestantes en el territorio costarricense, que para ese año de 1989 existían 2.150 congregaciones con una población

---

<sup>289</sup> Randall Chaves Zamora, «¡No más hippies! identidad juvenil, memoria y pánico en la guerra fría: el mayo de 1968 en Costa Rica». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 46 (2020): 1-29.

<sup>290</sup> Sergio Isaac Hernández Parra, «Jóvenes, rock “satánico” y el pánico moral de 1992 en Costa Rica». Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 2016, 99.

<sup>291</sup> ANCR, Presidencia, 4264.

protestante que rondaba en un 9,8%<sup>292</sup>. Además de estas cartas le fueron enviados varios telegramas al presidente Óscar Arias mostrando apoyo a los reclamos publicados por la Federación Alianza Evangélica y esperando que se le diera una respuesta pronta a esta institución.

El conflicto, al escalar hasta la Presidencia, presionó al gobierno a actuar, por lo que en 1990 se creó una “comisión con los ministros de Gobernación y Policía, y Salud, los Gobernadores de las Provincias, dos representantes que designe la Alianza Evangélica de Costa Rica y un representante del Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo, con el propósito de que se encargue de estructurar un reglamento general para la instalación y funcionamiento de templos de sectas religiosas”<sup>293</sup>. De nuevo aparece el uso de la palabra “secta” a toda iglesia no católica, una herejía, y no al concepto teórico. Probablemente, la creación de la comisión atenuó el descontento y mejoró la situación, ya que no se volvieron a presentar quejas sobre cierres de templos o falta de permisos generalizados ante la prensa escrita.

A pesar de la creación de esta comisión, no se estableció el reglamento. Fue hasta 2006 que por iniciativa del diputado Guyón Massey del partido Restauración Nacional, se formuló un reglamento que entró en rigor en 2007 con el nombre de “Reglamento para el funcionamiento sanitario de templos o locales de culto”, que regula disposiciones para los permisos de funcionamiento de iglesias.

Este reglamento establece claramente requisitos y trámites que deben realizar las iglesias, igualmente, indica condiciones sanitarias, seguridad, capacidad (que no toma en cuenta a las megaiglesias y presenta parámetros solo para congregaciones pequeñas y medianas), parámetros de decibeles para disminuir la contaminación sónica sin tener que clausurar los locales de culto y da la oportunidad a la congregación de presentar un plan remedial si se da una situación de este tipo<sup>294</sup>.

---

<sup>292</sup> Clifton L. Holland, *El Movimiento protestante en Costa Rica: Lista de denominaciones y asociaciones de iglesias*. (San José: Centro de Investigación Sociorreligiosa, 1998); Clifton L. Holland, *Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica*. San José: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), 2014.

<sup>293</sup> ANCR, Presidencia de la República, Consejo de Gobierno, Administración Arias Sánchez, 34.

<sup>294</sup> Decreto N.º 33872-S, Reglamento para el funcionamiento sanitario de templos o locales de culto. [http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NR](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NR)

### 3.2. El Establecimiento de Células Como Método de Conversión e Iglecrecimiento a Finales del Siglo XX

Las células son un nexo directo de la iglesia con la comunidad. Consisten en pequeñas reuniones de vecinos en una casa de habitación donde se realizan estudios bíblicos, oraciones y cánticos. Muchas veces se establecen porque una iglesia encomienda a algunos de sus líderes a abrir estos espacios, ya que pueden propiciar a que sus asistentes se conviertan y se integren a la congregación. Asimismo, la célula eventualmente puede llegar a crecer y transformarse en una nueva congregación.

No hay una estandarización sobre la organización de las células pero, por lo general, cuentan con: un anfitrión que facilita la casa de reunión, el líder que dirige la célula y los participantes, que son los vecinos que asisten a las reuniones. A diferencia de una iglesia, las células no son dirigidas por un pastor sino por un líder que es un miembro de la iglesia. Este líder es un fiel o laico que colabora activamente en su iglesia, especialmente en labores evangelistas, pero no tiene la posición y capital religioso para ser considerado un agente religioso como un pastor, aunque esta experiencia podría llevarlo a volverse uno más adelante y fundar su propia iglesia<sup>295</sup>. Existen otros términos para denominar a estos grupos en hogares como “gal”, acrónimo de “grupo de alcance”; no obstante, el término “célula” sigue siendo el más empleado.

Las células como espacios de reunión en casas de habitación para estudios bíblicos y espacios de reflexión se han usado ampliamente desde el ingreso del protestantismo en el país. No obstante, existen pocos registros de estas en comparación con las campañas, debido a su carácter privado y que jurídicamente no se debe solicitar ningún tipo de permiso para realizarlas. Una de las primeras referencias encontradas es del pastor Franklin Cabezas, que en una entrevista comenta que en 1924 se convirtió a través del mensaje que leyó en un tratado evangelista y decidió conocer a los estudiantes del Instituto Bíblico que lo repartieron.

---

TC&nValor1=1&nValor2=60648&nValor3=86895&param2=1&strTipM=TC&lResultado=3&strSim=simp

<sup>295</sup> Redes Vida Cristiana, «Células». Acceso en <http://www.redesvidacristiana.com/vision/celulas.html>



Esto hizo que se acercara al protestantismo y que abriera una célula en su casa, con apoyo de estos estudiantes<sup>296</sup>.

### ***3.2.1 El Replanteamiento de la Efectividad de las Campañas Evangelistas y el Uso de Grupos de Células Como Método de Conversión***

A partir de la década de 1980 se presentó un cambio de paradigma en torno al evangelismo, en el campo pentecostal internacional, pues se reinventan las estrategias de conversión e iglecrecimiento. En 1982, el pastor David Yonggi Cho desarrolló un modelo celular que potenció el crecimiento de su megaiglesia: la Iglesia del Evangelio Pleno de Yoido de Corea del Sur, asociada a las Asambleas de Dios y considerada la congregación más grande del mundo. También se crean modelos de liderazgo y células como el G12, formulado en 1983 por el pastor colombiano César Castellanos, o el Modelo de Jesús, implementado por telepredicador guatemalteco Carlos *Cash* Luna<sup>297</sup>. De esta forma, las iglesias realizan menos campañas evangelistas, comienzan a utilizar más activamente el establecimiento de células al considerarse un método más efectivo para atraer y mantener fieles.

Las campañas evangelistas fueron consideradas por los agentes protestantes como un método menos eficaz. Una encuesta realizada en 1994 por CID Gallup, solicitada por el pastor y exdirector de la Alianza Evangélica Costarricense, Jorge Gómez, reveló que el 81,9% de los pastores encuestados consideraba que el mejor método de conversión era el “evangelismo personal o relacional”, que agrupa métodos como las células, evangelización casa por casa o por influencia de su grupo familiar o amistades. Asimismo, el 85,9% de los pastores encuestados afirmó que la mayoría de sus miembros se había convertido a través de estos métodos relacionales y solo un 9,9% respondió que fue mayoritariamente por campañas evangelistas<sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de Franklin Cabezas». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=FeYkVm0GGIA&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=FeYkVm0GGIA&feature=emb_logo)

<sup>297</sup> Tobías Reu, «Sociología del pentecostalismo en Guatemala», en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, ed. por Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira (Santiago : RIL editores y Universidad Arturo Prat, 2020), 200.

<sup>298</sup> Jorge Gómez, *Crecimiento y deserción en la iglesia evangélica costarricense* (San José: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo, 1996), 114 - 115.

Entre los factores internos que pudieron favorecer a la preferencia por el establecimiento de células, se encuentra la necesidad de reinventar las estrategias de evangelismo, ya que después del periodo de crecimiento más esporádico (1965-1982), se ralentizó el aumento de población protestante. Gómez identifica que los eventos de evangelismo masivo habían perdido efectividad y que su uso decayó con respecto a décadas anteriores como principal método de conversión. Inclusive, entre 1985 y 1989, identifica una alta deserción de miembros en las iglesias protestantes, lo que se relaciona con que los conversos obtenidos de campañas evangelistas son los más difíciles de conservar, es decir, desertan más que los obtenidos por métodos relacionales. Ya para 1994, la estrategia predominante era la evangelización relacional, en la que se atrae a amigos, familiares, compañeros y vecinos, como se realiza en los grupos celulares en casa de habitación<sup>299</sup>.

Una posible explicación es que en las campañas hay personas que dicen convertirse en el calor del momento por la emotividad y convencimiento propiciado por la campaña, pero después lo reflexionan o son presionados socialmente en contra de su conversión y no continúan el proceso. Mientras que la conversión es más efectiva con un acompañamiento personal que explique todas las dudas de la persona, esté al pendiente y se encargue de que efectivamente asista a la iglesia.

Otro factor que pudo contribuir con la disminución de las campañas fueron los conflictos presentados en el década de 1980, que como se explicó, se negaban permisos para realizar las campañas debido a las quejas de los vecinos por contaminación sónica, por lo que había resistencia a este tipo de método de conversión en la población meta. En cambio, las células, por ser reuniones sencillas en casas de habitación, no generaban bullicio y no era necesario que solicitaran permisos a nivel legal. Solamente se registró una solicitud de permiso de una célula en San José, ante la Gobernación de San José en 1984, puesto que además de las reuniones, se solicitaba permiso para ensayo de coro, por lo que fue rechazado<sup>300</sup>.

Con respecto al uso de las células como un método más activo de conversión, se tiene cuenta de casos en los cuales la realización de células contribuyó a la atracción de fieles y como un

---

<sup>299</sup> *Ibidem*, 111 - 115.

<sup>300</sup> Gobernación de San José, 055924.

medio para formar nuevas congregaciones. Un ejemplo de esto es la iglesia Comunidad Cristiana Lirio de los Valles, que inició como una célula en 1981, como relata su fundador:

Yo era un joven de 18 años y fui enviado por la iglesia donde yo asistía, a levantar un grupo de oración y estudio bíblico, una célula en el barrio los Higuerones de Alajuela. Ese lunes llegue con mucha ilusión y empezamos en la casa de la Familia Sandí y lo que en todo momento era una célula de estudio bíblico y oración, esa primera reunión, esa primera noche nos llevamos la grata sorpresa de que había bastantes vecinos del barrio y esa misma noche se convirtió lo que sería la primera persona fruto de nuestro trabajo en esa célula, que precisamente era la dueña de la casa, que todavía hoy está en nuestra iglesia<sup>301</sup>.

A las pocas semanas se trasladaron al garaje de otra vivienda de la comunidad y el líder de la célula obtuvo estudios teológicos y se convirtió en pastor, por lo que la célula se fue transformando en una iglesia. Posteriormente, se trasladaron a un local frente a la Clínica Marcial Fallas, que construyeron a través de ventas de comidas que realizaron los propios asistentes de la iglesia, la cual tenía bancas de piedras, latas de zinc y piso de tierra, hasta que pudieron construir un templo más apto en Canoas de Alajuela<sup>302</sup>. La Fraternidad Cristiana también comenzó como célula en 1987 en una vivienda de la comunidad de Río Macho en Dulce Nombre de Coronado, con apenas ocho personas<sup>303</sup>.

La efectividad que se obtuvo en estos casos es posible que se deba al carácter comunal y cooperativo que tienen las células, como describe el misionero David Finnell:

La iglesia célula está centrada en la comunidad. Su ministerio está descentralizado y se desarrolla en los hogares, en la vida diaria de los miembros de la iglesia y también en la comunidad... el núcleo de la iglesia es el conjunto de los grupos célula. El

---

<sup>301</sup> Comunidad Cristiana Lirio de los Valles, «Historia». Acceso el 6 de abril del 2023 en <https://www.ccliriodelosvalles.org/cr/nuestra-casa/historia/>

<sup>302</sup> Ibidem.

<sup>303</sup> Fraternidad Cristiana, «Historia». Acceso el 15 de setiembre del 2018 en <https://fraternidadcristianacr.com/index.php/nuevo/historia>

ministerio de la iglesia esta descentralizado, lo cual le permite a los grupos en la comunidad ministrar más fácilmente a las personas donde viven<sup>304</sup>.

Esta relación de las células con la comunidad local implica que las personas que asisten a esta son vecinos, generándose una mejor comunicación y relación personal entre sí y con los nuevos conversos. Estos, en sus reuniones, comparten testimonios, experiencias e interpretaciones. Inclusive, Fuentes identifica que los participantes de su investigación que se consideraban evangélicos, valoraban el contacto e interacción con otros miembros de la iglesia y que esto influyó en su conversión, puesto que se sentían más acogidos que en la Iglesia Católica<sup>305</sup>, siendo las células uno de los espacios donde se logra esa interacción.

En estos espacios también se generan redes de apoyo entre los asistentes, fortalecimiento de la identidad religiosa y cooperación. Esto fue lo que benefició a la Comunidad Cristiana Lirio de los Valles, pues los asistentes de la célula y nuevos fieles colaboraron con la recaudación de fondos para construir su primer templo. Bothner considera que también se forma una red económica y social, al generarse contactos que pueden conocer y ofrecer oportunidades de obtención de empleo, mejoría de ingresos y acciones de caridad entre ellos<sup>306</sup>.

Existen otras tradiciones protestantes que han utilizado activamente este método, como las Iglesias de Cristo, que forman parte del Movimiento de Restauración (corriente evangelical), que al ser una tradición que intenta regresar al cristianismo primitivo y basa sus reuniones solamente en el estudio de la Biblia, tiene desde finales del siglo XX una estructura de iglesia celular. En vez de fundar nuevas congregaciones como tal, se han decantado por fundar estos grupos pequeños en casas de habitación<sup>307</sup>.

El aumento de uso de medios de comunicación como forma de evangelismo masiva a partir de 1990, también pudo reemplazar a las campañas. A través de la radio, televisión e Internet, las personas podían acceder desde sus casas a los bienes religiosos sin generar conflictos, ni

---

<sup>304</sup> David Finnell, *Iglesias Célula*. (Editorial Mundo Hispano, 2000).

<sup>305</sup> Laura Fuentes Belgrave, «¿Un menú de creencias a fuego lento?: Acercamiento sociológico a la religión en Costa Rica». *SIWÓ* 7, n.º 1 (2013), 69.

<sup>306</sup> Matthew Bothner, «El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile». *Estudios Públicos* 55 (1994): 261-296.

<sup>307</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*, 206.

problemas de contaminación sónica para las iglesias; con el inconveniente que son las iglesias grandes las que acaparan este tipo de medios de comunicación, dificultando la competencia de las más pequeñas.

### **3.2.3. Adopción de Modelos de Red de Células y Discipulado a Partir de la Década de 1990**

A partir de la década de 1990 se inicia el uso de modelos de redes de células en Costa Rica. Este proceso coincide con el periodo de creación de megaiglesias y uso de medios de comunicación masiva, debido a que este ha sido uno de los principales métodos de iglecrecimiento que han implementado este tipo de congregaciones. El conocimiento de modelos de red de células se ha obtenido a través de las interconexiones internacionales, impulsadas a través de los procesos de globalización contemporánea. Inclusive, en 2018, según la encuesta “Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas”, el 77,2% de la población evangélica consultada afirmó participar en un grupo de estudio bíblico, lo cual posiblemente se trató de un grupo celular. Este dato retrata lo difundidos que se encuentran estos grupos de células entre la población protestante costarricense.

Durante las observaciones realizadas por PROLADES en megaiglesias centroamericanas en 2011 y 2012, identificaron presencia de estructuras celulares amplias en varias megaiglesias centroamericanas. En el cuadro 3.2, se presentan las megaiglesias que reportaron su cantidad de células. Para Costa Rica, no se recopiló la cantidad de células en las megaiglesias visitadas.

**Cuadro 3.2. Cantidad de células identificadas en megaiglesias centroamericanas visitadas por PROLADES en 2011 y 2012.**

<b>Nombre</b>	<b>Corriente protestante</b>	<b>Pastor principal</b>	<b>Asistencia</b>	<b>Cantidad de células registradas</b>	<b>País</b>
Misión Cristiana Evangélica Lluvias de Gracia	Neopentecostal	Edmundo Madrid Morales	4.700	960	Guatemala
Iglesia de Cristo Elim Central	Pentecostal	Héctor Nufio	6.000	200	Guatemala

Iglesia Casa de Dios	Neopentecostal	Carlos <i>Cash</i> Luna	15.000	2.600	El Salvador
Ministerios Apostolar Centro Cristiano	Neopentecostal	Augusto César Marengo B. y Rosita de Marengo	9.000	1.500	Nicaragua
Iglesia de Dios Oasis de Amor	Pentecostal	Ana Ruth Díaz y Justo E. Betancourt	2.500	500	Honduras
Centro Evangelístico de las Asambleas de Dios	Pentecostal	Miguel y Jacky Montoya	5.200	1.300	Honduras

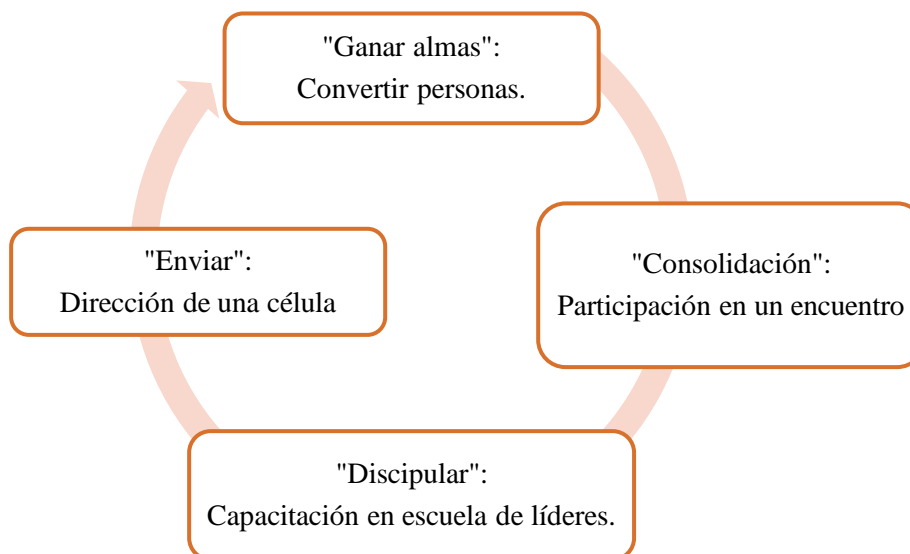
Fuente: PROLADES «Research on the Evangelical Mega-Church Phenomenon in Central America: Facts and Fiction» [Guatemala y El Salvador] (2011), «A Research in Progress Report on Protestant Mega-churches in Honduras» (2012) y «On-site visits to mega-churches in Managua, Nicaragua, on February 19 & 26, 2012»

Esto demuestra que es un método de conversión sumamente empleado en Centroamérica y desde donde se difunde también, ya que el telepredicador neopentecostal guatemalteco, *Cash* Luna es precursor del “Modelo de Jesús”, el cual tiene su propio programa en el canal de televisión Enlace.

El Modelo G12, el Modelo de Jesús, Visión de Crecimiento y similares, se basan en el establecimiento clásico de células, con la variante de que establece que el pastor debe formar discípulos o líderes, como Jesús que estableció 12 discípulos, para que “ganen almas para Cristo”, es decir, conviertan personas. Posteriormente, estas personas convertidas deben fundar y liderar una célula, convertir más personas y obtener discípulos de las personas que convierte y así sucesivamente; por lo tanto, se genera un sistema piramidal de liderazgo.

Su éxito en formar megaiglesias se debe a estos principios de otorgar a sus fieles una posición de líder activo que debe convertir a más personas, pero además han fomentado una mayor competencia entre las propias iglesias protestantes, a diferencia de las campañas evangelistas en las que se favorecían la interdenominacionalidad y la cooperación. Esto se debe a que el discípulo o líder es capacitado en la propia iglesia donde va a servir y, si decide ir a otra congregación con un modelo similar, no es reconocida su posición, sino que debe volver a escalar la pirámide de liderazgo. En gráfico 3.1 se pueden apreciar mejor los pasos que establecen estos modelos de red de células y discipulado, formando un ciclo multiplicador.

**Gráfico 3.1. Diagrama básico sobre los modelos de discipulado con establecimiento de células**



Fuente: elaboración propia con base en información presentada por Bensi (2019), Rivera (2008), Reátegui (2021) y Lazo (2022).

El primer paso, denominado “ganar almas”, hace referencia a convertir personas y acercarlas a la iglesia. Esto normalmente lo realizan invitando a una persona de la comunidad a la célula, se realiza una oración por ella, se promueve que asista regularmente a la célula, se le enseña los principios doctrinarios y bienes religiosos de la congregación, y se les invita a asistir a los cultos<sup>308</sup>. Según los pastores pentecostales peruanos Ely Reátegui y David Christian Lazo, la reunión de estas células tiende a consistir en una oración, alabanza, sermón o reflexión bíblica, que normalmente es enviada con instrucciones por parte de la iglesia a todos los grupos celulares que se reúnen ese día y, por último, un refrigerio. También puede dedicarse un espacio libre para conversar al final o recoger una ofrenda en medio de la reunión<sup>309</sup>.

<sup>308</sup> Ana Bensi, «El G12 en tanto estrategia evangelizadora: estudio de la comunidad neopentecostal Esperanza Viva de Rosario» (conferencia presentada en las XV Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural “Debates en torno a la naturalización de las desigualdades sociales, 2019); Carolina Rivera Farfán, «Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas, pentecostal o neopentecostal ¿Cómo definirla? », en *Teorías y prácticas emergentes en la Antropología de la Religión*, coordinado por Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera Blanes, (España: Ankulegi, 2008), 216.

<sup>309</sup> David Lazo Castañeda, «Rediseño del Ministerio de Células de la Iglesia “Misión Evangélica Emanuel”, en Santa Clara, Ate, 2015-2018» (trabajo de Suficiencia Profesional para optar el título de

El segundo paso, comúnmente denominado consolidación o encuentro, se basa en que las personas convertidas deben asistir a un “encuentro espiritual” para que se dé un contacto verdadero con Dios. Cabe señalar que los encuentros son actividades muy extendidas que se realizaban desde antes de que el G12 existiera, este solamente lo implementó, por lo cual se siguen realizando por muchas iglesias sin necesariamente ser parte de este método de iglecrecimiento.

Estos encuentros se llevan a cabo en campamentos propios de la iglesia o en hoteles, y campamentos privados que debe costear la persona que participa por concepto de alojamiento, alimentación y transporte, con una duración de dos a tres días. Los encuentros varían según la iglesia, pero en los del Modelo de Jesús y G12 comúnmente recurren a estrategias emocionales en las que muestran al asistente lo mala que era su vida antes de convertirse, mientras que ilustran los beneficios de llevar la vida de un “verdadero cristiano”, por lo que se pretende generar un cambio de *habitus* religioso. A los asistentes de los encuentros se les solicita que no cuenten los detalles sobre este para alentar a que otras personas lo experimenten de primera mano<sup>310</sup>. Por lo general, antes de la actividad se realizan reuniones denominadas “preencuentro” y unas posteriores, llamadas “posencuentro”.

Por su parte, “discipular” se refiere a la preparación en liderazgo que se realiza únicamente a las personas que realizaron el encuentro en la congregación, es decir, si una persona lo realizó en otra iglesia debe repetirlo en la que se desea incorporar, para que sea capacitado en una “escuela de líderes”. “Enviar discípulos” es cuando estas personas terminan el proceso de preparación y se les encomienda abrir una célula de la congregación, para que lleven a cabo la tarea de convertir y atraer a nuevos discípulos que pasen por este mismo proceso. En

---

Licenciado en Ministerio Pastoral, 2022), 60; Ely Reátegui Ramírez, «Formación de la iglesia local a través de células para la evangelización y discipulado basado en los principios bíblicos y la sana doctrina» (trabajo de Suficiencia Profesional para optar el título de Licenciado en Teología, Universidad Seminario Evangélico de Lima, 2021), 35.

<sup>310</sup> Federación Centro Cristiano para las Naciones, «Manual del encuentro». Acceso el 25 de marzo de 2022 en [http://ccnven.net/site/discipulado/material/procesos/archivos/1463259899\\_44.pdf](http://ccnven.net/site/discipulado/material/procesos/archivos/1463259899_44.pdf); Jorge Adrián Flores Carrillo, «Manual de Encuentros [Casa de Dios]». Acceso el 25 de marzo de 2022 en [https://kupdf.net/download/manual-de-encuentros-casa-de-dios\\_58fd061bdc0d600867959e8b\\_pdf](https://kupdf.net/download/manual-de-encuentros-casa-de-dios_58fd061bdc0d600867959e8b_pdf); Marcos Andrés Nehoda, «Descripción de un encuentro», Ministerio Vida Eterna. Acceso el 25 de marzo de 2022 en [https://www.vidaeterna.org/esp/falsedad/desc\\_encuentro.htm](https://www.vidaeterna.org/esp/falsedad/desc_encuentro.htm).



el modelo G12, específicamente, cuando la célula llega a tener 12 asistentes (“discípulos”), se le denomina discipulado<sup>311</sup>.

Este modelo se basa en un deseo de superación personal y de ser promovidos en la jerarquía de líderes, lo que genera mayor reconocimiento y prestigio a cambio de ciertas actitudes y responsabilidad. Tobías Reu encuentra, para el caso de Guatemala, instrucciones de comportamiento concretos exigidos a los líderes de las células neopentecostales y un sentido de responsabilidad ciudadana. En estas iglesias consideran que el líder debe ser un modelo por seguir y llevar una vida de santidad, que implica ciertos comportamientos morales y de responsabilidad, como no decir malas palabras, no tener vicios, vestir de cierta forma más recatada, entre otros<sup>312</sup>.

En Costa Rica, Andrey Pineda encuentra esto en una iglesia pentecostal del cantón de La Uruca en 2015. Esta iglesia cuenta con red de células y formación de líderes similar a los modelos presentados. Pineda identificó, a través de entrevistas, que las personas que se convertían en líderes se sentían orgullosas de sí mismas, pues serlo era una prueba de respaldo divino, bendición y obtención de mayor capital religioso, por lo cual reproducían un *habitus*, según las normas, expectativas y comportamiento de un líder<sup>313</sup>. Pineda define y utiliza el concepto de *habitus* religioso de Bordieu, como los principios, percepciones y acciones de las personas basados en una serie de valores y mensajes religiosos, siendo por lo general inculcados en los fieles por parte de los agentes religiosos<sup>314</sup>.

Las primeras iglesias que se tienen registradas que incorporaron modelos de red de células, son las megaiglesias: Ciudad de Dios y *KingdomTakers* de la Misión Apostólica Nido de Águilas (MANA). La Iglesia Comunidad Cristiana Shalom, ahora llamada Ciudad de Dios, es un caso particular, puesto que es una congregación evangelical de corriente

---

<sup>311</sup> Ana Bensi, «El G12 en tanto estrategia evangelizadora: estudio de la comunidad neopentecostal Esperanza Viva de Rosario»; Carolina Rivera Farfán, «Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas, pentecostal o neopentecostal ¿Cómo definirla?».

<sup>312</sup> Tobías Reu, «Sociología del pentecostalismo en Guatemala», 202 – 203.

<sup>313</sup> Andrey Pineda Sancho, «Producción, oferta, demanda y consumo de bienes simbólicos de salvación en el seno de las iglesias pentecostales costarricenses de hoy (2013-2014): el caso del distrito Uruca», 217 – 219.

<sup>314</sup> *Ibidem*, 64.

fundamentalista, afiliada a Iglesia de los Hermanos en Cristo. Se ubica en Hatillo y surgió de antiguos carismáticos católicos convertidos al protestantismo a finales de la década de 1970, pero es hasta 1996 y 1998 que creció a través de los grupos celulares en casas de habitación. No utiliza el modelo G12, como tal, pero se basa en el discipulado y en grupos pequeños (células) en el cual “los creyentes se desarrollan como seguidores de Jesús, y son capacitados para servir en el reino de Dios”<sup>315</sup>. No se conoce mucho acerca de su desarrollo, pero para 2011, según los datos recopilados por PROLADES, era una megaiglesia con una asistencia semanal de entre 2.000 a 2.500 personas y con otras congregaciones asociadas en San José, Heredia y Puntarenas. Sus cultos se basan en sermones y estudios bíblicos, no utilizan sistema de sonido o banda en vivo<sup>316</sup>.

La megaiglesia neopentecostal Misión Apostólica Nido de Águilas (MANA) se fundó en 1989 como una iglesia en el garaje de la casa de su pastor, Guido Luis Núñez. Desde un inicio, esta iglesia implementó el establecimiento de células como método de conversión, pero es aproximadamente hasta finales de la década de 1990 que implementa, de manera activa, el modelo G12. Esta decisión la toma Núñez después de conocer la Iglesia del Evangelio Pleno de Yoido de Corea del Sur, que implementa un modelo muy similar, por lo que decide implementar el uso activo de las células como estrategia para estimular el crecimiento de la iglesia<sup>317</sup>. Inicialmente, la iglesia estaba afiliada a la Misión Carismática Internacional, la iglesia del pastor Castellanos, fundador del G12, pero eventualmente se separó de ésta aunque sigue implementando un modelo de red de células<sup>318</sup>.

La megaiglesia pentecostal Iglesia Oasis de Esperanza, afiliada a las Asambleas de Dios, ilustra el proceso de disminución del uso de campañas evangelistas en favor de las células como forma de conversión, ya que esta congregación nació de una campaña organizada por las Asambleas de Dios en 1975, este era su método de conversión principal hasta el 2.000,

---

<sup>315</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*, 246.

<sup>316</sup> Sally May y Clifton L. Holland, «Investigación en proceso: sobre megaiglesias evangélicas en Costa Rica». PROLADES, 2011.

<sup>317</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*, 266.

<sup>318</sup> Sally May y Clifton L. Holland, «Investigación en proceso: sobre megaiglesias evangélicas en Costa Rica».

cuando adoptan el Modelo de Jesús. De esta manera, cambia su organización y dirección en torno a la forma de evangelización, acompañamiento y papel de los fieles dentro de la congregación. En su reseña histórica indican lo siguiente:

En el año 2000, la iglesia inicia un nuevo ciclo cuando cambia su forma de trabajo al Modelo de Jesús. La congregación entra en un tiempo de transición, se informa y prepara a los asistentes y luego se capacita a un cuerpo primigenio de líderes mediante el proceso de encuentro, academia de obreros, creación de grupos de alcance, la implementación de discipulados y la conformación de redes.

Debido al gran crecimiento experimentado a raíz del trabajo con el Modelo de Jesús, la congregación alcanza casi los 10 mil asistentes, por lo que nace el proyecto de construir un nuevo templo...”<sup>319</sup>.

De esta forma se ilustra que siguen el ciclo básico de modelo de discipulado con la implementación de células a las que denominan “grupos de alcance” (gal) y que es un método efectivo para propiciar el iglecrecimiento. La iglesia llegó a alcanzar 10.000 asistentes semanales, por lo que se propusieron construir un nuevo templo en 2003 pero hasta el 2013 finalizó su obra. Su templo principal se llama “Casa Oasis” (megaiglesia) y cuenta con diez iglesias hijas en Costa Rica. Su pastor, denominado como apóstol, Raúl Vargas, ha participado en seminarios y visitas a iglesias en todo el continente americano para enseñar y divulgar el uso del Modelo de Jesús<sup>320</sup>.

Otra congregación que aplica este modelo es la Iglesia Visión de Impacto, que comenzó en diciembre de 2008 como una célula de 60 personas; al ir creciendo se volvió oficialmente una iglesia en 2009, con 120 miembros y tres oficios semanales; mientras que para 2017 creció hasta alrededor de 1.500 miembros<sup>321</sup>. En su página Web mencionan que creen “...firmemente en la gran comisión de ir y hacer discípulos por medio del Modelo de Jesús” y su visión es “Salvar, sanar y liberar a las personas para que se conviertan en discípulos de

---

<sup>319</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*, 218 – 219.

<sup>320</sup> *Ibidem*, 218 - 219.

<sup>321</sup> *Ibidem*, 285.

Jesús y sean bendición donde quiera que estén”, por lo que se aprecia que tienen un gran compromiso con este tipo de modelo<sup>322</sup>.

La megaiglesia neopentecostal “Centro Mundial de Milagros Pasión por las Almas” afirmaba, para 2012, contar con un modelo que se basa en realización de “cruzadas de sanidad”, “noches de fe y milagros” y “grupos de impacto” (células). Este último lo identifican como su modelo evangelístico, es decir, el que más utilizan para atraer nuevos adeptos y se basa en equipos de líderes que van directamente a las casas donde se organizan estos grupos y se invita a familiares, amigos y vecinos de los asistentes. Informan que tienen decenas de grupos en Pavas, Desamparados, Goicoechea, Tibás, así como en Sarapiquí en Heredia<sup>323</sup>. Mientras que las otras actividades que realizan corresponden más bien a campañas de sanidad que han efectuado tanto en Costa Rica como en otros países, con las que han logrado nuevos conversos, pero que la iglesia no les da un seguimiento y no implican necesariamente nuevos fieles para su congregación.

De igual manera, hay evidencias de otras congregaciones que aplican modelos celulares pero no necesariamente relacionadas con modelos de discipulado. La Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús también se basa en el establecimiento de células, pues uno de sus objetivos primordiales en torno a la evangelización es “formar grupos familiares de atención espiritual (células)”<sup>324</sup>, y la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera cuya visión es “Ser una iglesia reconocida por su carácter de amor, servicio, adoración, guerra espiritual, sana doctrina y estrategia celular, con amplia proyección misionera, autosostenible financieramente y con una asistencia creciente”<sup>325</sup>.

Por su parte, estos modelos han recibido una gran cantidad de críticas dentro del campo protestante, debido a que se considera que los líderes reciben una capacitación básica y sin

---

<sup>322</sup> Iglesia Visión de Impacto, «Nosotros». Acceso el 30 de marzo de 2022 en <https://visiondeimpacto.org/nosotros/>

<sup>323</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*, 282 -283.

<sup>324</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*, 176.

<sup>325</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*, 226.

conocimientos teológicos. Esto se hace con el interés de que los líderes reproduzcan solamente las doctrinas la congregación y den sermones estandarizados realizados por los pastores principales, en las células, sin visiones críticas y careciendo de autonomía. Además, solo se toma en cuenta la formación dada por la congregación y no la experiencia y estudios en otros seminarios. Este modelo permite que muchos líderes sean adolescentes menores de edad, lo cual es muy efectivo para atraer y convertir a personas jóvenes, pero lleva a que otros agentes protestantes consideren que es una muestra de falta de experiencia y preparación, en comparación con los cursos y años de preparación general que llevan muchas personas en seminarios o universidades teológicas protestantes<sup>326</sup>.

### **Conclusiones Capitulares.**

Las primeras misiones de fe, como empresas religiosas que buscan obtener nuevos fieles, utilizaron las campañas evangelistas como una de las principales formas de convertir personas desde el catolicismo. Este método se aplicó por primera vez en 1922 por la Misión Latinoamericana; desde ese momento hasta finales de la década de 1960, sus instituciones e iglesias herederas fueron las que más realizaron estas actividades y constituyeron un bastión de evangelismo y producción teológica. Estas campañas se caracterizaban por contar con una cooperación interdenominacional y compañerismo con otras misiones e iglesias presentes en el país, como la Iglesia Metodista y la Misión Centroamericana.

Ante una competencia tan directa y nueva, la Iglesia Católica reaccionó intentando impedir que se llevaran a cabo estas campañas. Desde 1922 comenzaron a atacar directamente a estos agentes protestantes por la realización de campañas evangelistas, a través de su prensa escrita, mediante representaciones sociales de herejía y alusiones de vinculación del catolicismo con la nacionalidad costarricense, mientras que los protestantes eran presentados como extranjeros que seguían objetivos políticos estadounidenses, desde una visión arielista. Las discusiones y enfrentamientos empeoraron de 1926 a 1929, pues se reportaron ataques violentos y sabotajes a las actividades de los protestantes. Inclusive se creó la “Liga de Acción Católica”, que organizó actividades religiosas frente al Templo Bíblico para

---

<sup>326</sup> Jacobis Aldana, «Historia y problemas de la visión del G12». *Iglesia Bíblica Soberana de Gracia*, 8 de marzo de 2019. <https://ibsoberanagracia.com/historia-y-problemas-de-la-vision-del-g12/>

manifestarse en contra de éstos y estimulaban que no se les alquilara locales para realizar las campañas.

Las campañas efectuadas por la Misión Latinoamericana cesaron en 1934 pero se reanudaron a partir de 1948, siendo las década de 1950 y 1960 muy activas en campañas, concordando con el inicio de periodo de mayor crecimiento protestante a partir de 1965. Además, se creó el IINDEF como centro para formular y estimular el evangelismo en la región. A partir de 1970, las campañas evangelistas eran realizadas mayoritariamente por iglesias pentecostales como las Asambleas de Dios, fomentando el crecimiento y difusión del pentecostalismo en el país; mientras que disminuyó el aporte de las iglesias e instituciones con origen en la Misión Latinoamericana que estaban pasando por un proceso de reorganización interna de su identidad congregacional, al tener cada vez más iglesias asociadas que adoptaban el pentecostalismo.

En década de 1980 se presentaron conflictos ante la realización de campañas evangelistas y de cultos debido a las constantes denuncias por contaminación sónica, especialmente en la provincia de San José, en la que permeaba también la discriminación religiosa al ser estas actividades realizadas por iglesias no católicas. Esto llevó a considerables cierres de congregaciones y rechazos para realizar campañas evangelistas, así como la resistencia de la población que veía con malos ojos la realización de estas actividades. Mientras tanto, a nivel internacional, megaiglesias importantes e influyentes estaban propugnando un uso mayor de las células como método de conversión e iglerecrecimiento.

Las influencias internacionales del campo pentecostal, los conflictos ante la realización de campañas, la deserción identificada por Jorge Gómez entre 1985 y 1989, y la ralentización en el crecimiento anual protestante, llevaron a que los agentes protestantes se replantearan la efectividad de las campañas e implementan más activamente los modelos de red de células. A finales de la década de 1990 se implementan modelos de células y discipulado que estimulan el iglerecrecimiento, de forma tal que contribuyeron en la formación de megaiglesias y posiblemente también en la aceleración de crecimiento de población protestante, identificada en el capítulo anterior, entre 1999 y 2010. Estos modelos de células, a su vez, generaron una competencia por fieles entre las propias iglesias protestantes, especialmente pentecostales y neopentecostales; competencia de la que se benefician las conragaciones

más grandes, que acaparan los medios de comunicación masiva, recursos económicos e influencia.

Se comprueba que estos métodos de conversión contribuyeron de manera significativa en las distintas etapas del crecimiento protestante, como un mecanismo causal en conjunto con la institucionalidad protestante desarrollada por estas iglesias y misiones de fe, como se explicó en el capítulo II.

#### ***Capítulo IV: La Distribución Geográfica y Social de la Población Protestante en Relación con Fenómenos Políticos y Económicos Sociales***

El presente capítulo pretende analizar la relación entre el crecimiento protestante en Costa Rica con los cambios políticos, geográficos, sociales y culturales para examinar la aceptación que ha tenido en correspondencia con distintos estratos sociales, periodo temporal y espacio geográfico, según las diferentes denominaciones protestantes. Se parte de la hipótesis de que hubo una relación de doble vía entre la Guerra Fría y los protestantes en América Latina, pues estos se vieron influenciados por el ambiente político del periodo y también fueron actores, llegando a tomar diversas posiciones durante los conflictos bélicos en Centroamérica, a finales de la década de 1970 y la de 1980. Las diferencias políticas provocaron divisiones internas y afectaron la organización de las iglesias e instituciones protestantes en Costa Rica. Por su parte, la mayor fase de crecimiento protestante se dio entre 1965 y 1982 durante el periodo del Estado de Bienestar, cuando se experimentó un crecimiento económico y expansión de la población urbana, generando que sus instituciones, iglesias y megaiglesias, se concentren en mayor medida en los espacios donde hay mayor cantidad de población, como la Región Central, así como en la Región Huetar Atlántica por razones históricas y culturales; tienen cierto interés en territorios indígenas y algunas zonas con bajo índice de desarrollo social.

La primera sección de este capítulo tratará sobre el desarrollo de diversas posturas políticas de parte de iglesias, instituciones y agentes protestantes durante la Guerra Fría, especialmente las desarrolladas en Centroamérica a raíz de la violencia que generó el conflicto político y social. Específicamente en Costa Rica, se analizarán las rupturas a lo interno de iglesias e instituciones en el campo protestante que llegaron a censurar a la Teología de la Liberación protestante, alineándose con el posicionamiento anticomunista hegemónico que había en el país de parte del mayor sector de la sociedad y el Estado.

La segunda parte analizará lo relacionado con la distribución geográfica del protestantismo en Costa Rica y la relación de esto con factores económicos y sociales. Se abordará esta preferencia por el asentamiento de iglesias en áreas urbanas con gran mayor cantidad de población a partir de 1965, según las correlaciones estadísticas encontradas y algunas encuestas; se discute las supuestas relaciones del protestantismo con ciertos estratos sociales



a partir de la década de 1980, así como las correlaciones estadísticas encontradas con grupos étnicos como población indígena y afrodescendiente.

#### **4.1. Corrientes Teológicas y Político-Económicas Surgidas en el Campo Protestante Centroamericano Durante la Guerra Fría**

La Guerra Fría involucró a América Latina desde 1948 aproximadamente, cuando Estados Unidos intervino a nivel político y armado en algunas de estas naciones. Tal fue el caso del golpe de Estado al gobierno reformista de Jacobo Arbenz en Guatemala, orquestado directamente por la CIA; cuando conspiró en el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán en Colombia, cuando contribuyó en el derrocamiento de Rómulo Gallegos presidente de Venezuela y en Costa Rica, inclusive, durante Guerra Civil, estableció una red de espionaje irregular y posteriormente dieron apoyo a la Segunda República<sup>327</sup>.

Ese mismo año, Estados Unidos reunió conferencias en la región con el fin de asegurar su hegemonía y evitar la posibilidad de que los países latinoamericanos se decantaran por el socialismo. Estas fueron la *Conferencia de Río* y en la *IX Conferencia Panamericana* en la que Estados Unidos declaró como enemigo al comunismo e influyó a los países participantes para que firmaran un acuerdo mediante el cual se comprometían a declararlo como una actividad y organización ilegal<sup>328</sup>.

La influencia estadounidense no solo fue política sino también cultural a través de los medios de comunicación costarricenses, como radio, prensa escrita, televisión y cine, en lo que se puede considerar un imperialismo cultural. La Guerra Fría era el telón de fondo en el cual estos productos culturales ensalzaban la sociedad estadounidense capitalista cristiana y reforzaban el antagonismo hacia el bloque soviético comunista, por lo cual incluía una dimensión religiosa. Como comenta Fernández, el alineamiento de la prensa escrita y las televisoras costarricenses, que surgieron a partir de la década de 1960 (Teletica Canal 7 en 1960 y Telecentro Canal 6 en 1965), contribuyeron con el exacerbamiento del anticomunismo y una simpatía hacia la cultura estadounidense, conocida con el *American Way of Life*. Se consumían programas televisivos de comedia y drama en los cuales los

---

<sup>327</sup> Laura Beatriz Moreno Rodríguez, «Repensando la Guerra Fría: México y Estados Unidos ante el conflicto en Costa Rica de 1948», *Revista Estudios* 38 (2019).

<sup>328</sup> *Ibidem*.

enemigos vencidos eran comunistas soviéticos (“El Super Agente 86”, “Yo soy espía”, “*I Led 3 Lives*”, “*Thunderbirds*”, entre otros) y en el cine se pueden recalcar películas como las de saga de James Bond, “Túnel 28”, “Un americano feo”, “La Máxima Amenaza”, “Dr. Zhivago” y “El niño y el muro”; las cuales fueron sumamente promocionadas en los cines y suplementos del periódico La Nación. De esta manera, la cultura de masas estadounidense intentaba influir en la construcción del enemigo representado en el peligro comunista<sup>329</sup>.

La influencia cultural estadounidense durante la Guerra Fría, como explica Chávez, también permeó en los estudios académicos de la época que se alineaban con el modelo bipolar debido a que Estados Unidos financiaba actividades relacionadas con lo académico e intelectual, especialmente mediante la Fundación Ford, para que se reprodujeran ideas anticomunistas. En la Universidad de Costa Rica financió una colección de historia de Costa Rica, realizó donaciones para realización de proyectos, se estableció un vínculo e intercambio académico con la Universidad de Kansas y se creó el Centro de Estudios Sociales y de Población (CESPO)<sup>330</sup>.

Estos productos culturales presentaban valores relacionados con la cristiandad, democracia y libertad, mientras se retrataba al enemigo como comunista ateo y antirreligioso; esto pudo generar una cierta simpatía hacia el protestantismo estadounidense. Durante el periodo colonial, el protestantismo era una religión extranjera con la que la población casi no tenía contacto y se relacionaba más con el Imperio Británico, enemigos de la corona española la mayor parte su historia; mientras que en el siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial, ya había una familiarización con misioneros protestantes, los cuales provenían en su mayoría de la potencia hegemónica, Estados Unidos, sobre la cual se idealizaba su forma de vida. La mayor parte del protestantismo presente en América Latina forma parte, en sí misma, de la cultura estadounidense y del proceso de “americanización”, especialmente las corrientes surgidas en su territorio como el evangelismo y el pentecostalismo, aunque a partir de la

---

<sup>329</sup> Esteban Fernández Morera, «Imaginando amigos y enemigos: La “Guerra Fría Cultural” en Costa Rica, 1953-1973» (tesis para optar por el grado de Maestría Académica en Historia, Universidad de Costa Rica, 2022), 278-289.

<sup>330</sup> Randall Chaves, 197 -203.

década de 1970 se ha hibridado con la cultura latinoamericana, como se expuso en el primer capítulo de la tesis.

Inclusive, como se abordó en el capítulo II, a partir de la década de 1970 se transmitía en la televisión nacional directamente programas de predicadores de protestantes, tales como Jimmy Swaggart, Brother Pablo, Jim y Tammy Faye Bakker del Club PTL, Luis Palau y Pat Roberson del Club 700; este último difundía de manera explícita un mensaje anticomunista en su programa de televisión. Por lo tanto, el periodo de mayor crecimiento protestante en Costa Rica de 1965 a 1982, concuerda a su vez con el inicio del consumo de programas estadounidenses de televisión, aunque es difícilmente cuantificable su efecto en éste.

El imperialismo cultural no implicaba necesariamente que las iglesias protestantes siguieran los intereses del gobierno de los Estados Unidos y estuvieran de acuerdo con la intervención política que ejecutaron en América Latina. Como se analizará en este primer apartado, las iglesias y fieles protestantes tenían capacidad de agencia y expresaban diferentes posturas durante las crisis política y económica en Centroamérica. Los agentes religiosos protestantes se ubicaban en todas las áreas del espectro político y se encontraron diferencias según la corriente protestante.

#### ***4.1.1. La Teología de la Liberación en el Campo Protestante y Organizaciones Latinoamericanas en Torno a Este***

La teología de la liberación es la culminación del movimiento e ideas de la izquierda cristiana y el cristianismo liberacionista, en un planteamiento teórico latinoamericano y posicionado contra el neocolonialismo, la dependencia económica y estimulación de un bienestar social. La teología de la liberación tiene orígenes protestantes, específicamente el concepto es sistematizado por primera vez por el presbiteriano brasileño Rubem Alves, en su tesis doctoral “Por una teología de la liberación” de 1968<sup>331</sup>. Aunque estas ideas se fueron gestando desde la década de 1950, aproximadamente, en las asambleas y conferencias protestantes que mostraban un compromiso social para ayudar a la personas en situación de pobreza y en contra la injusticia y opresión, como las del Consejo Mundial de Iglesias (1954

---

<sup>331</sup> Guillermo Barón, «El Movimiento Ecuménico y los orígenes mendocinos de la Teología de la Liberación». *Revista del CESLA* 26 (2020), 328-341. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243364810014>

y 1966), la Conferencia Evangélica de Latinoamérica (1961) e Iglesia y Sociedad para América Latina (1966 y 1967). No obstante, quien popularizó la Teología de la Liberación fue el sacerdote católico peruano Gustavo Gutiérrez, también en 1968 en las Conferencias del Consejo Episcopal de Latinoamérica (CELAM)<sup>332</sup>. El pensamiento de Gutiérrez se puede condensar en el siguiente párrafo, que expresó en dichas conferencias:

El mismo Dios que crea al hombre a su imagen y semejanza, crea la tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados puedan llegar a todos, en forma más justa, y le da poder para que solidariamente transforme y perfeccione el mundo. Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano<sup>333</sup>.

La Teología de la Liberación no es un postulado único e inamovible, sino que se ha construido y ampliado a través del tiempo por muchos agentes religiosos, por lo que, inclusive, se podría hablar de Teologías de la Liberación. En general, se puede considerar que consiste en seguir una preferencia a favor los pobres, basados en los evangelios en los que Jesús mostraba compasión por las personas en condición de pobreza y oprimidas, así como la liberación de la esclavitud, según el éxodo, por lo que consideran que el propósito de Dios implica también una liberación de los oprimidos de manera terrenal y no solo la salvación espiritual después de la muerte.

De esta manera, la Teología de la Liberación no se limitaba únicamente a la caridad sino que reconocía la falta de distribución de los recursos económicos y el egoísmo como su causa principal, debido a problemas del sistema político y económico que excluían sistemáticamente a algunos sectores de la sociedad. La liberación, desde la perspectiva de

---

<sup>332</sup> Fredy Arturo Salinas Vara, «Aspectos sociopolíticos y religiosos que permitieron la consolidación de la Teología Latinoamericana de Liberación». *Revista Estudiantil Huella Teológica* 4, n.º 1 (2022), 68-71.

<sup>333</sup> Gustavo Gutiérrez, *Documentos finales de Medellín* (Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín, septiembre de 1968).

Gutiérrez, sólo es posible si se remueven los obstáculos institucionales y estructurales, denominado “pecado estructural” en la CELAM de 1968, para que se exista la equidad y la justicia<sup>334</sup>.

Después de teólogos como Alves y Gutiérrez, han participado en su enriquecimiento teológico agentes religiosos y laicos, tanto católicos como protestantes, por lo que se han llegado a conformar redes ecuménicas con este eje teológico. Sin embargo, esta teología ha sido más relacionada al catolicismo, ya que como antigua religión monopólica, continúa siendo la que posee la mayor cantidad de adeptos e influencia en América Latina, por lo que hubo una mayor cantidad de sacerdotes y fieles católicos involucrados con ésta.

El catolicismo, incluso, ha sido considerado que posee un cierto espíritu anticapitalista; sin embargo, existen sectores del catolicismo afines al capitalismo, como el *Opus Dei* o el propio alto clero católico, que a partir del Concilio Vaticano II, durante la década de 1960, promulgó un conservadurismo y un énfasis hacia la juventud, a la que llamaba a desradicalizarse y a no cometer los errores de los mayores en torno a la violencia e ideologías políticas, especialmente socialistas. Juan Pablo II desde el inicio de su pontificado en 1978, criticó duramente el marxismo, el socialismo y la Teología de la Liberación<sup>335</sup>. Incluso, han existido grupos católicos organizados contrarrevolucionarios de derecha, como el grupo “Tradición, Familia y Propiedad”<sup>336</sup>.

---

<sup>334</sup> Claudio Jesús Pérez y John W. Murphy, «El trabajo del Departamento Ecuménico de Investigaciones y América Latina». *Comunicación, Cultura y Política*, n.º 4 (211), 15.

<sup>335</sup> Guillermo Barón, «El Movimiento Ecuménico y los orígenes mendocinos de la Teología de la Liberación», 328 – 329; Randall Chaves Zamora, *Divina juventud: La Iglesia Católica y las juventudes en América Latina y Costa Rica durante la Guerra Fría (1965-1989)*. *Revista de Historia*, n.º 82 (2020).

<sup>336</sup> Alejandro Paredes, «Conservadurismo protestante, integrismo y neointegrismo católico latinoamericano y su funcionalidad a los Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría». *Palimpsesto 10*, n.º 17 (2020), 142 – 148.

**Imagen 4.1. Papa Juan Pablo II regañando al sacerdote católico Ernesto Cardenal durante su visita a Nicaragua**



Fuente: autor de la fotografía Mario Tapia, 4 de marzo de 1983. Alexander Sánchez «Ernesto Cardenal y el fuerte regaño de Juan Pablo II». *La Nación*, 01 de marzo del 2020. <https://www.nacion.com/viva/cultura/ernesto-cardenal-y-el-fuerte-regano-de-juan-pablo/DK23YFMUE5ALTCNUTEDCR5JVFA/story/>

El papa Juan Pablo II visitó Nicaragua en 1983 como parte de su viaje apostólico a América Central, siendo recibido por los políticos que formaban parte de la Junta de Gobierno y por el sacerdote Ernesto Cardenal, quien se encontraba vestido de civil y con una boina, tal como ilustra la imagen 4.1, al cual el papa regañó debido a que era un sacerdote que ejercía un puesto político en este gobierno de izquierda. Inclusive, durante la misa que celebró el papa llegó a ser abucheado por los presentes al dar un mensaje crítico en contra de la Revolución Sandinista. Eventualmente, Cardenal y otros sacerdotes, como Miguel D'Escoto, Édgar Paralles y Fernando Cardenal, fueron obligados a dejar el sacerdocio por ejercer puestos

políticos en el gobierno sandinista, ya que el alto clero católico censuró a los sacerdotes que tenían vínculos con la izquierda y la Teología de Liberación.

En Centroamérica, los sacerdotes e intelectuales católicos, tal como los ya citados, se identificaron por causas morales de ayuda a los pobres, involucrándose así con el marxismo e ideas anticapitalistas. Asimismo, las juventudes católicas contribuyeron con el movimiento de nueva izquierda en El Salvador en las décadas de 1950 y 1970, y éstas, en conjunto con campesinos y obreros católicos, contribuyeron con la creación de las comunidades eclesiales de base y la adopción de la Teología de la Liberación, que llegó a inspirar también a los grupos revolucionarios<sup>337</sup>.

Por su parte, las iglesias protestantes que se involucraron con la izquierda cristiana y la Teología de la Liberación, se agruparon en organizaciones ecuménicas y fraternidades de iglesias, tales como el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) y en movimientos estudiantiles, como la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC)<sup>338</sup>. El CLAI surgió de una asamblea de iglesias celebrada en México en 1978, donde se propuso su creación y se organizó oficialmente en 1980 de la mano de grupos protestantes más progresistas que, como explica Paredes, eran de diversas corrientes:

Dos años después en Lima, se formalizó el nacimiento del CLAI con la participación de un poco más de 150 iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas luteranas, moravas, menonitas, metodistas nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses de veintiún países de América Latina y el Caribe<sup>339</sup>.

Esto evidencia que la vinculación con ideas de izquierda cristiana se manifestaba en las corrientes protestantes: histórica, evangelical y pentecostal. No obstante, esto

---

<sup>337</sup> Randall Chaves Zamora, «Divina juventud: La Iglesia Católica y las juventudes en América Latina y Costa Rica durante la Guerra Fría (1965-1989)».

<sup>338</sup> Alejandro Paredes, «El Consejo Latinoamericano de Iglesias y el encuentro ecuménico latinoamericano de “Mauricio López” (1988)». *Redes Latinoamericanas 20 “Años 90”*, n.º 37 (2013), 151 - 173.

<sup>339</sup> *Ibidem*, 156.

generó oposición y la creación de un bloque conservador: la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA). Cuando en la asamblea llevada a cabo en México, en el año de 1978, se propuso la creación del CLAI como una subsidiaria del CMI, varios pastores conservadores rechazaron la propuesta, debido a que expresaban ideas del cristianismo libertario que tachaban de ideas teológicas y políticas radicales. Estos pastores, desde dicha asamblea, planearon formar una confraternidad en oposición al CLAI, que se creó oficialmente en 1982 en una reunión en Panamá con la representación de 84 iglesias y organizaciones<sup>340</sup>.

CONELA contó con el apoyo de los evangelistas Luis Palau y Billy Graham. Se caracterizaba por posicionarse en contra de la Teología de la Liberación y aunque afirmaban sostener el Pacto de Lausana, que proponía la unión y diálogo entre los protestantes, se alejaron de los que no compartían sus mismas ideas. Por ejemplo, no afiliaban ni sostenían comunicación con los protestantes ecuménicos, la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) y por supuesto, el CLAI<sup>341</sup>. En 1982, uno de los ejecutivos de Palau y miembro de CONELA afirmó:

Las ideologías izquierdistas están penetrando en la iglesia, y no existe una defensa unida para el evangelio bíblico, ni ofensiva alguna como para aplicar los principios bíblicos en nuestras iglesias y en nuestras vidas. CONELA ofrece una verdadera solución a este impase<sup>342</sup>.

Esto demuestra que la creación principal de esta confraternidad era contrarrestar al CLAI y las ideas de izquierda, al considerar que estaba en contra de los principios bíblicos. Incluso pareciera que estos se declarasen como apolíticos; sin embargo, con el paso de los años fueron mostrando una posición compatible con la derecha cristiana y el neopentecostalismo.

---

<sup>340</sup> Alejandro Paredes, «Conservadurismo protestante, integrismo y neointegrismo católico latinoamericano y su funcionalidad a los Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría», 144.

<sup>341</sup> David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*. (Ediciones Abya-Yala, 1994)

<sup>342</sup> N/A, «CONELA to Focus on Biblical Answers to Continent's Problems», Briefing, diciembre-febrero de 1982, 17, citado por David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*.



Al respecto, Stoll explica que los fundadores de CONELA originalmente afirmaban que las iglesias no debían involucrarse en asuntos políticos y que la responsabilidad social recaía en agencias especializadas en estos temas<sup>343</sup>. No obstante, más recientemente, como lo estudia Paredes, CONELA desde principios del siglo XXI ha constituido más expresamente un enfoque político de derecha cristiana, agrupando a pastores conservadores neopentecostales con aspiraciones políticas, financiando organizaciones provida y se fusionó con la Conferencia Nacional de Líderes Hispanos Cristianos (NHCLC)<sup>344</sup>.

A pesar de sus intentos, CONELA no ha obtenido el mismo apoyo y legitimidad que el CLAI. Su adhesión de iglesias ha sido minoritaria y su apoyo ha sido principalmente de parte de las Asambleas de Dios de Brasil, agencias de comunicación masiva neopentecostales e iglesias y organizaciones de los Estados Unidos<sup>345</sup>. No obstante, a nivel político desempeñó un papel relevante al brindar un espacio transnacional de intercambio de ideas y debate entre pentecostales y neopentecostales conservadores, contribuyendo con la formación de los primeros políticos neopentecostales en América Latina<sup>346</sup>.

#### ***4.1.2. Las Diferentes Posiciones Políticas Entre Las Iglesias Protestantes Durante la Crisis Política y Armada de Centroamérica***

Centroamérica experimentó una crisis política y armada entre 1979 y 1991, como explican Viales y Cortés, en lo que califican como “años perdidos”, la cual fue provocada entre los respectivos gobiernos y grupos revolucionarios que buscaban hacerse con el poder político debido a las condiciones autoritarias y antidemocráticas presentes en los gobiernos anteriores: en Nicaragua debido a la dictadura de la familia Somoza entre 1937 y 1979, así como por los gobiernos ejercidos por militares en El Salvador (1931-1979) y en Guatemala (1954-1982), después del derrocamiento del reformista Jacobo Arbenz. Estos conflictos se

---

<sup>343</sup> David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*.

<sup>344</sup> Alejandro Paredes, «Conservadurismo protestante, integrismo y neointegrismo católico latinoamericano y su funcionalidad a los Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría», 144.

<sup>345</sup> David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*.

<sup>346</sup> Laura Fuentes, «Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?», 87-88.

encontraban diluidos en el juego sociopolítico de la Guerra Fría con intervencionismo de Estados Unidos y la Unión Soviética<sup>347</sup>.

En 1979, la Revolución Sandinista triunfó militarmente y logró tomar el poder en Nicaragua, derrocando a la dictadura de los Somoza, siendo la segunda revolución en América Latina en conseguir el mando del gobierno, después de la victoria de Revolución Cubana en 1958. Sin embargo, el conflicto no terminó allí, sino que este triunfo generó una reacción en el gobierno de los Estados Unidos, que conforme a su doctrina de seguridad nacional y políticas aplicadas por el gobierno Ronald Reagan, apoyaron a los contrarrevolucionarios para derrocar al gobierno sandinista en Nicaragua. Mientras que en El Salvador y en Guatemala, el gobierno estadounidense apoyaba a los respectivos regímenes autoritarios, que muchas veces cometieron actos de terrorismo de estado para evitar que revolucionarios de izquierda de ambos países, exacerbados por el triunfo sandinista, llegaran al poder<sup>348</sup>.

Los movimientos guerrilleros se componían de campesinos, obreros, estudiantes de secundaria y universitarios e indígenas, entre los cuales se encontraban también fieles católicos y protestantes inspirados por la Teología de la Liberación. El evangelista y misionero Ray Hundley, describió la situación de la siguiente forma:

Diariamente, un número cada vez mayor de cristianos latinoamericanos están obedeciendo el llamado liberacionista: '¡Dejen sus Biblias, tomen sus rifles, y únense a la revolución!'

Iglesias que una vez fueron conocidas por su fervor evangelístico se están convirtiendo en centros para la acción subversiva de la guerrilla. Seminarios que una vez fueron mundialmente conocidos por su educación bíblica producen ahora

---

<sup>347</sup> Ronny Viales y Sofía Cortés, «América Central: Coyunturas críticas, conflictos sociopolíticos y democracia (1940-2016). El contexto de la construcción de la cultura política de la Confianza/Desconfianza (Trust/Distrust)», editado por Marcela Cristina Quinteros y Luiz Felipe Viel Moreira, *As revoluções na América Latina contemporânea. Os desafios do século XXI*. (Maringá: Universidade Estadual de Maringá, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2018), 280.

<sup>348</sup> Ronny Viales y Sofía Cortés, «América Central: Coyunturas críticas, conflictos sociopolíticos y democracia (1940-2016)...», 282-285.

líderes marxistas expertos en utilizar la Palabra de Dios para agitar a sus congregaciones en levantamientos violentos<sup>349</sup>.

Lo comentado por Hundley es una evidencia del involucramiento de fieles protestantes, no solamente católicos, en los grupos revolucionarios. Kruijt encuentra, según los testimonios de exguerrilleros que entrevistó, que la Teología de la Liberación inspiró a muchos de éstos e, incluso, había sacerdotes católicos combatientes<sup>350</sup>. Uno de sus informantes, el comandante salvadoreño Dagoberto Gutiérrez, expresaba lo siguiente:

Se comprometió la Iglesia Católica y protestante. Aquí nunca hubo guerras entre católicos y protestantes. Era el ecumenismo el puente. Los gringos torpes nunca supieron con quienes pelearon. En la guerrilla estaban también las sectas protestantes, de las más conservadoras<sup>351</sup>.

Cuando Gutiérrez expresa el compromiso de las iglesias, se refiere a los fieles y agentes religiosos, ya que oficialmente la Iglesia Católica y las iglesias y confraternidades protestantes se oponían a estas revoluciones armadas, procurando un ambiente de paz. No obstante, demuestra la agencia e involucramiento en la guerrilla de parte de algunas de estas personas y lo mucho que permearon las ideas marxistas y la Teología de la Liberación de manera ecuménica, sin distinción de la tradición cristiana y en contra de los planes del gobierno estadounidense.

En Nicaragua, después de la victoria sandinista durante la década de 1980, organizaciones como el Comité Evangélico para la Ayuda al Desarrollo (CEPAD) y la Comisión Evangélica de Promoción de la Responsabilidad Social (CEPRES) apoyaron al gobierno sandinista en su proyecto de alfabetización y uno de sus dirigentes, junto con un líder protestante ecuménico, fueron invitados a la Asamblea Nacional Legislativa. El CEPAD sirvió de puente entre 40 asociaciones de iglesias protestantes con el gobierno; incluso, las iglesias prestaron

---

<sup>349</sup> Ray Hundley, *A Primer on Liberation Theology*. (Greenwood, Indiana: OMS International, 1983), 9, citado por David Stoll en *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*.

<sup>350</sup> Dirk Kruijt, *Guerrillas. Guerra y paz en Centroamérica* (Barcelona: Icaria, 2009), 125-126, 158.

<sup>351</sup> *Ibidem*.

varios templos y propiedades para que fueran utilizados por los comités de defensa sandinista, que luchaban ante la contrarrevolución y les fueron devueltos una vez que los desocuparon<sup>352</sup>.

Por otra parte, muchas iglesias pentecostales intentaban que sus fieles no se involucraran en procesos políticos, ni en el conflicto bélico. Los pentecostales clásicos, por lo general, han promovido un alejamiento de la vida social y política al considerarlas como preocupaciones mundanas, no tan importantes como el plano espiritual, pues sus bienes religiosos se enfocan en la salvación personal y la predicación sobre la inminente segunda venida de Cristo.

Schäfer y Yágüez describen que a nivel escatológico, los pentecostales tendían a considerar la convulsión económica, política y armada, como una señal apocalíptica de los últimos tiempos. Por estas razones se ha encontrado una relación entre el pentecostalismo clásico y la clase media guatemalteca, al representar un nuevo sistema simbólico que contribuía con afrontar la situación de crisis, esclareciendo su visión de mundo y brindando una solución alternativa a sus problemas, lo que pudo contribuir con el proceso de conversión<sup>353</sup>. Entre las iglesias se pueden comentar las Asambleas de Dios, Iglesia de Dios Evangelio Completo, Iglesia Cuadrangular, Príncipe de Paz, Galilea, Ágape, La Fe, Agua Viva, entre otras<sup>354</sup>.

Esta pasividad política se evidencia en la revista *Vino Nuevo*, de origen estadounidense y cuya versión en español se editaba en Costa Rica. Esta revista era ampliamente difundida entre los protestantes hispanoamericanos, puesto que los pastores y teólogos que publicaban en ella eran de diversas tradiciones protestantes, aunque eran mayoritariamente pentecostales y neopentecostales los que se expresaban en ella. En la edición de setiembre/octubre de 1977, el pastor estadounidense Don Basham escribió un artículo acerca de “El Cristiano y el Gobierno secular”, en el que defendía que los gobiernos eran puestos con un propósito divino, por lo cual las personas no debían revelarse a él por más injusto que sea y la única

---

<sup>352</sup> Jean Pierre Bastian, «Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua», 189 – 190.

<sup>353</sup> Heinrich Schäfer y Lidia Yágüez, «Religión dualista causada por antagonismos sociales: Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica». *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n.º 45 (1988), 69-90.

<sup>354</sup> Heinrich Schäfer, «La generación del sentido religioso – observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina», en Daniel Chiquete *et al.* (ed.), *Voces del pentecostalismo latinoamericano (III): Teología, Historia, Identidad*. (Concepción, Chile: EMW/CETELA, 2009)

acción que podía hacer un cristiano era orar para que Dios realice un cambio y los deponga de su puesto. En este artículo sugiere los siguientes tres pasos para lograr la “sujeción completa a la autoridad secular”:

1. Cultive la conciencia mental de que todas las autoridades seculares son constituidas por Dios. Están allí porque allí las quiere Él. Están allí para nuestro bien.
2. Reconozca que tanto la sujeción como la rebelión son esencialmente actitudes más que hechos... Es preferible creer a Dios para que cambie su actitud rebelde por una de sumisión. Una vez que las actitudes del corazón experimenten una transformación, muchas de las restricciones externas que nos imponen las autoridades ya no nos parecerán tan formidables.
3. Confíe en Dios para que El cambie a esas autoridades que no son justas. Hay muchos gobernantes, oficiales, administraciones, leyes, reglas, ordenanzas y restricciones injustas en nuestros países. Y Dios conoce cada uno de ellos. Existen por Su permiso para cumplir Su propósito. Cuando ese propósito se haya cumplido, pueden ser y serán quitadas.

...Cuando aprendamos a someternos y a obedecer tendremos el privilegio de orar para que Dios cambie y ajuste a las autoridades sobre nosotros. “El quita reyes, y pone reyes” (Daniel 2:21). Nuestra responsabilidad como cristianos es vivir quieta y obedientemente bajo cualquier autoridad secular que esté sobre nosotros, mientras estemos confiando en Dios para que cumpla Su propósito en nosotros<sup>355</sup>.

Bashan escribió este artículo en un periodo en que era conocido que existían grupos revolucionarios de izquierda en América Latina, por lo cual, aunque no apele a una situación o país en específico, es claro que se refiere a estos y busca evitar levantamientos políticos a través de su discurso religioso. Posteriormente, en 1982, Bob Mumford publicó un artículo similar en esta misma revista titulado “El antídoto para la rebelión” en el que insiste, al igual que Bashan, en el sometimiento a la autoridad respaldándose en citas bíblicas debido a que “...La rebelión es probablemente el elemento que más rápido crece en nuestra sociedad hoy

---

<sup>355</sup> Don Basham, «El Cristiano y el Gobierno secular». *Vino Nuevo* 2, n.º 3 (1977), 22. [https://conquistacristiana.org/wpcontent/uploads/2011/09/VinoNuevoSetiembreOctubre1977\\_0.pdf](https://conquistacristiana.org/wpcontent/uploads/2011/09/VinoNuevoSetiembreOctubre1977_0.pdf)

en día”<sup>356</sup>. Este planteamiento deja ver una legitimación a la autoridad y cualquier acto que lleven a cabo; por consiguiente, implica que se toleren los encarcelamientos políticos, asesinatos y la represión que imperaba en varios de los gobiernos centroamericanos en ese momento, con tal de no desobedecer, lo que se argumenta es la voluntad de Dios aunque atente contra la justicia y la vida humana. Pensamiento compatible con el pentecostalismo clásico, que tolera el sufrimiento terrenal ante la promesa de la salvación después de la muerte como recompensa.

El neopentecostalismo, en cambio, es una oferta religiosa que le concede importancia a la satisfacción individual de la vida terrenal e incentiva a sus fieles a la participación social y política. Reproduce la promesa de bienes religiosos materiales, no solo metafísicos, relacionados con alcanzar felicidad, salud, éxito y prosperidad económica en la vida de sus fieles. Es, entonces, que el evangelio (también llamado teología) de la prosperidad se basa en la idea que Dios puede dar poder, salud y abundancia económica, tomando así el diezmo un nuevo significado de inversión espiritual, como un intercambio simbólico para obtener bendiciones terrenales; mientras que si se vive en la miseria es porque hace falta compromiso religioso<sup>357</sup>. Estas ideas se pueden observar en la siguiente cita del pastor y autor costarricense, Yamil Jiménez:

...a quien reparte Dios le da más. Se puede tratar de un aumento de salario. Puede suceder que tus empleados se vuelvan más productivos, o que un empleado que te robaba ya no lo haga más, aunque tú no te hayas dado cuenta que él te engañaba. Puede ocurrir que tus hijos no caigan enfermos y que te ahorres los gastos médicos. Puede ocurrir que llegue un cliente inesperado. Las posibilidades son numerosas, lo importante es que aunque no sepamos como sucede, la bendición financiera llega hasta nosotros<sup>358</sup>.

---

<sup>356</sup> Bob Mumford, «El antídoto para la rebelión». *Vino Nuevo* 4, n.º 6 (1982), 19 – 22. <https://conquistacristiana.org/wp-content/uploads/2011/09/Vino-Nuevo-Marzo-Abril-19821.pdf>

<sup>357</sup> Miguel Ángel Mansilla, «El neopentecostalismo chileno». *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 18 (2007), 95-96.

<sup>358</sup> Yamil Jiménez Tabash, *Dios quiere prosperarte* (Varitec, 1997), citado por Jean Pierre Bastian, «Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica». *Revista Colombiana de Sociología*, n.º 22 (2004), 80.

La ética que reproduce el neopentecostalismo se puede considerar afín al neoliberalismo, pues justifica el enriquecimiento personal, la competencia y la libertad individual, constituyendo de esta forma la antítesis del cristianismo liberacionista, por uno ubicado de forma más cercana al espectro de la derecha política y económica. Es, por tanto, que Schäfer ha encontrado, para el caso de Guatemala, que la élite comenzó a desarrollar una desconfianza hacia la Iglesia Católica debido al temor que tenían por las comunidades eclesiales de base, la opción por los pobres y el involucramiento con las guerrillas de parte de algunos fieles. De tal forma que la oferta religiosa neopentecostal les resultaba atractiva a estos grupos dominantes, cuyas congregaciones llegaron a expresar discursos anticomunistas y explicaban el conflicto social como si se tratase de un ataque demoníaco dirigido hacia los grupos de poder. Entre las iglesias neopentecostales a las que se acercó la clase alta y media alta guatemalteca, se encontraron la Fraternidad Cristiana, El Shaddai, El Verbo, Elim, entre otras<sup>359</sup>.

La dinámica política de los grupos protestantes en Guatemala difería de la presentada en El Salvador y Nicaragua; mientras en este último, el CEPAD contribuyó a los revolucionarios desde la década de 1970 con asistencialismo y posteriormente logró a organizar a una gran cantidad de iglesias para apoyar al gobierno sandinista, en Guatemala se generó una pugna entre sectores progresistas y conservadores protestantes. Los más conservadores, en su mayoría neopentecostales, lograron ascender en 1976 a los puestos de la junta directiva de la Alianza Evangélica de Guatemala (AEG) y se declararon directamente en contra del ecumenismo, el CMI, el CLAI y la Teología de la Liberación. Como la Iglesia Católica se posicionaba contra el gobierno militar y la violencia, varias iglesias neopentecostales aprovecharon para acercarse a los militares del ejército guatemalteco y muchos de ellos se convirtieron, especialmente hacia la Iglesia El Verbo. Ésta creció en importancia pública al contar entre sus miembros periodistas, profesionales y militares como de Efraín Ríos Montt<sup>360</sup>.

---

<sup>359</sup> Schäfer, «La generación del sentido religioso – observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina»; Heinrich Schäfer y Lidia Yáguez Hervás, «Religión dualista causada por antagonismos sociales: Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica», 69-90.

<sup>360</sup> Jean Pierre Bastian, «Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua», 191-192.

Mediante golpe de estado militar, estos militares eligieron a Efraín Ríos Montt como jefe de estado de Guatemala, lo cual fue celebrado por la Iglesia El Verbo, y él nombró a otros fieles afines en puestos importantes de gobierno. Ríos Montt durante su gobierno de 14 meses, de 1982 a 1983, incorporó activamente sus ideas religiosas durante su régimen, dando discursos semejantes a sermones religiosos por televisión nacional guatemalteca cada domingo, como si se tratase de un pastor<sup>361</sup>, y a su vez era un líder autoritario, anticomunista y represivo, incluso hacia otros pastores simpatizantes de la Teología de la Liberación. Respecto de experiencias de tortura durante su régimen, expresó el pastor Mario Carrillo Ortiz lo siguiente:

En las largas horas de tortura, me preguntaban constantemente de otros pastores (tienen una lista de aproximadamente 40 nombres) de algunas iglesias de la capital. Me preguntaban también sobre cuál era mi criterio con relación a la Teología de la Liberación, sobre la liberación del pueblo de Israel, según el Libro de Éxodo, sobre el ministerio de Jesús El Libertador y no El Salvador, sobre los discursos de Juan El Bautista, etc., etc... Después de hacerme tantos daños corporales y psicológicos, perdí rápidamente el control del tiempo y lugar. Los torturadores, cansados de hacerme tanto daño descansaron por un momento, entonces reconocí a algunos de ellos: dos son miembros de un dúo de cantantes de esas iglesias (El Verbo o Elim, las dos neopentecostales, HS), otro es un líder local, y otros seis, nacionales, que no los conocí; había también dos hombres bien altos y rubios (...). Cuando se dieron cuenta que yo no era la persona a quien buscaban, me pidieron disculpas, diciéndome: ‘Hermano, nosotros también somos cristianos, le pedimos disculpas por el trato que le dimos. Hacemos esto por órdenes de nuestros superiores (...) y, como usted sabe, estamos luchando contra el comunismo, que es el mismo diablo’<sup>362</sup>.

Este testimonio muestra el anticomunismo y la necropolítica del gobierno del general Ríos Montt. La necropolítica radica en gobiernos que consideran que tienen el derecho y poder soberano para administrar la muerte de sus habitantes apelando constantemente a la

---

<sup>361</sup> *Ibidem*, 192.

<sup>362</sup> Mario Carrillo Ortiz, «La iglesia evangélica en Guatemala. Testimonio del Rev. Mario Carrillo Ortiz, pastor evangélico de Guatemala». *Polémica* n.º 9 (1983), 84, citado por Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social*, 205.



excepción y a una idea ficticia del enemigo, lo que implica que se emplee alguna clasificación de las distintas formas de violencia y asesinato, como la desaparición forzada, genocidio, masacre, ejecución, feminicidio, esclavitud, entre otras<sup>363</sup>. En este caso, como deja ver lo relatado por este pastor, los principales enemigos eran revolucionarios de izquierda y se representaba al comunismo como una amenaza diabólica, es decir, además de la carga política y económica se agrega una dimensión religiosa, no de manera simplemente simbólica sino como si literalmente se encontrasen poseídos o como una forma demoniaca terrenal, por lo que se deshumaniza a los enemigos.

Los torturadores se interesaron en conocer si el pastor Carrillo estaba familiarizado con la Teología de la Liberación, cuya aprensión indica una evidencia más de que existían pastores e iglesias a fines a esta teología y que posiblemente secuestraron a otros para obtener información y si se encontraba filiación los desaparecían, acabando en cárcel o muerte. La relación de religión y política durante el mandato de Ríos Montt no implicaba solo a este dictador sino que colaboraron miembros de iglesias afines, así como la presencia de posibles soldados estadounidenses debido al apoyo que daban los norteamericanos a los regímenes autoritarios centroamericanos.

Hubo más reportes de desapariciones y torturas a pastores de diversas iglesias, que incluía a los presbiterianos, pertenecientes a la etnia maya kekchí, grupo contra el que Ríos Montt perpetró un genocidio. Como encuentra Stoll, inclusive entre los secuestrados se reportó a un misionero estadounidense de la Iglesia Presbiteriana que fue liberado rápidamente por la influencia de la embajada de su país, mientras que otros obreros indígenas presbiterianos, como Ricardo Pop y Alfonso Macz, desaparecieron. No obstante, las iglesias protestantes no se pudieron pronunciar al respecto por temor de ser asesinados, así como tampoco hubo declaraciones de la conservadora AEG. Después de que el ejército depuso a Ríos Montt del poder, la situación se mantuvo similar para los protestantes y la población civil guatemalteca en general, y fue hasta 1986 cuando, en la AEG, se eligió una junta administrativa un poco más progresista, que denunciaron por primera vez el asesinato continuo de líderes

---

<sup>363</sup> Ariadna Estévez, «Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?». *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* 25, n.º 73 (2018), 10-20.

protestantes por supuestos vínculos con la guerrilla y la Teología de la Liberación<sup>364</sup>. Por lo tanto, en el campo protestante guatemalteco los que se beneficiaron del ascenso de Ríos Montt fueron miembros de iglesias neopentecostales conservadoras afines a él, como El Verbo o Elim, no así para el resto, a las cuales se les perseguía por aparentes vínculos con la izquierda y terminaron siendo víctimas de la necropolítica de Montt.

Siguiendo con el anticomunismo que manifestaban algunos agentes religiosos neopentecostales en América Latina, Dione y Da Silva encontraron que, entre 1980 a 1990, en la revista de escuela dominical Lições Bíblicas de las Asambleas de Dios en Brasil, se les enseñaba a los niños “la condenación bíblica a las doctrinas comunistas“. Se realizaba una constante demonización del marxismo y la Teología de la Liberación, así como oraban por los cristianos que vivían en los países con este modelo político económico<sup>365</sup>.

El anticomunismo desarrollado por estas iglesias se puede ver incluso en el programa estadounidense Club 700, difundido en alrededor de 22 países y que en Costa Rica se transmitía por los canales 4 y 9. Craig describe que este programa religioso estaba cargado con un mensaje político derechista y conservador. Su anfitrión, el telepredicador Pat Robertson, era reconocido por abogar para que Estados Unidos aumentara la venta de armas a Guatemala, Chile y Argentina para evitar un gobierno comunista, se oponía a todos los programas de bienestar social y a los derechos de las mujeres. Él afirmaba tener base bíblica para estas posturas y que Estados Unidos era “el país elegido por Dios para guiar y salvar al mundo”<sup>366</sup>.

En resumen, se puede apreciar que en la región latinoamericana, los agentes protestantes, incluidos los pentecostales, se han inclinado hacia diferentes posiciones del espectro político: desde la Teología de la Liberación y como combatientes en grupos revolucionarios en contra

---

<sup>364</sup> David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*, 249-258.

<sup>365</sup> André Dione Fonseca y Diogo da Silva Roiz, «Religión e imperialismo: representaciones del marxismo en la revista Lições Bíblicas de la Iglesia Asamblea de Dios de Brasil (1980-1990)». *Territórios e Fronteiras 1*, n.º 1 (2008), 56-63.

<sup>366</sup> Roberto Craig, «El papel del protestantismo», en por José Míguez Bonino (ed.), *Protestantismo y liberalismo en América Latina*. (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1985), 77-78.

de los gobiernos autoritarios y de los intereses del gobierno de los Estados Unidos, hasta intentar evitar el involucramiento político y la paz o, inclusive, promulgando el anticomunismo; mientras que los grupos neopentecostales son los que más han apoyado explícitamente a la derecha política.

#### ***4.1.3. El Campo Protestante en Costa Rica: Entre la Teología de la Liberación y el Conservadurismo Político Neopentecostal***

En el caso específico de Costa Rica, también había influencia de la Teología de la Liberación. Un ejemplo de ello es el propio DEI, que aún en la actualidad sigue siendo un centro de producción teológica al respecto, agrupando tanto a teólogos católicos como protestantes de manera ecuménica. Cabe resaltar algunos grupos de fieles católicos de composición obrera, encontrados por Chaves en su estudio de las juventudes católicas en Costa Rica afines a esta teología, como la Juventud Obrero-Católica y la formación de grupos similares a las Comunidades Eclesiales de base en La Aurora de Heredia y Paso Ancho de San José<sup>367</sup>.

En el campo protestante se evidencia la existencia de congregaciones e instituciones a las cuales se les consideró que propugnaban la Teología de la Liberación. Esto se remonta a la década de 1970 cuando, según otros agentes protestantes, ésta se difundió entre el personal docente del Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), quienes a su vez eran pastores de iglesias que formaban parte de la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses (AIBC)<sup>368</sup>. El Seminario Gordon-Conwell, institución estadounidense con la cual el Seminario Bíblico Latinoamericano mantenía una relación fraternal, decidió investigar al seminario debido a los rumores al respecto. Se le solicitó al teólogo estadounidense Carl Henry, que ya tenía programado viajar a San José para visitar al seminario por seis semanas de forma colaborativa, que les reportara sobre la presencia o no de esta teología. Ante ello, en su reporte final, escribió:

*Some professors at the Latin American Biblical Seminary in Costa Rica, one of the oldest evangelical seminaries whose leadership has in recent years been turned over to Latin Americans, espouse a compromise form of liberation theology, take a hard*

---

<sup>367</sup> Randall Chaves Zamora, «Divina juventud: La Iglesia Católica y las juventudes en América Latina y Costa Rica durante la Guerra Fría (1965-1989)». *Revista de Historia*, n.º 82 (2020).

<sup>368</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 252.

*line critical of North American mission board influence and support socialism as a preferred economic option and violence as a Christian possibility for social change*<sup>369</sup>.

Este reporte, que se suponía era privado, fue citado y difundido en un artículo del *Religious News Service* de manera alarmista. El Seminario Bíblico Latinoamericano respondió mediante una carta, que fue publicada en este mismo periódico el 2 de octubre de 1973, indicando que publicaron una referencia distorsionada de la realidad de la institución, que si había presencia de Teología de la Liberación era en una minoría de profesores, que lo citado refería a un gran rango de ideas y que casi todos los cristianos apoyan alguna forma de violencia en circunstancias determinadas. El seminario también respondió que el malentendido se daba porque los cristianos norteamericanos no lograban entender la situación política que enfrentaba el resto del continente, también indicaron que no podían comprender por qué las iglesias estadounidenses seguían creyendo en el capitalismo y apoyando a Nixon después del Escándalo de Watergate<sup>370</sup>.

Tanto lo observado por Henry como la respuesta del seminario reflejan cierta concordancia con la Teología de la Liberación y el anticapitalismo en esta institución, pues aunque no estaban de acuerdo con la publicación del reporte de Henry, nunca descartaron las acusaciones. Además, se refleja que eran ideas que los agentes protestantes estadounidenses consideraban negativas y censurables. A estos les preocupaba debido a la influencia del Seminario Bíblico Latinoamericano, una institución creada por la Misión Latinoamericana con conexiones importantes con iglesias e instituciones de Estados Unidos, y uno de los principales centros teológicos de América Latina.

El reporte de Henry y las acusaciones de apoyar el socialismo se difundieron entre las iglesias protestantes latinoamericanas e, incluso, se le sumaron las que posteriormente realizó Reinaldo Murazzi en 1974. Las acusaciones hicieron que en la década de 1970, el Seminario Bíblico Latinoamericano afrontara hostilidades, divisiones internas, pérdida de profesores

---

<sup>369</sup> Carl Henry, *Religious News Service*, 21 de agosto 1973, citado por Bruce Warren Robbins, «Contextualization in Costa Rican theological education today: A history of the Seminario Biblico Latinoamericano, San Jose, Costa Rica, 1922-1990». (disertación para obtener el grado de Ph. D. en Historia de la Iglesia, Southern Methodist University, 1991), 147 - 150.

<sup>370</sup> Bruce Warren Robbins, «Contextualization in Costa Rican theological education today: A history of the Seminario Biblico Latinoamericano, San Jose, Costa Rica, 1922-1990», 149.

más conservadores, tanto por renunciaciones como por despidos, y que varias iglesias nacionales y extranjeras dejaran de enviar a sus miembros para que estudiaran en el seminario<sup>371</sup>.

Para la década de 1980, las tensiones en torno a las presuntas opiniones políticas del Seminario Bíblico Latinoamericano se agudizaron, lo que llevó a que estuviesen en el foco de atención de la Agencia de Seguridad Nacional (ASN). Esta agencia fue creada en 1963 con el propósito de investigar grupos radicales potencialmente peligrosos, tanto de izquierda como de derecha; no obstante, como explica Fernández, en la práctica se trataba normalmente de buscar enemigos de izquierda, acorde con posición la anticomunista del Estado costarricense, alineada con el bloque estadounidense capitalista durante el conflicto bipolar de la Guerra Fría<sup>372</sup>. Parte del personal del semanario le afirmó en entrevistas a Robbins, que se dieron cuenta de que llegaron a ser vigilados y grabados constantemente por la Agencia de Seguridad Nacional, por considerar que tenían vínculos con políticos de izquierda y que eran un lugar de reunión para estos partidos<sup>373</sup>. Empeorando la situación política del Seminario, Germán Pinzón Sora - el principal responsable de un ataque terrorista llevado a cabo en San José el 3 de julio de 1982 al edificio de la sede de la Compañía de Servicios Aéreos de Honduras - declaró a la Agencia de Seguridad Nacional que en el Seminario Bíblico Latinoamericano estudiaban guerrilleros internacionalistas<sup>374</sup>.

Hay que considerar que esto se daba en un periodo que Barrientos califica como de “anticomunismo pos sandinismo (1979 - 1991)” en Costa Rica, en el cual, ante el desarrollo de grupos de izquierda radicalizados, la opinión pública expresaba un rechazo mayor hacia las ideas socialistas por el temor que generó el accionar violento de algunas de estas organizaciones y por la posibilidad de que se reprodujera en el país un escenario similar a la

---

<sup>371</sup> Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, 252.

<sup>372</sup> Esteban Fernández Morera, «Imaginando amigos y enemigos: La “Guerra Fría Cultural” en Costa Rica, 1953-1973», 399.

<sup>373</sup> Bruce Warren Robbins, «Contextualization in Costa Rican theological education today: A history of the Seminario Bíblico Latinoamericano, San Jose, Costa Rica, 1922-1990», 205-206

<sup>374</sup> N/A, «Explosión terrorista dañó 24 edificios». *La República*, 4 de julio de 1982. [https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_4%20jul%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_4%20jul%201982.pdf); N/A, «Pinzón revela espionaje nicaragüense aquí». *La República*, 13 de agosto de 1982. [https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_13%20ago%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_13%20ago%201982.pdf)

violencia política que atravesaba el resto de Centroamérica. De parte del Ministerio de Seguridad y la Agencia de Seguridad Nacional, implicó un aumento de las investigaciones hacia posibles organizaciones de este tipo<sup>375</sup>. Dentro de estos grupos radicalizados se encuentra “La Familia”, que en 1981 había realizado detonaciones con bombas en la capital. Incluso después del atentado de Pinzón, solamente entre finales de julio y principios de agosto de 1982, se anunciaron en los periódicos varios reportes de atentados, ataques y hasta desapariciones de ciudadanos nicaragüenses en las provincias de San José (que incluye detonaciones a la Embajada de Nicaragua), Guanacaste y Limón, este último específicamente contra un ciudadano cubano<sup>376</sup>. Estos ataques mencionados, a pesar de realizarse por razones políticas, tanto por radicales de derecha como de izquierda, la opinión pública se concentraba en el anticomunismo.

El Seminario Bíblico Latinoamericano respondió públicamente en los periódicos nacionales del 18 y 19 de agosto de 1982, que Pinzón jamás ha sido estudiante de la institución y que nunca han tenido relación con él<sup>377</sup>. A pesar de la respuesta del seminario, se dañó su reputación y empeoró su relación con las demás iglesias y organizaciones protestantes. En 1985, según el pastor Plutarco Bonilla, la Federación Alianza Evangélica Costarricense

---

<sup>375</sup> Jorge Barrientos, «El anticomunismo electoral en Costa Rica durante la Guerra Fría 1948 - 1990». *Revista Estudios*, n.º 30 (2015): 1-46.

<sup>376</sup> N/A, «Cinco heridos en atentado terrorista». *La República*, 5 de agosto de 1982. [https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_5%20ago%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_5%20ago%201982.pdf); N/A, «Desapareció nica en Costa Rica». *La República*, 11 de agosto de 1982. [https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_11%20ago%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_11%20ago%201982.pdf).

<sup>377</sup> Seminario Bíblico Latinoamericano (CAMPO PAGADO), «A las Iglesias Evangélicas de Costa Rica». *La Nación*, 18 de agosto de 1982. <https://news.google.com/newspapers?nid=BZGggy0hN9sC&dat=19820818&printsec=frontpage&hl=en>; Seminario Bíblico Latinoamericano (CAMPO PAGADO), «A las Iglesias Evangélicas de Costa Rica». *La República*, 19 de agosto de 1982. [https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_19%20ago%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_19%20ago%201982.pdf)

(FAEC) presentó un informe en el que se acusaba al semanario de promulgar la Teología de la Liberación y expulsaron a la institución de esta federación<sup>378</sup>.

Estas situaciones no impidieron que en 1988, el Seminario Bíblico Latinoamericano participara en el encuentro ecuménico de cristianismo liberacionista “Mauricio López”, organizado por el CLAI, junto con otras organizaciones costarricenses, como el ya comentado DEI, el Movimiento Juvenil Kairós (católico de la renovación carismática), la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), el Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP), Centro Ecuménico de Formación Pastoral y Acción Social (CEFPAS) y la Asociación *Alfalit ou Alfalit* Internacional<sup>379</sup>.

A partir de la década de 1970 se presentaron conflictos a lo interno de algunas iglesias protestantes. Tal es el caso de la Misión Centroamericana, donde se reportó presencia de la Teología de la Liberación en varias de sus congregaciones generando controversia, como lo afirmó su misionero James Paul en 1977, siendo este uno de los factores que contribuyó en sus divisiones y pérdida de miembros, junto con la influencia del pentecostalismo:

...la Asociación ha estado afectada por unas doctrinas extrañas, por formas nacionales e internacionales de ecumenismo, por el movimiento de lenguas, por la Teología de Liberación y por los procesos normales de cambio dentro de la sociedad costarricense. Una postura defensiva tiende a apagar el gozo, la libertad y la extensión agresiva del trabajo<sup>380</sup>.

En la AIBC, donde estaban asociados pastores que también eran profesores del Seminario Bíblico Latinoamericano, se generaron discusiones en torno a la Teología de la Liberación que desembocaron en divisiones internas. Según el misionero Dennis Smith, habían sido expulsados alrededor de 25 pastores y con ellos siete congregaciones de las 100 que tenía en

---

<sup>378</sup> Plutarco Bonilla, «Crisis del Protestantismo Costarricense actual». *Revista Pastoralia* 9, n.º 18 (1987), 6 – 11.

<sup>379</sup> Alejandro Paredes, «El Consejo Latinoamericano de Iglesias y el encuentro ecuménico latinoamericano de “Mauricio López” (1988)», 160.

<sup>380</sup> N/A, *Boletín CAM*, noviembre-diciembre 1977, p. 11, citado por Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte I*, 53.

ese momento la AIBC<sup>381</sup>. Entre estos se encontraron cinco pastores que dejaron la asociación en 1985 para fundar la Fraternidad de Iglesias Evangélicas Costarricenses, actualmente Iglesia Evangélica Presbiteriana Costarricense (IEPC), que se afilió al CLAI. Inclusive, esta nueva asociación fue demandada legalmente por la AIBC, por la propiedad de los templos que se separaron<sup>382</sup>. Según Holland, en su misión establecen que son:

...una comunidad de Dios que vive y proclama la fe cristiana y la transformación holística de la sociedad para que todos puedan tener una vida de paz y plenitud. Tienen veinticuatro comunidades de adoración en todo Costa Rica. La mayoría se encuentra en comunidades modestas donde ministran a la mente, el cuerpo y el espíritu. Las iglesias del IEPC ministran en sus comunidades en una variedad de formas, que incluyen ofrecer programas de alimentación para niños, capacitación laboral para jóvenes y mujeres e instrucción musical. Además de invitar a las personas a conocer a Cristo y formar parte de la comunidad de adoración, estos ministerios y otros comparten la plenitud de las buenas nuevas de Jesucristo<sup>383</sup>.

Su misión, además del evangelismo característico, ilustra la importancia a las obras de ayuda social como un eje importante de su doctrina que los lleva a ejecutar diversos programas sociales comunitarios. La preocupación por el bienestar terrenal de sus fieles, la transformación social y no solo de su oferta de bienes de salvación, demuestra esta influencia del cristianismo liberacionista, así como su afiliación al CLAI.

En la AIBC, por tanto, se generó una completa división interna que posiblemente afectó negativamente su evangelismo y crecimiento durante la década de 1980, al generarse un desgaste por efectuar juicios constantes y expulsiones de sus pastores y misioneros. Stoll, describe la situación de la siguiente manera: “Mientras que un miembro apoyaba la expulsión

---

<sup>381</sup> Dennis A. Smith, «For Evangelicals in Central America, Religion is as Polarized as Politics,» *Religious News Service*, 16 de enero de 1985, 10-12, citado por David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*.

<sup>382</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 94-95; Plutarco Bonilla, «Crisis del Protestantismo Costarricense actual», 18.

<sup>383</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*, 255.



de dos de sus colegas de la iglesia AIBC, otros eran sometidos a un «juicio de herejía» en la misma misión, en el cual, sin embargo, se les declaró inocentes”<sup>384</sup>. Entre éstos estuvo el misionero, pastor de la AIBC y profesor del SBL, John (conocido como Juan) Stam de origen estadounidense, a quien dos veces se le investigó; primero por ser un colaborador sandinista durante el derrocamiento del gobierno de los Somoza y, la segunda vez, por criticar a Ronald Reagan en una carta a un periódico; costándole su expulsión<sup>385</sup>.

En la Iglesia Evangélica Metodista también se dio influencia de la Teología de la Liberación en sus pastores, lo cual es bastante compatible con las ideas de ayuda social que los metodistas han aplicado en el país desde sus orígenes; no obstante, los miembros más conservadores consideraban que ésta quitaba el enfoque evangélico de su iglesia. En la década de 1980 se presentaron conflictos entre ambas posturas, lo que llevó al abandono de los pastores que propugnaban esta teología. De una de estas divisiones surgió, en 1991, la Iglesia Metodista Libre de Costa Rica, afiliada a la Iglesia Metodista Libre de América del Norte<sup>386</sup>.

De esta manera, las asociaciones de iglesias protestantes actuaron de manera similar a la Iglesia Católica, al expulsar pastores por sospechas de ser teólogos de la liberación o tuvieran simpatía con la izquierda; tal como se hizo con la suspensión *a divinis* que se le aplicó a sacerdotes católicos por estas mismas posturas políticas y teológicas, como fue el caso de Ernesto Cardenal en Nicaragua. Por lo tanto, la Teología de la Liberación fue abordada como si se tratase de una herejía, en donde se dieron juicios internos, expulsiones, enfrentamientos verbales y calumnias contra individuos de diversas iglesias e instituciones, llegando inclusive a la censura. El pastor Plutarco Bonilla afirmó que una vez durante este periodo, lo habían invitado a un programa radial pero le solicitaron que enviara su sermón con antelación por escrito debido a que la radioemisora Faro del Caribe (TIFC), originada de la antigua Misión Latinoamericana, advirtió que no iban a permitir que difundieran ideas de la Teología de la

---

<sup>384</sup> David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*.

<sup>385</sup> *Ibidem*.

<sup>386</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*, 63.

liberación<sup>387</sup>; además, menciona casos similares que presencié durante la década de 1980 como:

...ataque contra el pastor Álvaro Vega, de la Iglesia Bíblica de Fátima; ataque contra los Dres. Ricardo e Irene de Foulkes, a quienes se les expulsó de hecho de la Iglesia Bíblica Nazaret; marginación total del Dr. Jacinto Ordóñez por parte de las autoridades de la Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica; intento de censura, por un empleado de la radioemisora TIFC, de una mesa redonda sobre la Reforma del siglo XVI (fundamentado ese intento en supuestos aspectos ideológicos y políticos)<sup>388</sup>.

Los casos comentados por Bonilla se dieron en iglesias e instituciones relacionadas con la Misión Latinoamericana y se encontraron conflictos similares en la Iglesia Metodista; no se encontró ningún caso similar en las iglesias pentecostales que se encontraban en auge. La situación presentada es una de las razones por las cuales ese pastor consideró que en la década de 1980, el protestantismo atravesó una crisis interna. Esta situación, aunada a la deserción que describió el pastor Arturo Gómez, pudo contribuir con la ralentización general del crecimiento protestante entre las décadas de 1980 y 1990 en Costa Rica, así como en la disminución de realización de campañas evangelistas, esto último ocasionado por la división entre iglesias y pastores, y al alejamiento con el Seminario Bíblico Latinoamericano, pues este seminario era el principal precursor y difusor del Evangelismo a Fondo y sus campañas.

Por su parte, la derecha cristiana en Costa Rica ha tenido un mayor éxito y apoyo, han creado varios partidos evangélicos que esencialmente se componen de agentes religiosos neopentecostales que promulgan un conservadurismo político basado en sus creencias religiosas. El primero fue Alianza Nacional Cristiana, en 1982, que nunca alcanzó diputaciones en las cinco elecciones que participó entre 1986 y 2002, hasta que se disolvió para adicionarse al Movimiento Libertario en 2002. Sin embargo, los otros tres partidos siguientes que se crearon hasta 2018 sí han obtenido diputaciones y un éxito considerable.

En 1998, el Partido Renovación Costarricense (PRC) obtuvo al primer diputado cristiano y siguió obteniendo curules hasta 2018. La siguiente agrupación en alcanzarlo fue el Partido

---

<sup>387</sup> Plutarco Bonilla, «Crisis del Protestantismo Costarricense actual», 11.

<sup>388</sup> *Ibidem*, 29.

Restauración Nacional (PRN) a partir de 2006, que además, en 2018, alcanzó 14 curules y fue la primera vez que un partido evangélico tuvo la oportunidad real de llegar a alcanzar la Presidencia de la República, pues ganó la primera ronda con 24,91% de votos pero perdió la segunda electoral contra Carlos Alvarado del Partido Acción Ciudadana<sup>389</sup>. Su candidato presidencial, Fabricio Alvarado, se separó del PRN y fundó ese mismo año el Partido Nueva República (PNR), esto provocó que la mitad de la bancada del PRN en el congreso se declarara independiente, identificándose como parte de este nuevo partido. En 2022, el PNR logró siete escaños en la Asamblea Legislativa<sup>390</sup>.

Fuentes explica que estos partidos políticos se basan en un modelo corporativista en el que estimulan que los demás agentes religiosos y fieles de las iglesias con las que están relacionados, voten por ellos. Asimismo, se vinculan con los medios de comunicación masiva, se proyectan con rectitud moral y apego bíblico para movilizar las masas, abogan por valores cristianos en la política y leyes que involucran la restricción de derechos reproductivos, en la promoción de la idea de la familia heteronormada<sup>391</sup>. Estos valores son compatibles con las opiniones de la mayor parte del caudal de los fieles protestantes latinoamericanos en general, puesto que según el *Pew Research Center*, estos se oponen en mayor medida a los métodos anticonceptivos artificiales, al aborto, al sexo fuera del matrimonio, al divorcio y a beber alcohol; con respecto a los católicos<sup>392</sup>. No obstante, también han obtenido el apoyo de católicos conservadores y han establecido alianzas con la Iglesia Católica.

Los fieles e iglesias protestantes expresan diferentes posturas políticas y opiniones a lo largo del tiempo, según la tradición religiosa, por lo que nunca han sido comunidades homogéneas.

---

<sup>389</sup> N/A, «Voto 2018». La Nación. Consultado el 30 de octubre del 2018 en <https://www.nacion.com/gnfactory/especiales/2018/elecciones/elecciones.html>

<sup>390</sup> Aarón Sequeira, «Disidentes de PRN se identifican como Nueva República y designan a Jonathan Prendas como vocero». La Nación, 30 de octubre del 2018. Consultado el 30 de octubre del 2018 en <https://www.nacion.com/el-pais/politica/disidentes-de-prn-se-identifican-como-nueva/AANE2EDFIVEFVHMOU7R3F7OKBE/story/>

<sup>391</sup> Laura Fuentes, «Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?», 89.

<sup>392</sup> Pew Research Center, «Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica», 2014.

En el panorama político actual, es muy probable que los candidatos políticos pentecostales y neopentecostales sigan aliándose más con partidos de derecha, pues como explican Mansilla y Mosqueira, en América Latina son estos partidos los que están más dispuestos a negociar y apoyarlos, sin necesariamente concordar con estos. Mientras que los partidos políticos de izquierda actuales están influidos por procesos de secularización y estimulación del laicismo, no en la Teología de la Liberación como fue en su momento; por lo que tienden a considerar a los evangélicos como fundamentalistas y políticamente incorrectos, sin posibilidad alguna a llegar a acuerdos con ellos<sup>393</sup>.

#### **4.2. La Influencia de Factores Sociales, Culturales y Económicos en el Crecimiento del Protestantismo en Costa Rica y su Influencia en su Distribución Geográfica**

En Costa Rica se pueden identificar alrededor de cinco fases de crecimiento protestante, según los datos cuantitativos disponibles, como las estimaciones de PROLADES e IMDELA y algunas encuestas más recientes, como se desarrolló en el capítulo II.

- La primera fase se dio entre 1890 a 1929, que corresponde a un periodo formativo cuando se establecieron las primeras misiones de fe con intenciones de convertir a la población, esto fue posible debido a que coincidió con el periodo de Estado Liberal en el cual se dieron una serie de cambios constitucionales que permitieron la libertad de culto.
- La segunda fase de 1930 a 1964, cuando la población protestante aumentó de 0,6% a 1,5%, por cual se comenzó a ver los resultados del trabajo de los misioneros, obteniendo así sus primeros seguidores y formación más activa de congregaciones.
- La tercera fase de crecimiento, abordada en esta sección, es de 1965 a 1982, momento en el cual se produce el crecimiento protestante más vertiginoso en el país, al pasar de 2,6% a 7,3% de la población, según estimaciones de PROLADES (gráfico 2.1) o de 1,8% a 6,8% según IMDELA (gráfico 2.2). Esta fase se dio durante un contexto político y económico en el cual Costa Rica tenía un modelo de Estado benefactor, atravesaba un periodo de crecimiento económico acompañado de distribución de la

---

<sup>393</sup> Miguel Mansilla y Mariela Mosqueira, *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, 61.

riqueza y un proceso de expansión urbana. En Centroamérica se presentó el inicio de crisis política y armada, que se abordó en la primera sección de este capítulo.

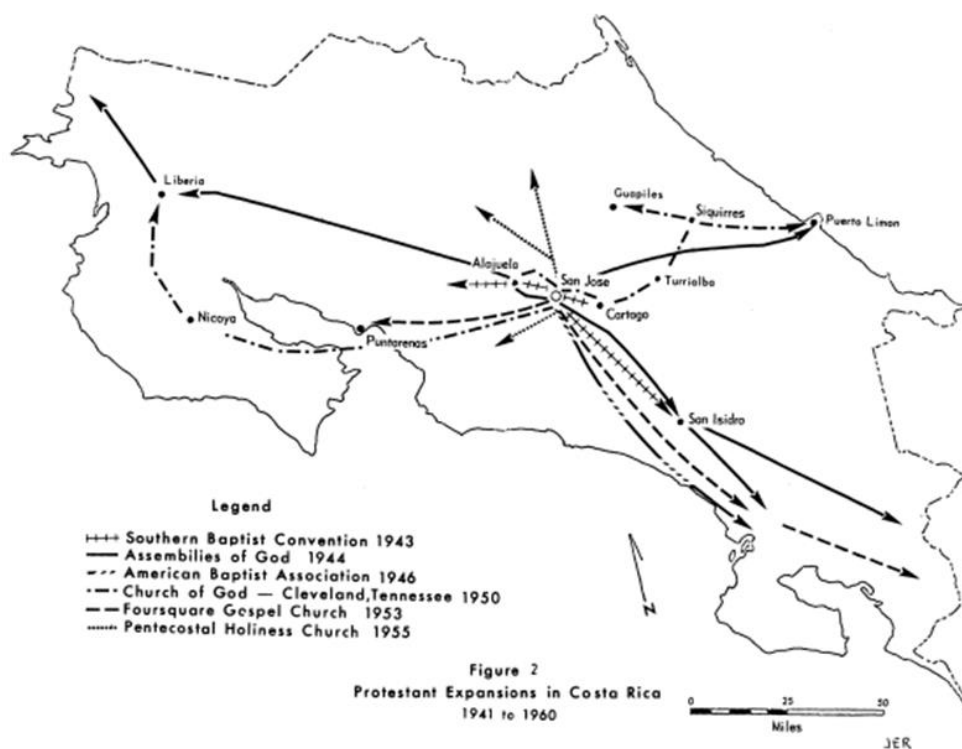
- La cuarta fase cubre el periodo 1983 hasta 1998 aproximadamente, en la que produjo una ralentización del crecimiento anual del protestantismo, dentro de un nuevo marco económico y político, a raíz de la crisis económica y proyectos de reformas neoliberales, como los programas de ajuste estructural.

A partir de 1999, el crecimiento protestante se aceleró nuevamente, como se presentó en el gráfico 2.3, pero debido a la falta de encuestas continuas y comparables entre sí (debido a diferencias en la muestra, márgenes de error y resultados) resulta más difícil estimar hasta cuándo abarca esta fase. Las encuestas del LAPOP y la Escuela de Matemática de la UCR arrojan resultados diferentes sobre el crecimiento protestante cada año durante la década del 2000, pero parecen indicar un periodo de alto crecimiento anual hasta el 2010. Mientras que encuestas más recientes con diferentes metodologías, como la del 2013 realizada por Laura Fuentes, la del *Pew Research Center* en 2014 y la primera encuesta de “Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas” de 2018, parecen mostrar que el crecimiento durante la década de 2010 ha sido más lento con respecto a fases anteriores.

#### ***4.2.1 El Protestantismo Como Fenómeno Predominantemente Urbano en Costa Rica a Partir de 1965***

El fenómeno protestante en Costa Rica, tanto en congregaciones como en instituciones, ha sido desde sus orígenes predominantemente urbano. Inicialmente, la provincia de Limón recibió las primeras iglesias y misiones extranjeras que se enfocaban en los migrantes caribeños. No obstante, desde finales del siglo XIX comenzaron a instalarse misiones de fe en San José y el Valle Central, donde fundaron sus primeras iglesias e instituciones que organizaban misiones al resto del país. Por lo tanto, la estructura organizacional y operación central que establecieron estas misiones de fe durante la primera mitad de siglo XX, comentada en el capítulo II, se ubica en el centro del país, agrupando instituciones como universidades y seminarios de preparación teológica, radios, televisoras, clínicas, escuelas y colegios, entre otras.

**Gráfico 4.1. Expansión protestante de 1941 a 1960 de cinco grandes asociaciones de iglesias pentecostales y bautistas\***



Fuente: Jane E. Ratcliffe, Distribution of protestant denominations in Costa Rica. *Conference of Latin Americanist Geographers 6*, International aspects of development in Latin America: Geographic aspects (1977). \* Las asociaciones de iglesias que contempla son la Convención Bautista del Sur, Asambleas de Dios, Asociación Bautista Americana, Iglesia de Dios – Cleveland, Iglesia del Evangelio Completo e Iglesia de Santidad Pentecostal.

Como se aprecia en la figura 4.1, las principales iglesias pentecostales y bautistas, durante la primera mitad del siglo XX, iniciaron su operación en el Valle Central (o Región Central, según la división por regiones socioeconómicas), desde donde guiaban su operación. En las regiones periféricas, el asentamiento también se produce en las ciudades principales con mayor población, como Liberia, Nicoya, Puntarenas, San Isidro del General y Puerto Limón. Esta figura ilustra que en Limón también se establecieron iglesias pentecostales de origen estadounidense que operaban desde San José y enviaban misioneros a la zona, como es el caso de las Asambleas de Dios. Este fenómeno explica lo evidenciado en el cuadro 2.5, donde se aprecia una disminución de 1978 a 2013 de iglesias históricas en Limón, mientras que

aumentó el pentecostalismo, que abarcó en 2013 el 73,3% de todas las iglesias protestantes de dicha provincia.

Ratcliffe explica que el asentamiento de iglesias en San José, durante mediados del siglo XX, se debe al proceso de crecimiento de la capital, migración campo ciudad y expansión urbana, por lo que San José se convirtió en una zona de especial interés para fundar iglesias. Las misiones estadounidenses tenían una política de ubicarse con un mínimo de cinco cuadras una congregación de la otra, para no competir directamente entre ellas y distribuirse en el espacio, así como tenían el interés de instalarse en barrios de clase media baja<sup>394</sup>.

La expansión urbana se dio durante un periodo de prosperidad económica enmarcada por la “Edad de Oro del Capitalismo” a nivel global<sup>395</sup> y el desarrollo del Estado de Bienestar en Costa Rica. A través de las políticas económicas y sociales se favoreció el aumento de la clase media, distribución de la riqueza y la capacidad de consumo de los habitantes. Estas políticas contribuyeron con la expansión del mercado interno mediante el modelo sustitución de importaciones, la redistribución del crédito a través de la banca pública y la disminución de producción agropecuaria en favor de la industria, el comercio, la banca y el sector público; generándose así una disminución de la población rural, agrícola y campesina que migró hacia las zonas urbanas del centro del país<sup>396</sup>.

Tal como lo explica Sojo, estas condiciones políticas y económicas derivaron que entre 1950 y 1980 se produjera un periodo en el que la sociedad costarricense presentó los niveles de pobreza y desigualdad más bajos registrados, en favor de un aumento de la clase media que representó gran parte de la pirámide social. Mientras que la década de 1950, la pobreza representaba más del 50% de la población, esta disminuyó en alrededor de un 20% entre 1960 y 1980<sup>397</sup>.

---

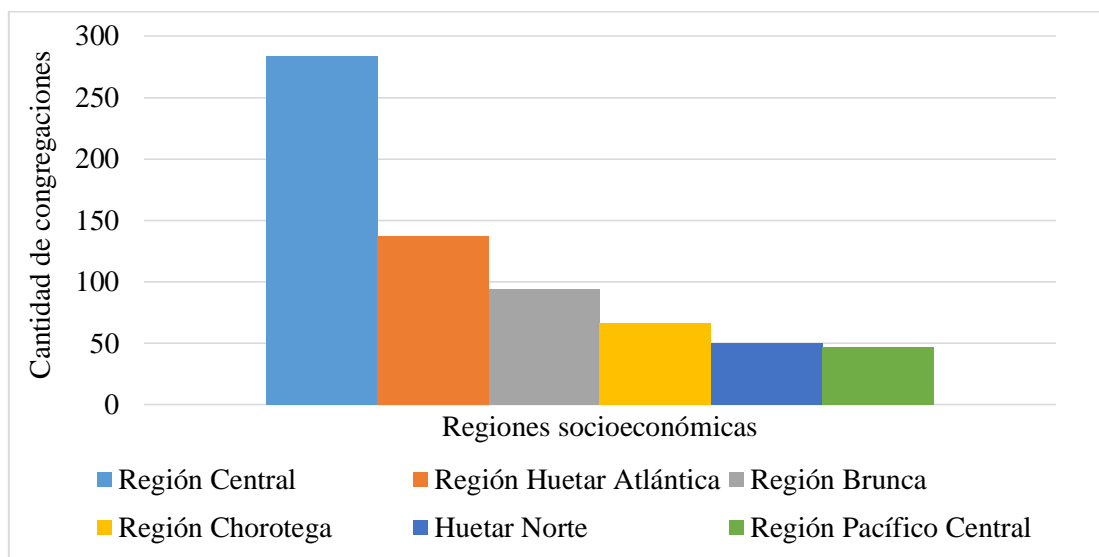
<sup>394</sup> Jane E. Ratcliffe, «Distribution of protestant denominations in Costa Rica». *Conference of Latin Americanist Geographers 6*, International aspects of development in Latin America: Geographic aspects (1977).

<sup>395</sup> Stephen A. Marglin, *Lessons of the Golden Age of Capitalism...*

<sup>396</sup> Héctor Pérez Brignoli y Yolanda Baires Martínez, «Crecimiento y crisis de las economías centroamericanas 1950-1980», 72.

<sup>397</sup> Carlos Sojo, *Igualitarios: La construcción Social de la desigualdad en Costa Rica*, 63.

**Gráfico 4.2. Distribución de iglesias protestantes por región socioeconómica en 1978 en Costa Rica**



Fuente: elaboración propia con base en PROLADES, «Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante en Costa Rica», 1978. Se establecieron los cantones por región según los parámetros establecidos por el MIDEPLÁN y el INEC.

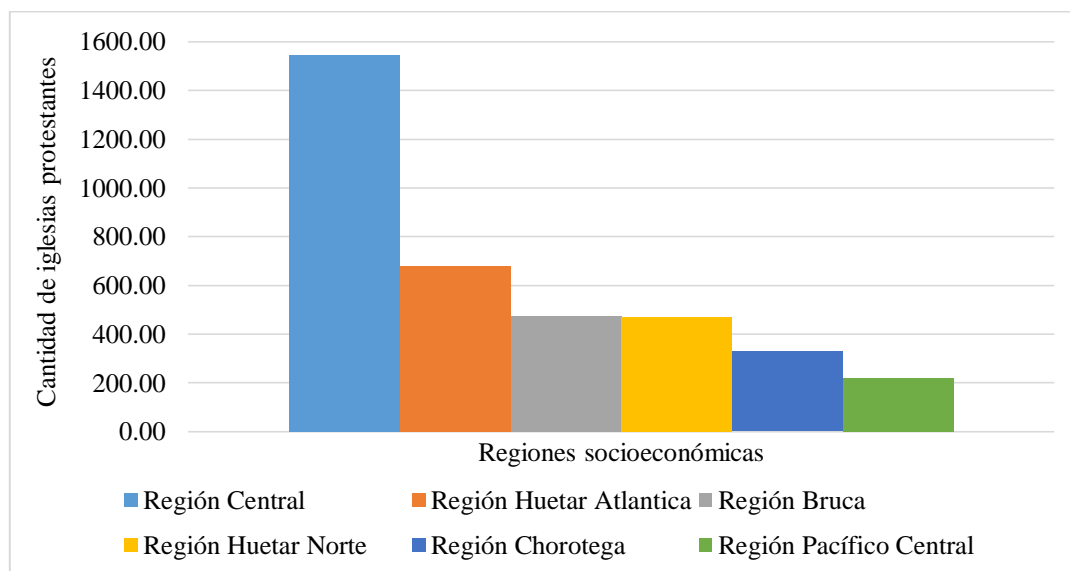
El gráfico 4.2 corrobora la preponderancia del asentamiento de iglesias para 1978 en el espacio más urbano del país, puesto que las iglesias protestantes se asentaron mayoritariamente en la Región Central, con 284 iglesias, un 41,9% del total. Le seguían la Región Huetar Atlántica, con 137, debido a razones históricas y culturales relacionadas con la migración antillana previamente explicada, y la Región Brunca, con 94 congregaciones. Esta última se puede deber a los esfuerzos misioneros de la Iglesia Metodista en la década de 1930, que se enfocó en los trabajadores y sus familias, de las nuevas plantaciones bananeras que estaba implementando la *United Fruit Company* en el Pacífico<sup>398</sup>. Esta iglesia se mantuvo en la Región Brunca y, eventualmente, en 1945 se estableció las Asambleas de Dios con facilidad debido a las labores realizadas previamente por la Iglesia Metodista<sup>399</sup>.

<sup>398</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*, 61-62.

<sup>399</sup> Clifton Holland y Dorothy Bullón (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*, 108.



**Gráfico 4.3. Distribución de iglesias protestantes por región socioeconómica en 2013 en Costa Rica**



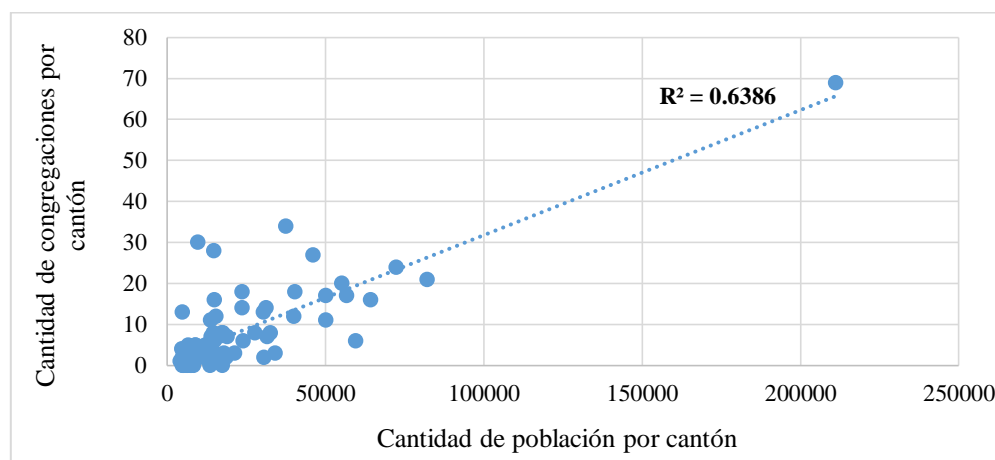
Fuente: elaboración propia para esta investigación con base en PROLADES, «Base de datos de iglesias evangélicas locales», 2013.

Más recientemente en 2013, como evidencia gráfico 4.2, se siguieron reproduciendo estos patrones de asentamiento de iglesias al concentrarse su mayoría en la Región Central, con 1.546 congregaciones, representando un 41,6% del total de iglesias protestantes del país, proporcionalmente casi igual a 1978. En segundo lugar se encuentra la Región Huetar Atlántica (18,3%), la Región Brunca (12,7%) y la Región Huetar Norte (12,6%). Esta última región ha crecido significativamente en porcentaje de iglesias con respecto a 1978, por lo que el interés de las iglesias en esta región se dio en un momento más reciente. Mientras que la Región Chorotega (8,8%) y el Pacífico Central (5,9%) siguieron presentando la menor cantidad de iglesias.

Las agencias misioneras extranjeras, al enfocarse más en sectores urbanos y de clase media, se beneficiaron de los fenómenos de crecimiento urbano y del incremento de la clase media. Es por esta razón que el protestantismo tuvo su fase de crecimiento más acelerado durante ese contexto económico y social. Es muy probable que las empresas religiosas se inclinaron por estas condiciones de población, al ser con las que más estaban familiarizadas a tratar y porque era más eficiente convertir fieles en ciudades, atrayendo una mayor cantidad de personas en un espacio geográfico menor. En estos espacios era más favorable la aplicación

de métodos de conversión, como las campañas evangelistas y otras actividades similares que, como se presentó en el capítulo III, se realizaban en las ciudades, especialmente en la capital.

**Gráfico 4.4. Cantidad de congregaciones en 1978 entre cantidad de población por cantón**



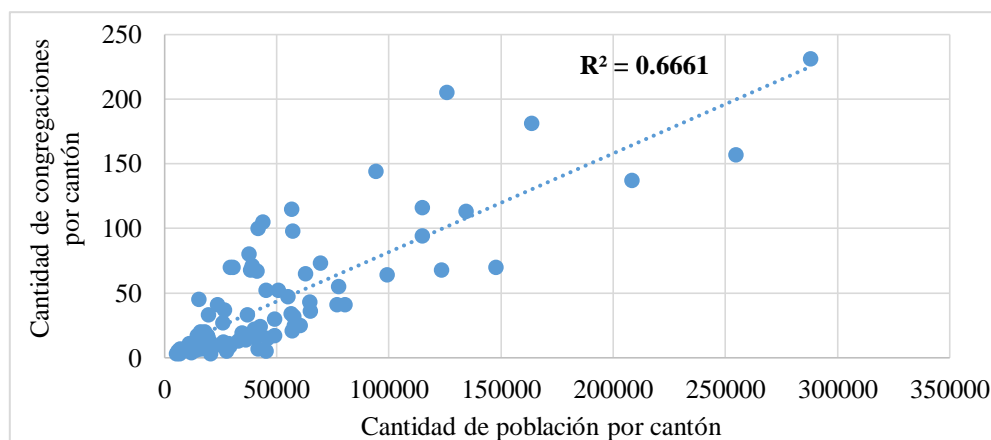
Fuente: elaboración propia para esta investigación con base en PROLADES, «Base de datos de iglesias evangélicas locales» (2013) e INEC, «Censo 2011». El dato de población se obtuvo del Anuario Estadístico de Costa Rica de 1970.

Comparando los datos de distribución de congregaciones en 1978 con la cantidad de población, se obtiene un coeficiente de correlación de Pearson ( $r$ ) de 0,7991, lo que significa que existe una correlación positiva significativa de entre ambas variables. Es decir, entre mayor cantidad de población, hay mayor cantidad de iglesias por cantón. Así como un coeficiente de determinación ( $R^2$ ) de 0,6386, lo que se interpreta como que la cantidad de población por cantón explica en un 63,86% el asentamiento de las iglesias.

Más recientemente, en 2013, esta correlación es aún más significativa, como se puede observar en el gráfico 4.5, puesto que se obtiene un coeficiente de correlación de Pearson ( $r$ ) de 0,8162 y un coeficiente de determinación ( $R^2$ ) de 0,6661, lo que se interpreta como que la cantidad de población por cantón explica en un 66,61% el asentamiento de las iglesias. Esto corrobora qué asentamiento se genera mayoritariamente, desde la década 1960, en las ciudades con mayor población en espacios urbanos, siendo el principal criterio que siguen las iglesias para fundar congregaciones, incluso en tiempos más recientes. Esto ocurre debido a que los agentes protestantes pretenden en convertir la mayor cantidad de población en el menor tiempo posible. Además, durante el periodo señalado, como ya se mencionó, Costa

Rica estaba pasando por un proceso de crecimiento de población y una migración campo-ciudad.

**Gráfico 4.5. Cantidad de iglesias 2013 entre cantidad de población por cantón según censo del INEC de 2011**



Fuente: elaboración propia para esta investigación con base en PROLADES, «Base de datos de iglesias evangélicas locales» (2013) e INEC, «Censo 2011».

A nivel provincial se reproduce este fenómeno, pues se encontraron correlaciones que indican que los cantones con más iglesias tienden a ser las cabeceras de provincia, que a su vez son los que albergan más población. A lo interno de algunas las provincias se encontraron correlaciones casi absolutas, como San José (0,99), Limón (0,98) y Guanacaste (0,96), y las correlaciones en el resto de provincias también fueron muy significativas: Alajuela (0,85), Cartago (0,81), Puntarenas (0,79) y Heredia (0,70). La provincia de Heredia es la que tiene la correlación más baja, aunque aún significativa, debido a que el cantón de Sarapiquí tiene muchas iglesias a pesar de tener poca población y ser predominantemente rural; por lo tanto, es uno de los casos donde se presenta una excepción. Si se excluyera este cantón, el coeficiente de correlación de la provincia de Heredia sería casi absoluto, con un  $r$  de 0,98.

Cabe recalcar que se realizaron otros cruces de variables con la cantidad de iglesias por cantón, en los cuales no se encontró correlación alguna, como por ejemplo, área ( $r = 0,09$ ), densidad de población ( $r = 0,16$ ), porcentaje de población nacida en el extranjero ( $r = 0,20$ ), porcentaje de población con 65 años o más ( $r = 0,23$ ) o variables socioeconómicas como índice de desarrollo social ( $r = 0,23$ ), índice de desarrollo humano ( $r = 0,27$ ), índice de pobreza humana ( $r = 0,15$ ). Por lo tanto, el hallazgo es relevante y demuestra que,

efectivamente, la principal razón del asentamiento de iglesias en 2013 fue el tamaño de la población de cada cantón en un 63,33%.

Los resultados concuerdan con investigaciones recientes de otros países de América Latina que han encontrado una relación del crecimiento protestante con la migración campo-ciudad, en las décadas de 1960 y 1970, en sectores populares urbanos de clase media y baja. En Perú, Sánchez encuentra que durante este periodo de crecimiento urbano, desorganización social y crisis políticas, se produjo un crecimiento pentecostal y de la Renovación Carismática Católica<sup>400</sup>. Beltrán considera que en Colombia, el pentecostalismo en específico, favoreció el proceso de adaptación urbana. En el proceso de migración de campo a ciudad, los campesinos se instalaron en barrios populares y experimentaron procesos de desarraigo, desempleo y pérdida de viejas redes de apoyo. Desarrollar un proceso de conversión y adherirse a una nueva comunidad religiosa pudo contribuir a crear nuevos lazos de solidaridad<sup>401</sup>.

La Iglesia Católica no tuvo la misma capacidad de crecimiento y adaptación para cubrir la demanda religiosa de la población que estaba aumentando. En 1979 existía un sacerdote por cada 8.000 católicos en lugares como San José, Tilarán y San Isidro de El General; mientras que cada congregación protestante tenía más de un pastor. La situación en algunas áreas rurales era más precaria, habiendo sacerdotes que atendían hasta 15 iglesias, quedándose atrás en comparación con la cantidad de agentes religiosos protestantes. Esto no es un fenómeno solamente costarricense, sino que en la III Conferencia General de Puebla realizada en 1979, el catolicismo reconoció que el “crecimiento demográfico ha desbordado las posibilidades actuales de la Iglesia para llevar a todos la Buena Nueva... Los vacíos han sido llenados por otros”<sup>402</sup>.

---

<sup>400</sup> José Sánchez Paredes, «Elementos para una sociología del pentecostalismo peruano», en Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira (dirs.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, 429.

<sup>401</sup> William Mauricio Beltrán, «Los estudios sociales del pentecostalismo en Colombia: estado de la investigación», en Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira (dirs.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, 339.

<sup>402</sup> Luis Orellana, «El movimiento pentecostal en Costa Rica 1930-1980», en Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira (dirs.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, 258.

Como explica Orellana, la preparación de un sacerdote católico exige, aún en la actualidad, entre ocho a diez años, siendo una formación intelectual basada en la conservación de disciplina y pureza doctrinal y no en la evangelización<sup>403</sup>; mientras que en las iglesias protestantes evangélicas y pentecostales, los pastores se forman más rápidamente a través de seminarios o de manera menos institucionalizada, como fieles que van acumulando mayor capital religioso y experiencia en predicación, permitiéndoles ascender hasta fundar sus propias iglesias, práctica mayormente estimulada por la conformación de células.

De esta manera, desde lo planteado por Bourdieu, la legitimidad de los sacerdotes católicos se encuentra más relacionada con la acumulación de capital cultural, es decir, de su acumulación de conocimientos y preparación teológica que le brindan una posición privilegiada. Mientras que la legitimidad de los pastores pentecostales y evangélicas proviene más de su acumulación de capital social, mediante sus conexiones sociales con otras iglesias e instituciones, así como el reconocimiento y confianza de su propia congregación; permitiéndoles así una mayor popularización y cercanía con los fieles.

He allí que existan las figuras de “cobertura espiritual”, en las que un pastor de una iglesia más grande reconoce y da apoyo a un pastor de una congregación más pequeña. Esto lo describió en una entrevista el pastor Misael Ureña, quien a pesar de tener muchísima experiencia durante su juventud como pastor laico en la Iglesia Metodista, le solicitó cobertura a Jorge Luis Soto de la megaiglesia Manantial de Vida (ver cuadro 2.8). Según el propio Ureña, quien al momento de la entrevista en 2010 tenía 86 años y 30 años dirigiendo una congregación pentecostal en Barreal de Heredia, conoció a Soto cuando era niño, pues él asistía con su familia a una de las congregaciones metodistas en Esparza donde Ureña fue pastor laico<sup>404</sup>. Por lo tanto, tiene mayor grado de reconocimiento en el campo protestante Soto que dirige una megaiglesia que cuenta con iglesias hijas en varios países y con más conexiones sociales, que un pastor como Ureña, a pesar de ser activo como pastor desde aproximadamente 1959, ser considerado un “pionero”, con más experiencia y posiblemente más conocimientos teológicos.

---

<sup>403</sup> *Ibidem*, 260.

<sup>404</sup> Periódico Maranata, «Semblanza de don Misael Ureña».

A pesar de los roces en la presa y reacciones violentas de algunos fieles contra los primeros misioneros protestantes, abordados en el capítulo III, fue hasta la década de 1970 que la Iglesia Católica comenzó a reaccionar con mayor preocupación ante el crecimiento protestante y tomó medidas directas para evitar la deserción. Organizó cursos bíblicos en las parroquias, cursos de preparación de laicos para impartir la catequesis y un mayor uso de medios de comunicación. También aceptó de manera oficial al Movimiento Carismático Católico, también llamados pentecostales católicos en sus inicios en la década de 1960, instaurados como Movimiento Arquidiocesano de Renovación Espiritual en 1975, evitando que se convirtiese en una organización paralela<sup>405</sup>.

A partir de la década de 1980, la Iglesia Católica realizó investigaciones sobre su deserción, entre ellas una investigación efectuada por la Federación Internacional de Universidades Católicas en 1993, que explicó su deserción debido a la poca adaptación de las estructuras eclesiales a los cambios sociales y culturales, al faltante de clero que no respondía ante el crecimiento poblacional y su bajo énfasis en la evangelización. Mientras que las nuevas ofertas religiosas podían representar para los fieles la inserción a la modernidad, una experiencia religiosa más profunda al fomentarse una moral más exigente y que las relaciones interpersonales entre fieles y agentes religiosos en estas otras ofertas eran más cercanas, lo cual podía contribuir a solucionar sus problemas personales. Por lo tanto, sugerían al clero católico fomentar la creación de pastorales urbanas y un mayor compromiso social para lograr relaciones comunitarias y profundizar en la evangelización. Aunque, por supuesto, los resultados de estas investigaciones católicas no necesariamente se traducían en la práctica<sup>406</sup>.

El catolicismo ha presentado estos problemas de conexión con los fieles y una baja cantidad de clero en proporción con la población del país, al ser una iglesia que había alcanzado el monopolio religioso y a pesar de la apertura del mercado religioso, aún poseía privilegios, por lo que no necesitaba un enfoque evangélico. Por estas razones, las medidas que tomaron

---

<sup>405</sup> Nikolaus Werz, «La reacción católica a la competencia religiosa de los pentecostalismos. El caso de Costa Rica». *Ibero-amerikanisches Archiv, Neue Folge* 25, n.º 1/2 (1999), 164.

<sup>406</sup> Nikolaus Werz, «La reacción católica a la competencia religiosa de los pentecostalismos. El caso de Costa Rica», 149 – 150.

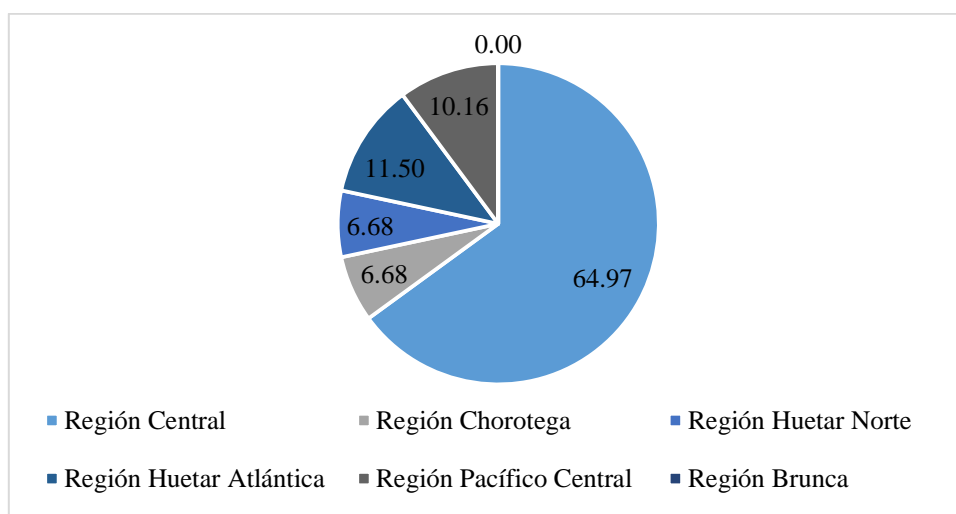
y la autocrítica fueron tardías cuando ya el protestantismo había crecido considerablemente en este periodo.

Es por esta concentración en la Región Central y en San José que en la década de 1980 se presentaron quejas constantes en estos espacios, por la apertura acelerada de iglesias y realización de campañas evangelistas en barrio urbanos, como se abordó en el capítulo III. Al ser una sociedad principalmente católica, a algunos sectores les costaba adaptarse a los cambios en el mercado religioso, generándose quejas sobre la falta de control administrativo y la contaminación sónica que a veces se producía cerca de sus casas de habitación e, inclusive, cierta discriminación religiosa.

La relación entre la población urbana y asentamiento en la Región Central con el protestantismo, puede explicarse desde los agentes religiosos como una estrategia puesta en práctica por las misiones protestantes para favorecerse de la expansión urbana, así como la incapacidad de la Iglesia Católica de crecer y atender la demanda religiosa. Por su parte, las personas migrantes del campo a la ciudad experimentaron un cambio en su marco mental que pudo favorecer su apertura y elección para convertirse al protestantismo, que favoreció su proceso de adaptación urbana.

Si se cotejan los datos con otras fuentes disponibles, como las encuestas del LAPOP de 1999 y 2010, la dinámica es similar en cuanto a distribución de la población por región socioeconómica. Aunque se debe tener en consideración que en estas encuestas no se muestreó a todos los cantones del país y no se encuestó a ninguno perteneciente a la Región Brunca, por lo que no es un dato tan preciso como los directorios de iglesias. Como se muestra en el gráfico 4.6, la Región Central incorporó a la gran mayoría de las personas que profesan una corriente protestante, con un 65%, seguido de la Región Atlántica, con 11,5%, y el Pacífico Central, con 10,2%.

**Gráfico 4.6. Distribución del total de población protestante por provincia según la encuesta del LAPOP 2010**



Fuente: elaboración propia con base en la encuesta del LAPOP de Costa Rica, 2010.

Es por estas razones que Bastian considera que el pentecostalismo en Costa Rica se ha difundido en las clases medias urbanas del país que viven en la Región Central, y resalta otras evidencias, como la construcción de megaiglesias, con grandes obras de infraestructura, en los barrios josefinos de Tibás, Moravia y Zapote<sup>407</sup>. Efectivamente, desde principios del siglo XXI, las megaiglesias son un fenómeno de la Región Central, pues todas las que fueron identificadas por PROLADES en el año 2000 (cuadro 2.7), se encontraban en la capital y para 2013 (cuadro 2.8), de las 14 megaiglesias encontradas, 10 de ellas se encontraban en San José, dos en Heredia y una en Cartago, por lo que hay un predominio en la Gran Área Metropolitana y solamente una se ubicaba en Puntarenas.

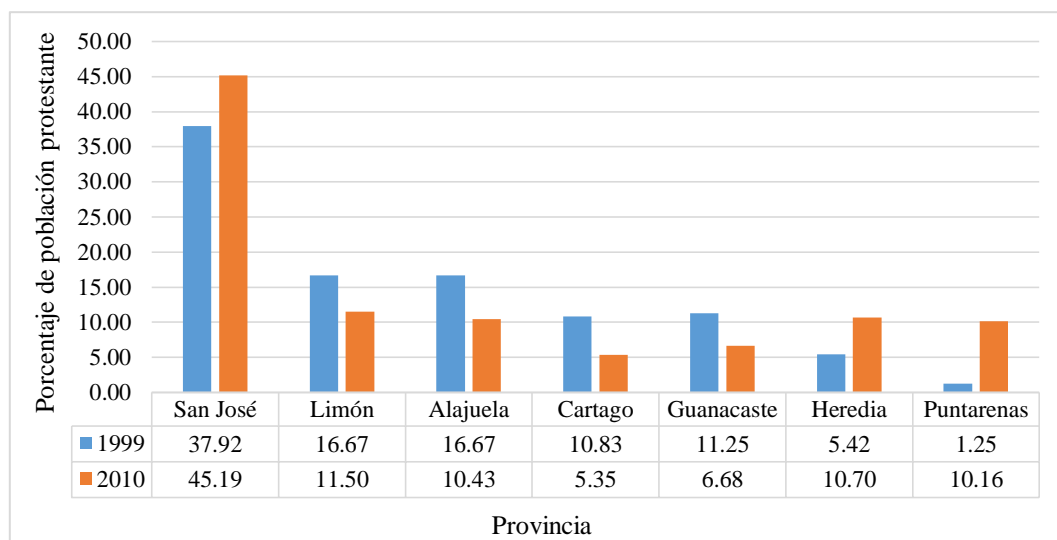
Los datos recabados concuerdan con los votos de los partidos políticos evangélicos estudiados por Ulloa, puesto que provincias de San José, Alajuela, Cartago y Heredia, cuya mayor cantidad de población se encuentra en la Región Central, fueron las que más votos emitieron en favor de partidos políticos evangélicos. Las denominadas provincias periféricas: Puntarenas, Guanacaste y Limón, emitieron menos votos, con excepción de algunos cantones

<sup>407</sup> Jean Pierre Bastian, «Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica».



en específico que tienen una mayor cantidad de población o algunos cantones limonenses por su tradición religiosa protestante<sup>408</sup>.

**Gráfico 4.7. Porcentaje de personas protestantes en Costa Rica, distribuido por provincia en 1999 y 2010 según encuestas del LAPOP**



Fuente: elaboración propia con base en las encuestas del LAPOP de Costa Rica de 1999 y 2010.

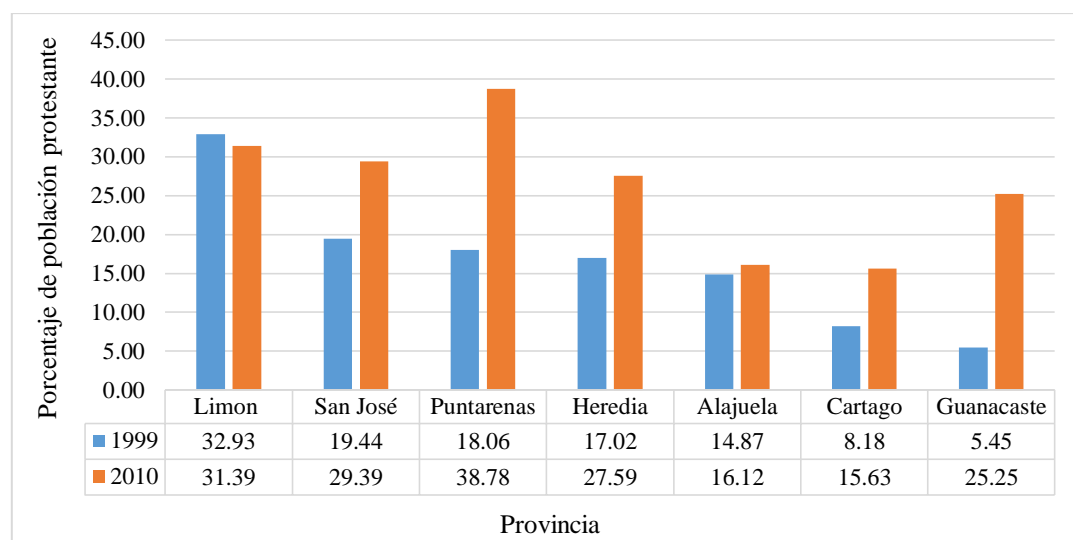
Efectivamente, lo encontrado por Ulloa sobre las elecciones presidenciales corresponde a las tendencias por provincia en las encuestas del LAPOP de 1999 y 2010 (gráfico 4.6), puesto que la provincia que ha albergado el mayor porcentaje de protestantes del país ha sido San José. En 1999, en segundo lugar se ubicaba Limón, seguido de Alajuela y Cartago; para 2010, el segundo y tercer lugar correspondían a Alajuela y Heredia, aunque cabe señalar que se presentó un aumento en Guanacaste y Puntarenas. Por lo tanto, desde el periodo de mayor crecimiento protestante entre 1965 y 1982, uno de los principales criterios de asentamiento de iglesias ha sido la cantidad de población, lo que ha generado una distribución geográfica mayor en áreas urbanas, concentrándose especialmente en la Región Central.

Cabe resaltar que esto no quiere decir que no existan iglesias protestantes en zonas rurales, las hay e, inclusive, han tenido una importancia significativa en la conversión y atracción de fieles. A pesar de ser congregaciones medianas y pequeñas, pues han aprovechado los vacíos

<sup>408</sup> Mónica Ulloa, «La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018». Tesis para aplicar el grado de *Magister Scientiae* en Historia Aplicada. Universidad Nacional en Costa Rica.

que ha dejado el catolicismo, como se puede apreciar en el gráfico 4.8, que ilustra el porcentaje de población protestante a lo interno de cada provincia; mientras que el gráfico anterior (4.6) demostraba la distribución del porcentaje total de protestantes en el país por provincia, el gráfico 4.8 representa el porcentaje de personas de cada provincia que afirmaron ser protestantes.

**Gráfico 4.8. Porcentaje de personas protestantes a lo interno de cada provincia de Costa Rica, en 1999 y 2010, según encuestas del LAPOP**



Fuente: elaboración propia con base en las encuestas del LAPOP de Costa Rica de 1999 y 2010.

Este gráfico refleja que tanto en 1999 como en 2010, había más porcentaje de personas a lo interno de cada provincia que se identificaban como protestantes en las provincias de Limón, San José y Puntarenas. En 2010 aumentó considerablemente en Heredia y Guanacaste; mientras que Alajuela y Cartago se mantuvieron entre las más bajas. Esto quiere decir que aunque a nivel distributivo ha habido una mayor cantidad de iglesias y personas protestantes, en el espacio urbano donde se concentra más población, como la Región Central y en la Huetar Atlántica (Limón) por razones histórico-culturales, el protestantismo también ha sido significativo en las provincias de Puntarenas y en 2010, en Guanacaste, incluso más que en las provincias de Alajuela y Cartago.

Las provincias con menor porcentaje de personas católicas tienen un mayor porcentaje de personas protestantes y también se encontró en las encuestas de 1999 y 2010, que las

provincias de Puntarenas, Guanacaste y Limón poseen, a su vez, el mayor porcentaje interno de personas sin religión; ya sea personas que creen en un ser superior pero no siguen ningún tipo de religión, así como personas ateas y agnósticas. En 1999, los porcentajes correspondían a 19,83% en Guanacaste, 13,50% en Puntarenas y 20,82% en Limón, mientras que en 2010 disminuyeron a 12,24%, 12,49% y 5,86%, respectivamente.

Esto indica la baja presencia e influencia del catolicismo en estas provincias, lo cual ha sido aprovechado por las iglesias protestantes mediante congregaciones pequeñas y medianas, incluso logrando disminuir el secularismo. Esta es una tendencia propia de la globalización contemporánea en general, puesto que las ideas posmodernistas y la crítica a instituciones de larga duración, como la Iglesia Católica, en vez de propiciar la secularización, han propiciado la adopción de nuevas ofertas religiosas que fortalecen el compromiso religioso, como el crecimiento protestante, la expansión del islam y el surgimiento de creencias orientales adaptadas por occidente (*New Age*)<sup>409</sup>.

Con respecto a la base de congregaciones protestantes, si se cruza la cantidad de iglesias entre la cantidad poblacional en 2013, se obtiene concentraciones por encima de la mediana en todos los cantones de la provincia de Limón y Guanacaste, así como en la mayoría de Puntarenas, con excepción de Esparza y Garabito. Mientras que en San José se presentan concentraciones superiores a la mediana en los cantones de San José, Desamparados, Goicoechea, Alajuelita, Tibás y Pérez Zeledón; en Alajuela, en San Mateo y los cantones de la zona correspondientes a la región Huetar Norte: San Carlos, Upala, Los Chiles y Guatuso; en Cartago solo en Jiménez y Turrialba, y en Heredia solamente Sarapiquí (región Huetar Norte). (Anexo 2)

#### ***4.2.2. Discusión Sobre las Relaciones del Protestantismo por Estratos Sociales a Partir de la Década de 1980***

A partir de 1982-1983 aproximadamente, el protestantismo comenzó a desacelerar su crecimiento anual, lo cual concuerda con el inicio de la crisis económica, debido al agotamiento del modelo económico y la denominada “Crisis de la deuda latinoamericana”,

---

<sup>409</sup> Ignacio R. Mena Cabezas. «Génesis, estructura y contextos del pentecostalismo en la sociedad global»; José Pacheco. «La posmodernidad y su efecto en las iglesias evangélicas latinoamericanas»; María Luisa Pastor Gómez, «Posmodernismo y auge de la iglesia evangelista en Centroamérica».

aunada a la desestabilización social y política que estaba atravesando Centroamérica, como se abordó en la primera sección del capítulo. Esto concuerda así con lo planteado por Bastian, quien consideraba que los protestantismos “empezaron a crecer lentamente entre 1950 y 1965, y han literalmente despegado entre 1965 y 1980”<sup>410</sup>.

Los datos cuantitativos y el análisis del porcentaje de crecimiento anual protestante en Costa Rica, presentados en los gráficos 2.1 y 2.2, refutan algunas hipótesis surgidas desde finales del siglo XX que consideraban que, los pentecostales en particular, crecieron debido a la crisis junto con la pobreza y decadencia de la clase media, como una forma de reemplazo de la ayuda social de los estados. Por ejemplo, Míguez propuso en Argentina, que la conversión al pentecostalismo era una estrategia de sobrevivencia debido al descenso social y el rompimiento de la cultura del trabajo, debido al consuelo que este otorga a nivel emocional y material mediante la caridad social de las iglesias. Este autor se basa en hipótesis previas similares realizadas por d’Epinay, Roberts y Mariz en países como Brasil, Chile y Guatemala, que analizaban este fenómeno religioso a través de explicaciones económicas, sin tomar consideración en las estrategias de los agentes protestantes, la elección de los fieles y los relacionaban directamente con la pobreza<sup>411</sup>. En Costa Rica, una hipótesis similar es sostenida por Rojas, quien explicó al Semanario Universidad en 2018:

...las iglesias crecían de manera parecida, pero en la década de los 80 se dispararon los grupos pentecostales, no porque cambiaran el mensaje ni su práctica, sino que lo que cambió fue el contexto social y económico del país...

La crisis aumentó la desigualdad y la exclusión, muchos campesinos perdieron su identidad de labriegos y un sentimiento de inseguridad y desarraigo se extendió en esos núcleos marginados, para los cuales la nueva oferta religiosa que llegaba les daba un sentido de pertenencia y seguridad dentro de una congregación, donde la gente se

---

<sup>410</sup> Jean Pierre Bastian, «Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua», 185.

<sup>411</sup> Daniel P. Míguez, «La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la “década perdida”».

sentía acompañada y ayudada por el pastor en sus dificultades y tribulaciones diarias<sup>412</sup>.

El mayor crecimiento anual del protestantismo en Costa Rica se experimentó a partir de 1965 y durante la década de 1970, por lo que la década de 1980 más bien fue un periodo de ralentización. Es muy probable que esto se deba a la deserción comentada por el pastor Jorge Gómez<sup>413</sup>, al agotamiento de la efectividad de las campañas evangelistas y a los conflictos internos en las iglesias que provocaron numerosas expulsiones y divisiones ante la neopentecostalización de algunos de sus miembros, como por la difusión de la Teología de la Liberación que censuraron.

El protestantismo se ha asentado mayoritariamente, en números reales, en núcleos urbanos y de mayor población, asociado más a población urbana de clase media y baja, no tanto a población campesina, como se demostró anteriormente mediante correlaciones estadísticas y encuestas. Las congregaciones protestantes sí brindan un sentido de pertenencia y seguridad para las personas en distintos aspectos de su vida, lo que ha contribuido con los procesos de conversión de las personas; sin embargo, esto se ha producido a lo largo del tiempo e, incluso, se puede producir en distintos estratos sociales.

Mansilla ha criticado ese tipo de investigaciones, ya que tendían a considerar que las coyunturas eran el principal motor de la conducta humana, incluyendo la adopción de una nueva oferta religiosa y el crecimiento del protestantismo, negando la capacidad de agencia de los individuos. Inclusive, algunas investigaciones han expresado que el pentecostalismo es adoptado por las clases sociales bajas (pobres urbanos, campesinos e indígenas), por su emotividad y que por su falta de recursos educacionales y económicos cedían ante la trampa de los pastores; por lo tanto, algunas corrientes teóricas reproducían algunos principios aporofóbicos<sup>414</sup>.

---

<sup>412</sup> Jorge Araya, «Entrevista a Jorge Alberto Rojas: Crisis de los 80 disparó crecimiento de iglesias pentecostales». *Semanario Universidad*, 13 de marzo de 2018. <https://semanariouniversidad.com/pais/crisis-de-los-80-disparo-crecimiento-de-iglesias-pentecostales/>

<sup>413</sup> Jorge Gómez. *Crecimiento y deserción en la iglesia evangélica costarricense*.

<sup>414</sup> Miguel Ángel Mansilla y Luis Orellana Urtubia, *Pensando el pentecostalismo: Drama, protesta, migración y desencanto religioso*. (Santiago: RIL Editores, 2021), 62 – 64.

Bahamondes expone que las hipótesis que relacionan al crecimiento pentecostal y protestante en general, con la crisis económica y la pobreza, tendían a enfocarse en esa argumentación de manera monocausal y reduccionista, que además no lograban explicar la expansión del neopentecostalismo; que se presenta mayoritariamente entre la clase alta y media alta en América Latina y su involucramiento político. Mientras que estudios más recientes se enfocan en la complejidad del campo protestante, rescatando la capacidad de las iglesias para generar misiones y nuevas congregaciones, la capacidad de agencia de los fieles que se decantan por bienes religiosos que les resultan más atractivos, la forma en la ofrecen solución a los problemas sociales y económicos, al nuevo significado del papel de la mujer en la iglesia y en el liderazgo, las migraciones, el multiculturalismo, así como la posible relación con el neoliberalismo, cada vez más arraigado en la sociedad, que permite aceptar más la teología de la prosperidad neopentecostal<sup>415</sup>.

El posible impacto que generó la crisis de la década de 1980 y las políticas neoliberales al campo protestante, es más bien que la sociedad ha adoptado cada vez más los valores que impulsa el neoliberalismo como el individualismo y consumismo; lo que ha llevado a que la teología de la prosperidad y los valores neopentecostales, que son compatibles con éste, sean asimilados con mayor facilidad. Esto contribuye en la decadencia de los protestantismos históricos y evangelicales, mientras que los neopentecostales crecen y logran alcanzar cada vez más sus aspiraciones políticas.

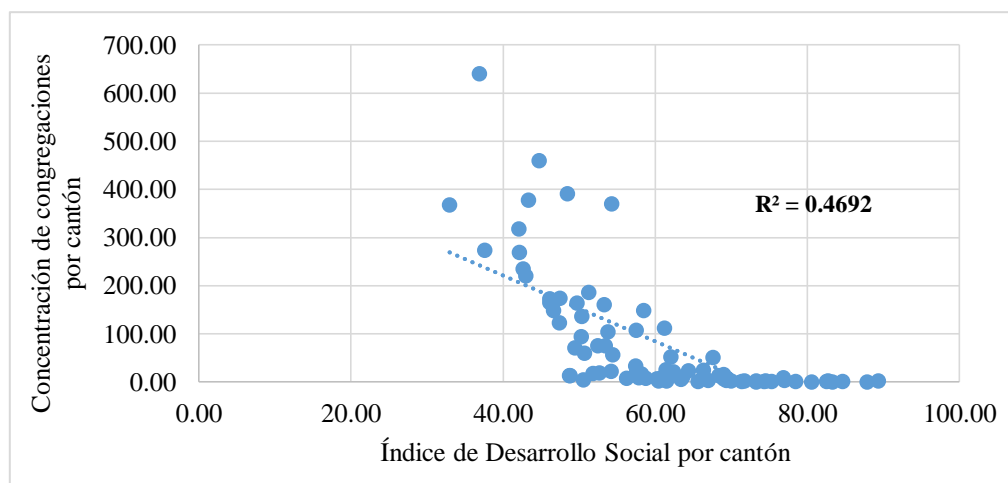
No se han encontrado tampoco datos cuantitativos confiables que asocien al pentecostalismo directamente con la pobreza. Si se compara el directorio de iglesias de 2013 con indicadores sociales del INEC y del Mideplán, no se encuentra correlación directa entre la cantidad de iglesias por cantón con respecto a indicadores sociales, como índice de desarrollo social ( $r = 0,23$ ), índice de desarrollo humano ( $r = 0,27$ ), índice de pobreza humana ( $r = 0,15$ ), como sí se encontró con la cantidad de población ( $r = 0,82$ ), el cual es el principal criterio de asentamiento de estas iglesias. No obstante, si se toman en cuenta datos relativos, como la

---

<sup>415</sup> Luis Bahamondes González, «Propuestas teóricas para la comprensión del pentecostalismo chileno: de la focalización en la pobreza a las propuestas culturalistas» en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, en Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira (dirs.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina*.

densidad poblacional, sí se encuentra una correlación moderada ( $r$ ) de 0,68 y un coeficiente de determinación ( $R^2$ ) de 0,4692, como lo muestra el gráfico 4.9.

**Gráfico 4.9. Concentración de iglesias (cantidad de iglesias entre densidad poblacional) entre índice de desarrollo social por cantones**



Fuente: elaboración propia con base en PROLADES, «Base de datos de iglesias evangélicas locales» (2013) e INEC, «Censo 2011».

Esta correlación representa que hay cantones con bajo índice de desarrollo social en los cuales se concentran muchas iglesias de tamaño mediano y pequeño (no megaiglesias), a pesar de la baja densidad poblacional que poseen. Incluso, si se utiliza otro indicador sobre la concentración, como iglesias por cada 10.000 habitantes entre índice de desarrollo social, también se presenta una correlación moderada ( $r$ ) de 0,66. Este índice fue elaborado por el Mideplán en 2013 y se basa en indicadores de educación, economía, salud y participación electoral. Esto refleja un cierto interés de las iglesias protestantes por asentarse en comunidades con menor acceso a servicios determinados, aunque no necesariamente indica las clases sociales de la población y la correlación es influida considerablemente por el asentamiento de iglesias en la región del Caribe y en comunidades indígenas, lo cual, como se verá más adelante, es influido por otras razones. Incluso, si se compara la concentración de iglesias con el índice de pobreza humana en 2013 en todos los cantones del país, no se encuentra una determinación significativa ( $R^2 = 0,2675$ ); mientras que las megaiglesias se ubican en sectores con mayores indicadores del índice de desarrollo social.

Los datos indican que las iglesias poseen un cierto interés en la población más vulnerable, que se puede observar en la fundación de obras de ayuda social (cuadro 2.1), pero no es su principal población meta, ni su principal criterio de asentamiento. Según el informe, “Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica”, presentado a la Alianza Evangélica Costarricense por PROLADES, las principales áreas de prioridad para el establecimiento de congregaciones son principalmente los “distritos con mucha población pero con pocas congregaciones evangélicas” y “distritos sin la presencia de congregaciones evangélicas, especialmente donde la población es alta”. Mientras que se considera en un segundo plano, los “distritos con asentamientos en precario y tugurios donde no hay presencia de congregaciones evangélicas o donde hay pocas iglesias” y los “distritos donde hay mucha gente que habla otros idiomas (pueblos indígenas, chinos, etc.) y concentraciones de extranjeros...”<sup>416</sup>.

En torno a la afiliación religiosa por diferentes estratos sociales, Schäfer ha encontrado, para el caso de Guatemala, que podría ser similar para el resto de Centroamérica, que la clase alta profesa el catolicismo y, en menor medida, el evangelicalismo. El neopentecostalismo y el catolicismo carismático se ha ubicado más en una clase alta incipiente y en clase media alta que aspira a un mayor poder político y económico, la cual califica de clase media alta modernizante, como industriales, gerentes, “nuevos” militares<sup>417</sup>; mientras que los pentecostales se ubican más en sectores medios y de clase baja, al igual que el catolicismo popular, como los que se agrupaban en las comunidades eclesiales de base.

Schäfer, inclusive, considera que se puede dividir en dos categorías a los pentecostales clásicos. Por una parte, los de iglesias independientes dirigidas por nacionales, que atraen a personas de clase media, como profesionales, obreros industriales, profesores, algunos campesinos y personas que en general poseen títulos educativos por encima de la mediana nacional; mientras que las iglesias de misiones que siguen teniendo un ligamen estrecho con iglesias madre en Estados Unidos, se han enfocado más en sectores más marginalizados

---

<sup>416</sup> Clifton L. Holland, *Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica*. (San José: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos [PROLADES], 2014).

<sup>417</sup> Heinrich Schäfer, «La generación del sentido religioso – observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina», 48 - 54.



socialmente, como campesinos pequeños, trabajadores informales y peones agrícolas, aunque también se ubican en sectores de clase media<sup>418</sup>.

En el caso de Costa Rica, no se han realizados estudios con el enfoque de Schäfer y tampoco se han encontrado datos confiables que permitan conocer el nivel de vida o estratos sociales de los protestantes, puesto en los censos no se pregunta por religión y existen dudas en torno a algunas encuestas que clasifican estratos. Por ejemplo, el Proyecto de Opinión Pública para América Latina estableció en la encuesta de 1999 los estratos: bajo, medio y alto, pero no define con exactitud cómo los clasificaron y éste más bien arrojó que había más porcentaje de protestantes de clase media (58,33%) que de católicos (53,11%) y que había más porcentaje de católicos de clase baja (31,67%) que protestantes (26,67%)<sup>419</sup>.

Es probable que el protestantismo costarricense se haya logrado difundir en diversos estratos sociales. Calderón, en 2015, analizó congregaciones del cantón de Heredia, San José, Cartago y Goicoechea para estudiar el caso específico de mujeres pentecostales, que ubica en el rango de clase media (tanto media alta como media baja) y de clase baja. Entre ellas no encontró diferencias significativas en el proceso de conversión de las informantes, sino que se desarrolló en momentos de crisis personales, en los que tuvieron problemas familiares, de pareja, emocionales y económicos<sup>420</sup>.

Existe también una diversidad en cuanto ayudas sociales que brindan las iglesias, ya que mientras existen algunas que brindan servicios de alimentación, salud y albergues, como es el caso de Centro Cristiano de Alabanza en Alajuelita mediante la Fundación Génesis<sup>421</sup>; las iglesias analizadas por Calderón solamente proveían una canasta de víveres al mes a una familia necesitada<sup>422</sup>. Mientras que las megaiglesias identificadas por PROLADES,

---

<sup>418</sup> *Ibidem*, 48 - 54.

<sup>419</sup> Universidad de Vanderbilt, «Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP)», *Americas Barometer* (Costa Rica, 1999).

<sup>420</sup> Ariel Calderón González, «Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: análisis de la vida cotidiana en las mujeres que se han convertido al pentecostalismo».

<sup>421</sup> Juan Manuel Fajardo Andrade y Laura Fuentes Belgrave, «Pluralismo religioso en comunidades: preferencias minoritarias y construcción social de instituciones intermedias (2015-2017)» (informe final de proyecto de investigación, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2017), 50.

<sup>422</sup> Ariel Calderón González, «Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: análisis de la vida cotidiana en las mujeres que se han convertido al pentecostalismo».

evidencian tanto en el informe de observación participativa como en sus reseñas históricas, que tienen un bajo interés en obras sociales de caridad para población vulnerable<sup>423</sup>.

Bastian consideraba, inclusive, que los protestantes costarricenses, especialmente pentecostales clásicos y neopentecostales, tenían mejores niveles de vida que los católicos, según una encuesta 1997. Sin embargo, no se especifican datos metodológicos sobre la muestra y tampoco fue posible encontrarlos, por lo que es difícil determinar si dicha encuesta es realmente representativa. Bastian también encontró otras fuentes, como informantes que mejoraron sus ingresos al convertirse, no por efectos de obras de caridad, sino por la conformación de redes entre los asistentes de las iglesias, lo que facilita el acceso al mercado de trabajo debido a la buena reputación de los creyentes pentecostales, al considerar que no roban, no consumen alcohol y son más responsables. Varios informantes, desde trabajadores asalariados hasta empresarios, consideraban que su conversión beneficiaba sus recursos económicos y su vida familiar<sup>424</sup>. Otros informantes vinculaban su éxito económico específicamente con la práctica del diezmo, pues consideraban que al darlo tendrían recompensas económicas mayores:

...uno de los deseos de mi esposa era de hacerse evangélica para practicar el diezmo en la iglesia el Bocal de Puntarenas. Pero ella no quería hacerlo sola y le pedía al Señor que fuéramos los dos. Finalmente lo logró y en la misma semana en que yo me convertí, ella comenzó a dar el diezmo. Yo era de una opinión contraria y le dije: 'soy yo el que trabaja, el que se gana la plata, el que me rompo en el trabajo y no tengo ninguna razón para darle mi plata a los hombres'. Continúe en rebeldía durante tres meses más. Durante esos tres meses el negocio de mi esposa comenzó a crecer de una manera extraordinaria hasta que el Señor trató directamente conmigo el asunto del

---

<sup>423</sup> Sally May y Clifton Holland, «Investigación en proceso: sobre megaiglesias evangélicas en Costa Rica»; Clifton Holland y Dorothy Bullón, (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*; Clifton Holland y Dorothy Bullón, (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*.

<sup>424</sup> Jean Pierre Bastian, «Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica», 78.

diezmo y comencé a darlo, después de eso nuestras finanzas han comenzado a crecer y el Señor comenzó a bendecirnos de manera abundante<sup>425</sup>.

Se puede apreciar que este informante reproduce la idea del diezmo como una inversión espiritual con recompensas físicas en forma de dinero, como se reproduce en la teología de la prosperidad neopentecostal.

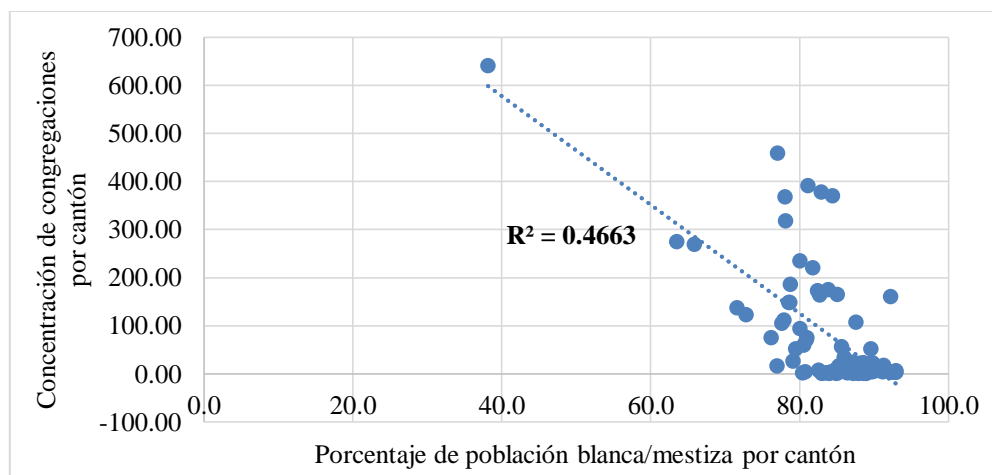
#### ***4.2.3. La Relación del Protestantismo con Grupos Étnicos, Como Indígenas y Afrodescendientes***

Otra correlación de asentamiento encontrada, en números relativos si se toma en consideración la densidad poblacional, es el origen étnico de las personas, al cruzar la base de congregaciones de 2013 con los datos del censo de 2011 del INEC. Aunque es relevante aclarar que hay inconvenientes con las categorías establecidas por el INEC que son muy incongruentes y dependientes de la autopercepción subjetiva de las personas, ya que fueron clasificadas como “indígena”, “afrodescendiente”, “mulata”, “china” (lo más correcto sería decir del este asiático) y “blanca o mestiza”. Entre estas categorías se encontró una correlación negativa moderada ( $r$ ) de -0,6829 con un coeficiente de determinación ( $R^2$ ) de 0,4663, que indica que entre menos población “blanca o mestiza”, hay mayor concentración de iglesias protestantes, como se aprecia en el gráfico 4.10. En otras palabras, que las personas que se consideran a sí mismas como “blanca o mestiza” profesan más el catolicismo y menos el protestantismo.

---

<sup>425</sup> Jean Pierre Bastian, «Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica», 79.

**Gráfico 4.10. Concentración de iglesias (cantidad de iglesias entre densidad poblacional) entre porcentaje de población autopercebida como blanca o mestiza cantonal en Costa Rica**

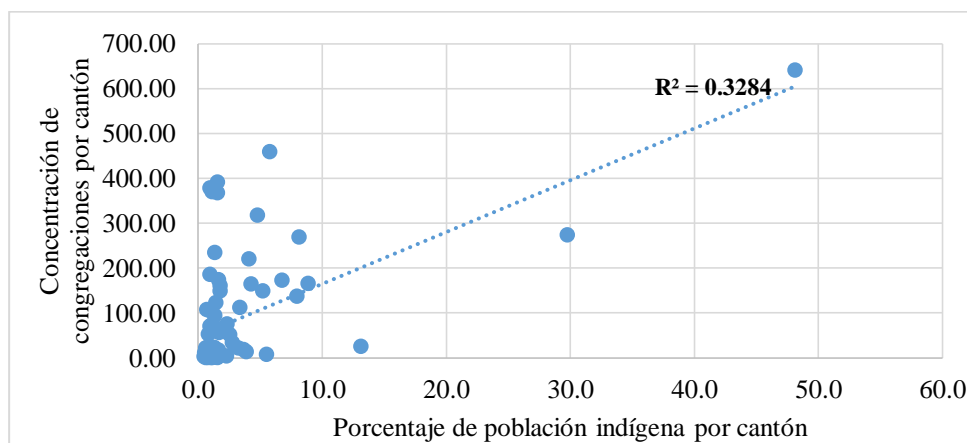


Fuente: elaboración propia con base en PROLADES, «Base de datos de iglesias evangélicas locales» (2013) e INEC, «Censo 2011».

Esta correlación posiblemente ocurre por la gran cantidad de iglesias protestantes que hay en Limón, provincia con porcentajes de población afrodescendiente e indígena por encima de la mediana nacional. Esto se debe a razones históricas y culturales de personas afrodescendientes en la región del Caribe costarricense, que son descendientes de migrantes antillanos que ingresaron al país desde finales del siglo XIX y que eran mayoritariamente protestantes. Sus iglesias ingresaron con los primeros migrantes al territorio y, aún en la actualidad, los protestantismos consisten en parte de su identidad religiosa y cultural.

En el caso de la población indígena, se da porque consisten en un objetivo de interés para las iglesias, especialmente pentecostales, que han fundado en los territorios indígenas misiones e iglesias. Como se aprecia en el gráfico 4.11, hay una relación leve que indica que entre mayor porcentaje de población indígena, mayor concentración de iglesias, con un coeficiente de correlación ( $r$ ) de 0,5731 y un coeficiente de determinación ( $R^2$ ) de 0,3284. En efecto, el cantón con mayor concentración de iglesias (cantidad de iglesias entre densidad poblacional) en todo el país es Talamanca, que a su vez es el cantón con mayor porcentaje de población indígena, con un 48,1%, y también influye considerablemente en la correlación el cantón de Buenos Aires, con 29,8% de población indígena.

**Gráfico 4.11. Concentración de iglesias (cantidad de iglesias entre densidad poblacional) entre porcentaje de población autopercebida como indígena cantonal en Costa Rica**



Fuente: elaboración con base en PROLADES, «Base de datos de iglesias evangélicas locales» (2013) e INEC, «Censo 2011».

Esta concentración en territorio indígena posiblemente se da porque estos conservan creencias y tradiciones ancestrales que a los ojos del cristianismo son incorrectas, y las iglesias protestantes tienen mayor facilidad para ingresar en los territorios indígenas, mediante misiones, con respecto a los católicos. Por ejemplo, según un artículo de *La Nación* de 2018, solo había 26 sacerdotes en toda la diócesis de Limón y 16 parroquias, por lo cual hay comunidades donde sólo veían un sacerdote una vez al mes<sup>426</sup>. Por su parte, Limón, en 2013, contaba con 681 iglesias protestantes, mientras que si cada congregación protestante poseyera un mínimo de dos pastores, podrían contar con al menos 1.362 pastores en la provincia, esto sin contar los misioneros, predicadores, consejeros y líderes que ejercen también una posición evangelizadora.

Esto no es un fenómeno reciente, sino que en 1961, la Alianza Evangélica le informó a los recién llegados misioneros menonitas, Elmer Lehmann y Raymundo Schlabach, que uno de los lugares que más necesitaba evangelización protestante era Talamanca. Ambos se dedicaron a esta comunidad y Schlabach organizó un servicio de ayuda agrícola para los

<sup>426</sup> Diego Bosque, «Obispo de Limón: Descuidamos a los indígenas por diez años». *La Nación*, 7 de junio de 2018. <https://www.nacion.com/el-pais/servicios/obispo-de-limon-descuidamos-a-los-indigenas-por/LDO63NBM6NGKJCPNSX76PCTDPY/story/>

indígenas bribris del lugar<sup>427</sup>. Inclusive, en la actualidad, hay pastores indígenas, tal es el caso de Centro Evangelístico Amubri Talamanca que cuenta con una pastora indígena entre sus varios pastores y misioneros. La iglesia madre de ésta es el Centro Evangelístico de Zapote, una megaiglesia neopentecostal.

#### **Imagen 4.2. Centro Evangelístico Amubri Talamanca**



Fuente: fotografía del publicada el 12 de julio de 2017 en <https://www.facebook.com/CentroTalamanca/photos/pcb.645304892342041/645303752342155/?type=3&theater>

Sobre el contacto de las iglesias protestantes y las comunidades indígenas en Costa Rica hace falta mucha investigación para poder entender por qué estas comunidades han adoptado la doctrina de estas iglesias protestantes o si el ingreso de estas iglesias afecta la autonomía de los territorios indígenas.

#### **Conclusiones Capitulares.**

Durante gran parte del periodo de estudio, el mundo atravesaba el conflicto bipolar de la Guerra Fría y, a nivel local, Costa Rica se había alineado con el bloque capitalista encabezado por los Estados Unidos. Se consumían productos culturales estadounidenses que reproducían y enaltecían los valores de su sociedad, entre los cuales se encontraba también el

---

<sup>427</sup> Wilton Nelson, *Historia del Protestantismo en Costa Rica*, 291.

protestantismo. A este fenómeno se le ha definido como imperialismo cultural y posiblemente influyó en una mayor adopción de las corrientes protestantes que no representaban una religión extraña, sino que la población costarricense ya se encontraba familiarizada con éstas.

Además de este fenómeno político y cultural, a nivel económico, durante la fase de mayor crecimiento protestante (1965-1982), el país tenía un modelo de Estado de Bienestar y atravesaba por un crecimiento económico que fue distributivo, expandiendo la clase media y también se produjo un fenómeno de migración campo-ciudad que expandió la población urbana. El crecimiento de los cascos urbanos, en particular en la Región Central, fue aprovechado por las iglesias protestantes que concentraron su operación, fundación de iglesias y aplicación de métodos de conversión en estos espacios, debido a que les permitía alcanzar mayor población en un espacio geográfico menor.

La tendencia de acumulación de iglesias protestantes en cantones con más población es respaldada por los índices de correlación y determinación obtenidos para 1978 y 2013, así como algunas encuestas a nivel provincial. Las iglesias protestantes demostraron una mayor competitividad con respecto al catolicismo, para cubrir la nueva demanda generada por la expansión urbana. En esto contribuyó su rápida capacidad de formación de agentes religiosos y el estímulo para que sus propios fieles lleven a cargo la labor evangelista; mientras que la formación sacerdotal católica es larga y vinculada a la acumulación de capital cultural, la de los protestantes evangélicos y pentecostales se vincula más con el capital social.

La concentración de iglesias, megaiglesias e instituciones protestantes en la Región Central no indica que éstas no tengan importancia en provincias y regiones periféricas de carácter predominantemente rural. En la provincia de Limón, el protestantismo se vincula con la identidad cultural y regional, al ser la profesada por la mayoría de migrantes antillanos que llegaron a la zona, siendo más una religión familiar heredada que por conversión. Aunque al igual que el resto del país, ha sufrido una transformación al perder fuerza el protestantismo histórico de orígenes jamaíquinos e ingleses, en favor del pentecostal de procedencia estadounidense, se ha incrementado también el porcentaje de población protestante interna de las provincias de Puntarenas y Guanacaste, posiblemente por una insatisfacción con el catolicismo, que ha disminuido su importancia a favor de una mayor atracción por los bienes

religiosos protestantes que, inclusive, ha incorporado a la población que se identificaba sin religión.

Con respecto a la participación política de los protestantes en el contexto de la Guerra Fría y subyacente conflicto armado y político en Centroamérica, éstos sostenían diferentes posturas políticas y teológicas. Se comprueba la promulgación activa de la Teología de la Liberación por parte de sectores protestantes de los cuales algunos llegaron a participar en los grupos revolucionarios; otros promulgaban un sometimiento a la autoridad, alejamiento de participación política y en los grupos revolucionarios; otros promulgaban un claro anticomunismo y algunos se aliaban con la derecha política y las clases dominantes, como lo fueron los neopentecostales en Guatemala, que apoyaron al gobierno autoritario de Ríos Montt.

En Costa Rica, en específico, la Teología de la Liberación fue polémica a lo interno del campo protestante, generando conflictos a lo interno de las iglesias e instituciones. Esto produjo que las iglesias e instituciones se concentraran en investigar a sus miembros para someterlos a juicios internos y expulsarlos, especialmente los relacionados con el Seminario Bíblico Latinoamericano. Estos conflictos afectaron la estructura interna, provocaron divisiones y disminución en la realización de campañas evangelistas, que ya estaban en decadencia debido a la disminución de efectividad y retención de los nuevos conversos.

Estos conflictos internos, divisiones, la falta de efectividad de las campañas y la deserción pudieron contribuir en la ralentización del ritmo de crecimiento del porcentaje de población protestante. Hasta finales de la década de 1990 se acelera nuevamente cuando se cambian los enfoques evangelísticos, se desarrolla el iglecrecimiento (que lleva al surgimiento de megaiglesias) y el uso de medios de comunicación masiva a través de radio, televisión y, más recientemente, Internet. Por tanto, los datos cuantitativos disponibles no respaldan hipótesis anteriores que aumentaron más durante la crisis económica en la década de 1980 y las políticas neoliberales y tampoco que se encuentre mayoritariamente en sectores marginalizados, sino que se ve en distintas capas sociales. La influencia del neoliberalismo se encuentra en que promueve valores como el individualismo, la competencia y enriquecimiento, similares al evangelio de la prosperidad del neopentecostalismo, por lo que pudo haber promovido su asimilación.



### *Conclusiones Generales*

Uno de los principales aportes de esta investigación consiste en comprender el fenómeno religioso desde su proceso histórico mediante las diferentes las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales; así como la dinámica del mercado religioso y sus actores sociales: agentes y empresas religiosas y fieles o laicos, que son permeados por su propio contexto social pero que también cuentan con capacidad de agencia. De esta manera, se consideran una serie mecanismos causales que han influido en el crecimiento protestante en Costa Rica, los cuales se han abordado en distintos capítulos de esta investigación y se resumen en el siguiente cuadro (5.1).

**Cuadro 5.1. Tipología y resumen de los mecanismos causales del crecimiento protestante identificados en esta investigación**

<b>Factores</b>	<b>Ámbito</b>	<b>Interno</b>	<b>Externo</b>
<b>Factores religiosos</b>	Iglesias protestantes	Operación y establecimiento de una red de instituciones protestantes e iglesias.	Apoyo económico y misionero de fieles e iglesias estadounidenses.
		Innovación en los métodos evangelistas de conversión y mantenimiento de los nuevos fieles (campañas evangelistas y modelos de redes de células).	Atractivo y demanda de bienes religiosos de cada tradición protestante; ámbito en el que ha sido favorecido el pentecostalismo.
		Vínculos con ideas e iglesias extranjeras.	Promoción del iglecrecimiento, planteamiento de modelos de discipulado y establecimiento de células.
	Iglesia Católica	Respuesta lenta, menos competitiva y evangelista de la Iglesia Católica.	Insatisfacción con la estructura y bienes religiosos del catolicismo.
<b>Factores no religiosos</b>	Político y cultural	Alineación de parte del Estado costarricense y principales medios de comunicación nacionales con Estados Unidos, líder del bloque capitalista occidental	Expansión de los productos culturales estadounidenses que promovieron la idealización de su modo de vida, el <i>American Way of Life</i> , como parte del

	(y cristiano) durante el conflicto bipolar de la Guerra Fría.	imperialismo cultural estadounidense.
Económico	Crecimiento económico entre 1950 hasta 1982 que propició el aumento de la clase media, así como la expansión de la población urbana debido a la migración campo ciudad. Esta población urbana fue el principal foco de interés de las iglesias.	“Edad de Oro del Capitalismo” a nivel global.
	Crisis económica de 1982 y la incorporación de reformas neoliberales. Estos valores, impulsados por el neoliberalismo, convergen con los impulsados por el neopentecostalismo.	Globalización contemporánea y difusión del neoliberalismo, como la vía económica ideal, impulsando valores como la libertad individual, el alto consumo y la competencia.
Individuo	Capacidad elección y psique particular de cada individuo para decidir ingresar en el proceso de conversión o no.	Contexto familiar, social y económico que influyen en la adopción, mantenimiento y cambio de una religión.

Fuente: elaboración propia para la presente investigación.

El cuadro 5.1, ilustra también la relación del país con los fenómenos globales a nivel económico, político, cultural y religioso. El protestantismo y particularmente el pentecostalismo, conforman una religión global, cuyo origen parte principalmente de iglesias y misiones estadounidenses que se han comportado como empresas religiosas transnacionales con filiales o iglesias hijas en diversos países y continentes, que mantienen conexiones operacionales, de agentes religiosos y de ideas a nivel global.

Se verificaron las hipótesis planteadas inicialmente para este trabajo de investigación. Como establece la primera hipótesis, la evidencia sustenta que el crecimiento protestante se produjo inicialmente por el establecimiento de una serie de iglesias e instituciones que ingresaron al país mediante *faith missions* o misiones de fe creadas en Estados Unidos, que se sostenían con donaciones de fieles e iglesias protestantes. Éstas organizaban el envío de misioneros

experimentados y dispuestos a trasladar su domicilio al país para organizar su trabajo evangelístico, convirtiendo nuevos fieles e intentando abrir una iglesia. Eventualmente, con ayuda de más misioneros y con sus primeros fieles, pudieron organizar instituciones protestantes que servían de apoyo para convertir a más personas, acompañar a los ya convertidos y formar más agentes protestantes. De manera tal que se forma una plataforma institucional compleja y organizada que emplea una serie de estrategias de conversión para obtener más fieles de manera interdenominacional, pues existen lazos de cooperación entre iglesias y organizaciones, sin importar su tradición protestante, para seguir creciendo.

A partir de 1965 el crecimiento protestante se disparó, en conjunto con el éxito del pentecostalismo. Aumentó la demanda de bienes religiosos pentecostales, lo que influyó en la propia oferta, tanto por el ingreso de nuevas iglesias estadounidenses como por la adopción de agentes religiosos que profesaban una tradición protestante histórica o evangelical. Este proceso se ha documentado en las iglesias que alguna vez surgieron de la Misión Centroamericana y la Misión Latinoamericana. Asimismo, se produjo una nacionalización del protestantismo durante la década de 1980, pues el campo protestante evoluciona y la mayor parte de los que poseen este capital religioso comienzan a ser son costarricenses y no extranjeros, aunque continúa habiendo ligámenes locales con iglesias e instituciones protestantes estadounidenses.

A partir de 1990 se utilizan medios de comunicación masiva de manera activa mediante el canal de televisión Enlace, creación de más estaciones de radio y, más recientemente, a través de Internet, como radio *streaming*, uso de redes sociales y páginas Web. Incluso, Costa Rica se ha convertido en un bastión protestante influyente en la región, pues brinda capacitaciones teológicas a personas de otros países y toman popularidad internacional programas de televisión, telepredicadores y misioneros costarricenses. Se produce también la creación de megaiglesias que se encuentran estrechamente ligadas al uso de estos medios de comunicación y acumulan una gran cantidad de fieles e influencia.

Con respecto a la segunda hipótesis, se verifica que la realización de campañas evangelistas fue relevante durante el siglo XX, ya que fue utilizado por muchas iglesias protestantes. Sus orígenes en Costa Rica datan de la Misión Latinoamericana que organizaba estos eventos en espacios públicos e invitando a un predicador evangelista extranjero experimentado, ante lo

cual llegó a presentarse conflictos con la Iglesia Católica, especialmente durante la década de 1920. De las campañas realizadas se beneficiaban varias iglesias de distintas denominaciones.

Se encuentra que las campañas evangelistas contribuyeron en el crecimiento protestante histórico y evangelical en la primera mitad del siglo XX, mientras que a partir de 1965 contribuyó solo para el pentecostalismo, no al protestantismo general como se consideró inicialmente en la hipótesis. Esto se encuentra ya que a pesar de que la Misión Latinoamericana, calificaba como exitosas sus campañas de “Evangelización a Fondo” en varios países de Centroamérica, no se constata un aumento de la corriente evangelical en los años que fueron aplicadas. Por su parte, las iglesias protestantes realizaron activamente campañas evangelistas y de sanación a partir de la década de 1970. Este método permitía la conversión de nuevos fieles y, así, la creación eventual de nuevas congregaciones.

Este hallazgo contribuye a justificar la pertinencia de las teorías del mercado religioso para estudiar el fenómeno religioso en Costa Rica, pues en algunas ocasiones a pesar de estrategia y recursos de una empresa religiosa, la demanda de los fieles logra modificar la oferta religiosa.

Desde aproximadamente 1980, a nivel internacional, diversas megaiglesias pentecostales y neopentecostales impulsaron modelos de estrategia celular como un método de conversión e iglecrecimiento más efectivo, a través de diversos nombres y estilos como el “Modelo G20”, “Visión del crecimiento” o “Modelo de Jesús”. De esta manera, la efectividad de campañas evangelistas se puso en tela de duda, ya que se consideraba que no ayudaba a mantener a los nuevos fieles en el tiempo, mientras que los modelos de estrategia celular ofrecían un carácter más personal, relacional, comunitario y que permitía dar un mayor seguimiento a los nuevos fieles para garantizar su permanencia en la congregación. El uso de los modelos de establecimiento de células se popularizó mientras que disminuyó la relevancia de la realización de las campañas evangelistas con respecto a las décadas anteriores, como se planteó en la segunda hipótesis.

En relación con la tercera hipótesis, se verifica la importancia del contexto político, económico y cultural durante la Guerra Fría en el desarrollo, crecimiento y modificaciones dentro del campo religioso protestante. Durante este periodo el Estado costarricense y

principales medios de comunicación nacionales se alinearon con los Estados Unidos como líder del bloque capitalista occidental; por lo tanto, se promovió el anticomunismo y la expansión de los productos culturales estadounidenses, idealizando su modo de vida. De esta forma, el protestantismo formó parte de estos productos culturales que se transmitían a través del cine y programas de televisión, el cual es un elemento que no se había contemplado inicialmente en la hipótesis.

Los protestantes tuvieron una relación de doble vía durante el conflicto bipolar y sus efectos en el conflicto armado en Centroamérica, pues estos se vieron influenciados por el ambiente político del periodo, así como fueron actores políticos, llegando a tomar diversas posiciones; tal como se planteó en la hipótesis. Las diferencias políticas provocaron divisiones internas y afectaron la organización de las iglesias e instituciones protestantes en Costa Rica, debido al anticomunismo, por una parte, y por la otra, debido a la promulgación de la Teología de la Liberación.

Se encontró también que durante la mayor fase de crecimiento protestante (1965-1982), el país atravesó por un periodo de crecimiento económico y expansión de la población urbana, del cual se favoreció el protestantismo al concentrar sus instituciones, iglesias y megaiglesias en la Región Central y en población urbana. A su vez, se ha producido una concentración en la provincia de Limón (Región Huetar Atlántica) por razones históricas y culturales, así como se ha demostrado que las iglesias protestantes tienen cierto interés en territorios indígenas y cuentan con una influencia creciente en las provincias periféricas las cuales, asimismo, han tenido un aumento urbanístico. Por lo tanto, se comprueba la tercera hipótesis planteada en esta tesis y se refutan hipótesis de investigaciones en décadas anteriores que consideraban su crecimiento explosivo a partir de 1980.

Para realizar esta investigación se encontraron una serie de retos que radican especialmente en la disponibilidad de las fuentes. Fue un desafío contar con datos sobre la cantidad de población protestante pues la religión no ha sido censada en Costa Rica por lo que se depende de estimaciones y encuestas, en la mayoría de los casos no comparables entre sí. La cantidad de iglesias tampoco se registra de manera oficial sino que se cuenta con los esfuerzos de realización de directorios de parte de PROLADES y la FAEC, por lo que existe un subregistro pequeño de congregaciones independientes. En términos generales, la

información en torno a cada congregación protestante es de carácter más privado y su apertura depende de la confianza que se disponga sobre el investigador.

Otro aspecto importante a considerar, es que a la mayoría de los fieles protestantes practicantes les interesa poco el tipo de tradición protestante que profesan y por lo general, no conocen el nombre, sino que prefieren denominarse cristianos, evangélicos o protestantes. Las categorizaciones de protestantismo histórico, evangelical, pentecostal y todas sus subcorrientes, se emplean más en los ejercicios académicos, tanto teológicos como en los teóricos desde las ciencias sociales, pues permiten categorizar y comprender mejor el fenómeno. Inclusive en esta investigación se detectó una cierta movilidad religiosa flexible de parte de agentes y fieles protestantes entre estas diversas tradiciones.

Esta investigación pretende ser una base en la comprensión del desarrollo, cambio y crecimiento que ha experimentado el protestantismo en el país, a través de los mecanismos causales planteados. Se espera que se generen dudas y nuevas temáticas investigativas a futuro, especialmente aquellas que analicen estudios de caso y empleen mayor trabajo de campo para entender mejor los casos particulares que se escapan de los análisis cuantitativos generales.

### ***Fuentes Primarias***

❖ Encuestas:

CID-Gallup, *Encuesta nacional de 1989*. En: Gómez, Jorge. *El crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense*. San José: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1998.

CID-Gallup, *Encuesta nacional de 1991*. En: Gómez, Jorge. *El crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense*. San José: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1998.

CID-Gallup, *Encuesta nacional de 1994*. En: Gómez, Jorge. *El crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense*. San José: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1998.

Universidad de Vanderbilt, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), *AmericasBarometer, Costa Rica*, 1995.

Universidad de Vanderbilt, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), *AmericasBarometer, Costa Rica*, 1999.

Universidad de Vanderbilt, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), *AmericasBarometer, Costa Rica*, 2002.

Universidad de Vanderbilt, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), *AmericasBarometer, Costa Rica*, 2004.

Universidad de Vanderbilt, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), *AmericasBarometer, Costa Rica*, 2006.

Universidad de Vanderbilt, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), *AmericasBarometer, Costa Rica*, 2008.

Universidad de Vanderbilt, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), *AmericasBarometer, Costa Rica*, 2010.

Universidad de Vanderbilt, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), *AmericasBarometer, Costa Rica*, 2012.

Universidad de Vanderbilt, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), *AmericasBarometer, Costa Rica*, 2014.

❖ Directorios de iglesias protestantes:

PROCADES [PROLADES]. «Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante en Costa Rica». (PROCADES, 1978)

PROLADES. «Base de datos de Iglesias Evangélicas locales, 2013». PROLADES, 2014.

Holland, Clifton L. *Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica*. San José: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), 2014.

❖ Directorios de agencias protestantes:

Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. «Agencias de Servicio en Costa Rica: Orden Alfabético». PROLADES, 2001.  
<http://www.prolades.com/costarica/2013%20Update/AgenciasAlfabetico2.pdf>.

Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. «Agencias de Servicio en Costa Rica: Orden por Código Geográfico». PROLADES, 2001.

Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. «Directorio de agencias y ministerios de servicio del movimiento protestante en Costa Rica, diciembre 2014». PROLADES, 2014.

❖ Reportes de observación participante en megaiglesias:

May, Sally y Holland, Clifton L. «Investigación en proceso: sobre megaiglesias evangélicas en Costa Rica». PROLADES, 2011.

May, Sally. «Análisis preliminar del estudio de megaiglesias evangélicas en Centroamérica, 2011-2015». PROLADES, 2011.

Holland, Clifton L. «Research on the Evangelical Mega-Church Phenomenon in Central America: Facts and Fiction [El Salvador y Guatemala] ». PROLADES, 2011.



Holland, Clifton L. «A Research in Progress Report on Protestant Mega-churches in Honduras». PROLADES, 2012.

Holland, Clifton L. «On-site visits to mega-churches in Managua, Nicaragua, on February 19 & 26, 2012». PROLADES, 2012.

❖ Encuestas realizadas por el periódico Maranata a "pioneros":

Periódico Maranata, «Semblanza de Alexis Guevara». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=rL9BTvIEhsk&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=rL9BTvIEhsk&feature=emb_logo)

Periódico Maranata. «Semblanza del Dr. Arturo Cabezas». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=hQtH7e\\_FICs&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=hQtH7e_FICs&feature=emb_logo)

Periódico Maranata. «Semblanza del Prof. Jorge Alfaro». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=DLUX3tTbHdw&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=DLUX3tTbHdw&feature=emb_logo)

Periódico Maranata. «Semblanza de Enrique Vargas». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=EE0Orh4UzfM&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=EE0Orh4UzfM&feature=emb_logo)

Periódico Maranata. «Semblanza de Marion Woods». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=SOKZlvSKwGg&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=SOKZlvSKwGg&feature=emb_logo)

Periódico Maranata. «Semblanza de José Porrás». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=E-t98rpn5p8&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=E-t98rpn5p8&feature=emb_logo)

Periódico Maranata. «Semblanza de Franklin Cabezas». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=FeYkVm0GGIA&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=FeYkVm0GGIA&feature=emb_logo)

Periódico Maranata. «Semblanza de Hugo y Oliva Worsfold». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2WKYjRaKF0g>

- Periódico Maranata. «Semblanza de don Máximo Caravaca». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=6NI5\\_grXor8](https://www.youtube.com/watch?v=6NI5_grXor8)
- Periódico Maranata. «Semblanza de don Miguel Ramírez». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=f1YJ8P7M9YY>
- Periódico Maranata. «Juan Jacinto y América Ochoa». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=fF8sM8MPN-c&t=233s>
- Periódico Maranata. «Semblanza del pastor costarricense Jorge Carrillo». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=542sETQdjOg>
- Periódico Maranata. «Semblanza de don Hernán Fernández». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HEZR3hBjsWY>
- Periódico Maranata. «Semblanza del pastor Pedro Murillo». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OUnwTv16rig>
- Periódico Maranata. «Semblanza de doña Cristina De Monterroso». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=J-4Dq5\\_\\_bs4](https://www.youtube.com/watch?v=J-4Dq5__bs4)
- Periódico Maranata. «Semblanza de don Misael Ureña». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-txkorD4Bp0>
- Periódico Maranata. «Semblanza misionero Julián Hom». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MsRBSWIENHQ>
- Periódico Maranata. «Semblanza del misionero Miguel González». Entrevista realizada por Róger Murillo, 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WQYWkeAUL0o>

❖ Reseñas históricas de iglesias:

Holland, Clifton y Bullón, Dorothy (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 1*. Costa Rica: PROLADES y Comisión Nacional de Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense, 2017.

Holland, Clifton y Bullón, Dorothy (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 2*. Costa Rica: PROLADES y Comisión Nacional de Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense, 2017.

Holland, Clifton y Bullón, Dorothy (eds.). *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales: Parte 3*. Costa Rica: PROLADES y Comisión Nacional de Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense, 2017.

❖ Correspondencia:

ANCR, Presidencia de la República, 4264.

ANCR, Presidencia de la República, 4660.

❖ Solicitudes de funcionamiento de iglesias:

ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 55899

ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 55922.

ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 55923.

ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 55924.

ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 55929.

ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 55950.

ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 56035.

ANCR, Ministerio de Gobernación, Gobernación de San José, 56248

❖ Artículos de periódico:

Bosque, Diego. «Obispo de Limón: Descuidamos a los indígenas por diez años». *La Nación*, 7 de junio de 2018. <https://www.nacion.com/el-pais/servicios/obispo->

delimondescuidamosalosindigenaspor/LDO63NBM6NGKJCPNSX76PCTDPY/stor  
y/

Federación Alianza Evangélica Costarricense (campo pagado). «A la opinión pública y al pueblo evangélico costarricense». *La Nación*, domingo 22 de octubre de 1989.

Hidalgo, Kristin. «Demuelen tapia de iglesia de diputado Hoepelman por falta de permisos municipales». Amelia Rueda, 3 de marzo de 2021  
<https://www.ameliarueda.com/nota/demuelen-tapia-iglesia-diputado-hoepelman-falta-permiso-noticias-costa-rica>

Mora, Emilia. «Organizan cruzada religiosa». *La Nación*, lunes 17 de abril de 1989.

N/A. «Cinco heridos en atentado terrorista». *La República*, 5 de agosto de 1982.  
[https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_5%20ago%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_5%20ago%201982.pdf)

N/A. «Desapareció nica en Costa Rica». *La República*, 11 de agosto de 1982.  
[https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_11%20ago%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_11%20ago%201982.pdf).

N/A. «Evangélicos preparan actividad». *La República*, lunes 17 de abril de 1989.

N/A. «Explosión terrorista dañó 24 edificios». *La República*, 4 de julio de 1982.  
[https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_4%20jul%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_4%20jul%201982.pdf)

N/A, «Gran conferencia». *Diario de Costa Rica*, 28 de abril de 1922, página 5.

N/A, «Gran conferencia». *La prensa: diario de la vida nacional*, 28 de abril de 1922.

N/A. «Hay tolerancia, no libertad religiosa. Exigen derogar artículo 75 de la Constitución Política». *La República*, sábado 3 de febrero de 1990.

N/A, «La Municipalidad de Atenas contra el pueblo que eligió». *Correo Nacional: diario católico de la mañana*, 4 de marzo de 1927.  
<https://www.sinabi.go.cr/ver/biblioteca%20digital/periodicos/Correo%20Nacional/Correo%20Nacional%201927/cd-%204%20de%20marzo.pdf#.YR77y4j7xPZ>

- N/A. «La propaganda protestante». *La verdad: diario católico de intereses generales*, 4 de mayo de 1922.
- N/A. «Llevarían a Corte de Derechos Humanos caso de protestantes». *La República*, domingo 29 de octubre de 1989.
- N/A, «Una activa campaña». *La verdad: diario católico de intereses generales*, 6 de mayo de 1922.
- N/A. «Pinzón revela espionaje nicaragüense aquí». *La República*, 13 de agosto de 1982. [https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_13%20ago%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_13%20ago%201982.pdf)
- N/A, «Voto 2018». *La Nación*. Consultado el 30 de octubre del 2022 en <https://www.nacion.com/gnfactory/especiales/2018/elecciones/elecciones.html>
- Salazar, Camila, Agüero, Mercedes y Chinchilla, Darío. «Fe, televisión e inexperiencia política unen a los aspirantes de Restauración Nacional». *La Nación*, 18 de marzo de 2018. <https://www.nacion.com/data/fe-television-e-inexperiencia-politica-unen-a-los/RATL2JC2WFHARFXSY6SZZ3IMGU/story/>
- Alexander Sánchez «Ernesto Cardenal y el fuerte regaño de Juan Pablo II». *La Nación*, 01 de marzo del 2020. <https://www.nacion.com/viva/cultura/ernesto-cardenal-y-el-fuerte-regano-de-juan-pablo/DK23YFMUE5ALTCNUTEDCR5JVFA/story/>
- Seminario Bíblico Latinoamericano (CAMPO PAGADO), «A las Iglesias Evangélicas de Costa Rica». *La Nación*, 18 de agosto de 1982. <https://news.google.com/newspapers?nid=BZGgqv0hN9sC&dat=19820818&printsec=frontpage&hl=en>
- Seminario Bíblico Latinoamericano (CAMPO PAGADO), «A las Iglesias Evangélicas de Costa Rica». *La República*, 19 de agosto de 1982. [https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica\\_19%20ago%201982.pdf](https://www.sinabi.go.cr/ver//biblioteca%20digital/periodicos/la%20republica/la%20republica%201982/La%20Republica_19%20ago%201982.pdf)
- Sequeira, Aarón. «Disidentes de PRN se identifican como Nueva República y designan a Jonathan Prendas como vocero». *La Nación*, 30 de octubre del 2018.

<https://www.nacion.com/el-pais/politica/disidentes-de-prn-se-identifican-como-nueva/AANE2EDFIVEFVHMOU7R3F7OKBE/story/>

Strachan, Enrique. «Intolerancia y difamación». *El mensajero: periódico evangélico y de intereses generales*, marzo de 1927.  
<http://www.sinabi.go.cr/ver/biblioteca%20digital/periodicos/el%20mensajero%20periodico%20evangelico/el%20mensajero%201927/c-marzo%201927.pdf#.YR77hoj7xPZ>

❖ Marco jurídico:

Constitución política 1869, Artículo 5.  
[https://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=59792&nValor3=67129&strTipM=TC](https://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=59792&nValor3=67129&strTipM=TC)

Constitución Política de la República de Costa Rica de 1871  
[http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=41241&nValor3=86819&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=41241&nValor3=86819&strTipM=TC)

Constitución Política de la República de Costa Rica de 1949. Disponible en:  
[http://www.pgrweb.go.cr/scij/busqueda/normativa/normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?nValor1=1&nValor2=871&param1=NRTC&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/busqueda/normativa/normas/nrm_texto_completo.aspx?nValor1=1&nValor2=871&param1=NRTC&strTipM=TC)

Organización de las Naciones Unidas (ONU), “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”. <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>

Código de Trabajo. Disponible en: [http://www.mtss.go.cr/elministerio/marco-legal/documentos/Codigo\\_Trabajo\\_RPL.pdf](http://www.mtss.go.cr/elministerio/marco-legal/documentos/Codigo_Trabajo_RPL.pdf)

Código de Educación. Disponible en:  
[http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=31486&nValor3=80855&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=31486&nValor3=80855&strTipM=TC)

Código de Familia. Disponible en:  
[https://www.oas.org/dil/esp/Codigo\\_de\\_Familia\\_Costa\\_Rica.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Codigo_de_Familia_Costa_Rica.pdf)

Código Penal. Disponible en:  
[http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=5027&nValor3=96389&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=5027&nValor3=96389&strTipM=TC)

Ley de construcciones. Disponible en:  
[http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param2=NRTC&nValor1=1&nValor2=36307&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param2=NRTC&nValor1=1&nValor2=36307&strTipM=TC)

Ley General de Salud. Disponible en:  
[http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=6581&nValor3=96425&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=6581&nValor3=96425&strTipM=TC)

Ley N.º 5466, Exonera impuestos organizaciones religiosas. Disponible en:  
[http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=6389&nValor3=6801&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=6389&nValor3=6801&strTipM=TC)

Poder Ejecutivo de la República, Colección de las leyes, decretos y órdenes expedidos por los supremos poderes legislativo y ejecutivo de Costa Rica en el año de 1870, Tomo XIX, Decreto XXIII, 1870. San José: Imprenta de la Paz – Calle del Cuño, 1873.  
<http://repositorios.cihac.fcs.ucr.ac.cr/cmelenandez/handle/123456789/2573>

Decreto N.º 33872-S, Reglamento para el funcionamiento sanitario de templos o locales de culto. Disponible en:  
[http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=60648&nValor3=86895&param2=1&strTipM=TC&lResultado=3&strSim=simp](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=60648&nValor3=86895&param2=1&strTipM=TC&lResultado=3&strSim=simp)

❖ Revistas protestantes:

Bob Mumford, «El antídoto para la rebelión». *Vino Nuevo* 4, n.º 6 (1982), 19 - 22.  
<https://conquistacristiana.org/wp-content/uploads/2011/09/Vino-Nuevo-Marzo-Abril-19821.pdf>

Bonilla, Plutarco. «Crisis del Protestantismo Costarricense actual». *Revista Pastoralia* 9, n.º 18 (1987).

Don Basham. «El Cristiano y el Gobierno secular». *Vino Nuevo* 2, n.º 3 (1977), 22.  
<https://conquistacristiana.org/wpcontent/uploads/2011/09/VinoNuevoSetiembreOctubre1977.0.pdf>

Henry, Carl. *Religious News Service*, 21 de agosto 1973, citado por Bruce Warren Robbins, «Contextualization in Costa Rican theological education today: A history of the Seminario Bíblico Latinoamericano, San Jose, Costa Rica, 1922-1990». (disertación para obtener el grado de PhD en Historia de la Iglesia, Southern Methodist University, 1991), 147 - 150.

Smith, Dennis A. «For Evangelicals in Central America, Religion is as Polarized as Politics,» *Religious News Service*, 16 de enero de 1985, 10-12, citado por David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*. Ediciones Abya-Yala, 1994.

❖ Páginas Web:

Asamblea Legislativa República de Costa Rica, «Diputadas y Diputados [periodo 2018-2022]». Acceso el 6 de octubre de 2021 en:  
<http://www.asamblea.go.cr/Diputados/SitePages/Inicio.aspx>

Canclini, Arnoldo. «Panorama del pasado bautista argentino». Asociación Bautista Argentina, acceso el 22 de febrero de 2022 en:  
<http://www.bautistas.org.ar/edito01.htm>

Comunidad Cristiana Lirio de los Valles, «Historia». Acceso el 6 de abril del 2023 en:  
<https://www.ccliriodelosvalles.org/cr/nuestra-casa/historia/>

Fraternidad Cristiana, «Historia». Acceso el 15 de setiembre del 2018 en:  
<https://fraternidadcristianacr.com/index.php/nuevo/historia>

Enlace. «¿Quiénes somos?». Acceso el 10 de mayo del 2018 en  
<https://www.enlace.org/quienes-somos/>.

Enlace. «Biografía del Fundador». Acceso el 28 de octubre de 2018  
<https://www.enlace.org/biografia-del-fundador/>.



Enlace. «30 Aniversario de Enlace». Acceso el 28 de octubre de 2018 en:  
<https://www.enlace.org/30aniversario/>

Extrema Radio y TV. «Sobre Extrema TV y Radio Extrema». Acceso el 10 de noviembre del 2021 en: <https://www.radioextremacr.com/#sobrenosotros>

Juventud Online. «Nosotros». Acceso el 10 de noviembre del 2021 en:  
<https://www.juventudonline.com/nosotros/>.

Murillo S, Róger. «Guyon Massey 51 años de ministerio». Periódico Maranata, 19 de febrero de 2020. Acceso el 3 de noviembre de 2021 en:  
<http://periodicomaranata.com/guyon.html>

My Turner. «Emisoras de Radio de Católica de Costa Rica». Acceso el 10 de noviembre del 2021 en: <https://mytuner-radio.com/es/emisora/pais/costa-rica/genero/catholic-estaciones>

Radios.co.cr. «Emisoras de radio de religión». Acceso el 10 de noviembre del 2021 en:  
<https://radios.co.cr/genero/religion/>.

Redes Vida Cristiana. «Células». Acceso en:  
<http://www.redesvidacristiana.com/vision/celulas.html>

- Libros, manuales y tesis protestantes:

Aldana, Jacobis. «Historia y problemas de la visión del G12». *Iglesia Bíblica Soberana de Gracia*, 8 de marzo de 2019. <https://ibsoberanagracia.com/historia-y-problemas-de-la-vision-del-g12/>

Federación Centro Cristiano para las Naciones, «Manual del encuentro». Acceso el 25 de marzo de 2022 en:  
[http://ccnven.net/site/discipulado/material/procesos/archivos/1463259899\\_44.pdf](http://ccnven.net/site/discipulado/material/procesos/archivos/1463259899_44.pdf)

Finnell, David. *Iglesias Célula*. Editorial Mundo Hispano, 2000.

Flores Carrillo, Jorge Adrián. «Manual de Encuentros [Casa de Dios]». Acceso el 25 de marzo de 2022 en: [https://kupdf.net/download/manual-de-encuentros-casa-de-dios\\_58fd061bdc0d600867959e8b\\_pdf](https://kupdf.net/download/manual-de-encuentros-casa-de-dios_58fd061bdc0d600867959e8b_pdf).

- Jeter de Walker, Luis. *Siembra y cosecha. Las Asambleas de Dios de México y Centroamérica. Tomo I*. Deerfield: Editorial Vida.
- Lazo Castañeda, David. «Rediseño del Ministerio de Células de la Iglesia “Misión Evangélica Emanuel”, en Santa Clara, Ate, 2015-2018». Trabajo de Suficiencia Profesional para optar el título de Licenciado en Ministerio Pastoral, 2022.
- Gómez, Jorge. *Crecimiento y deserción en la iglesia evangélica costarricense*. San José: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo, 1996.
- Nehoda, Marcos Andrés. «Descripción de un encuentro», Ministerio Vida Eterna. Acceso el 25 de marzo de 2022 en: [https://www.vidaeterna.org/esp/falsedad/desc\\_encuentro.htm](https://www.vidaeterna.org/esp/falsedad/desc_encuentro.htm).
- Reátegui Ramírez, Ely. «Formación de la iglesia local a través de células para la evangelización y discipulado basado en los principios bíblicos y la sana doctrina». Trabajo de Suficiencia Profesional para optar el título de Licenciado en Teología, Universidad Seminario Evangélico de Lima, 2021.

### ***Bibliografía***

- Araya, Jorge. «Entrevista a Jorge Alberto Rojas: Crisis de los 80 disparó crecimiento de iglesias pentecostales». *Semanario Universidad*, 13 de marzo de 2018. Acceso el 12 de mayo del 2022 en: <https://semanariouniversidad.com/pais/crisis-de-los-80-disparo-crecimiento-de-iglesias-pentecostales/>
- Arias Ramírez, Rafael y Muñoz López, Juan José. «La reforma económica y su impacto social en Costa Rica durante el período de ajuste estructural: Apuntes críticos para el análisis». *Economía y Sociedad*, n.º 31-32 (2007).
- Agüero García, Javier. «Centroamérica, Guerra Fría y recrudescimiento de la crisis de los años ochenta (una introducción)». *Revista Estudios*, número especial: profesores de estudios generales investigan, (2020).
- Algranti, Joaquín. «Tres posiciones de la mujer cristiana estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo», *Ciencias sociales y religión* 9, n.º 9, 2007.
- Andrade, Susana. «El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador». *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 22, 2005.
- Arguedas Ramírez, Gabriela. «Poder obstétrico, aborto terapéutico, derechos humanos y femicidio de Estado: una reflexión situada en América Latina». En: *Violencia obstétrica en América Latina conceptualización, experiencias, medición y estrategias*, compilado por Quattrocchi, Patrizia y Magnone, Natalia. EDUNLa, 2020.

- Arguedas Ramírez, Gabriela. *Políticas antigénero en América Latina: Costa Rica - Ideología de género: la herramienta retórica del conservadurismo religioso en la contienda política y cultural. Una descripción del caso costarricense*. Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), 2020.
- Armony, Ariel C. «Transnacionalizando la “guerra sucia”: Argentina en Centroamérica». En: *Espejos de la guerra fría: México, América Central y el Caribe*, editado por Daniela Spenser. CIESAS, 2004.
- Atkinson, James. *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. Madrid: Alianza Editorial S. A., 1971.
- Bahamondes González, Luis. «Propuestas teóricas para la comprensión del pentecostalismo chileno: de la focalización en la pobreza a las propuestas culturalistas» en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, dirigido por Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira. Santiago: RIL Editores y Universidad Arturo Prat, 2020.
- Barbero, Jesús Martín. «La globalización en clave cultural. Una mirada latinoamericana», *Reglones 53*, (2003).
- Bastian, Jean Pierre. «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa». *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 16 (2006).
- Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Bastian, Jean Pierre. «Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua». *Revista Mexicana de Sociología 48*, n.º 3 (1986).
- Bastian, Jean Pierre «Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica». *Revista Colombiana de Sociología*, n.º 22 (2004).

- Bastian, Jean Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Bastian, Jean Pierre y Guerrero J., Bernardo, colaboradores. *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina*. Chile: Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat, 2005.
- Beltrán, William Mauricio. «La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa». *Revista Colombiana de Sociología* 33, n.º 2, (2010).
- Beltrán, William Mauricio. «Los estudios sociales del pentecostalismo en Colombia: estado de la investigación», en Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira (dirs.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago: RIL Editores y Universidad Arturo Prat, 2020.
- Bensi, Ana. «El G12 en tanto estrategia evangelizadora: estudio de la comunidad neopentecostal Esperanza Viva de Rosario». Conferencia presentada en las XV Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural. “Debates en torno a la naturalización de las desigualdades sociales, 2019.
- Bergunder, Michael. «Movimiento pentecostal en América Latina: Teorías sociológicas y debates teológicos». *Revista Cultura y Religión*, (2009).
- Bloch, Marc. «El método comparativo en Historia», en Cardoso, Ciro (selec.), *La Historia como ciencia*. San José: EDUCA, 1975.
- Bothner, Matthew. «El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile». *Estudios Públicos* 55 (1994).
- Bourdieu, Pierre. «Génesis y estructura del campo religioso», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 27, n.º 108 (2006): 29-83
- Bravo Vega, Fabián. «Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno: un estudio de caso en sectores de altos ingresos». *Revista Cultura y Religión* 10, n.º 2 (2016).

- Burke, Peter. «Fortalezas y debilidades de la historia cultural». *Magallánica, Revista de Historia Moderna 1*, Dossier 1, (2014).
- Burke, Peter. «La historia cultural y sus vecinos». *Alteridades 17*, n.º 33, (2007).
- Calderón González, Ariel. «Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: análisis de la vida cotidiana en las mujeres que se han convertido al pentecostalismo». Tesis de licenciatura en Sociología. Universidad de Costa Rica, 2015.
- Calzato, Walter Alberto. “Testigos de Jehová. Mundo, creencias, conducta”. *Gazeta de Antropología*, n.º 22, (2006).
- Cantón Delgado, Manuela. «Lo sagrado y lo político entre los pentecostales guatemaltecos. Vivencia y significación». *Gazeta de Antropología*, n.º 9 (1992)
- Cantón Delgado, Manuela. «Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala de las primeras misiones a la nacionalización». *Anuario de Estudios Americanos 52*, n.º 1 (1995)
- Cantón Delgado, Manuela. «Religiones globales, estrategias locales: usos políticos de las conversiones en Guatemala». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas 10*, n.º 19 (2004).
- Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro. «Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos». En *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*, comp. por A. Frigerio y M. J. Carozzi. Buenos Aires: CEAL, 1994.
- Carrillo García, Elizabeth. «Caracterización de los procesos comunicacionales en dos congregaciones pentecostales de San José». Tesis de Maestría en Comunicación. Universidad de Costa Rica, 2004.
- Cerón Martínez, Armando Ulises. «Habitus, campo y capital. Lecciones teóricas y metodológicas de un sociólogo bearnés.» *Cinta Moebio 66* (2019).

- Chartier, Róger. «El mundo como representación». *Historia Social*, n.º 10 (1991).
- Chaves Zamora, Randall. «Divina juventud: La Iglesia Católica y las juventudes en América Latina y Costa Rica durante la Guerra Fría (1965-1989)». *Revista de Historia*, n.º 82 (2020).
- Chaves Zamora, Randall. «¡No más hippies! Identidad juvenil, memoria y pánico en la Guerra Fría: el mayo de 1968 en Costa Rica». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 46 (2020).
- Chernick, Marc W. «Las dimensiones internacionales de los conflictos internos en América Latina: de la Guerra Fría (a la paz negociada en Centroamérica) a la guerra antinarcótica». *Colombia Internacional* 41, 1996.
- Comisión Organizadora 500º Aniversario. “Dossier de prensa. La reforma continúa...”. <https://500reforma.org/wp-content/uploads/2015/11/Dossierdeprensa31102015.pdf>
- Corporación Latinobarómetro. «Las religiones en tiempos del Papa Francisco». Informe de investigación, 2014.
- Cortés Rodríguez, Jorge. «Biografía. Dra. Marie Christina Cameron McLean». *Acta médica costarricense* 54, n.º 4 (2012).
- Crafts, N. F. R. «The Golden Age of Economic Growth in Western Europe, 1950-1973». *The Economic History Review* 48, n.º 3 (1995).
- Craig, Roberto. «El papel del protestantismo». En *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, editado por José Míguez Bonino. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1985.
- Crichigno, Patricio. *Surgimiento del estado de bienestar y las políticas públicas en América Latina*. Programa Global de Formación en Población y Desarrollo, CEPAL, 1992.
- Dabène, Olivier. «La invención y remanencia de una crisis: Centroamérica en los años 80». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 19, n.º 2 (1993).

- Danielson, Robert y Vega, Mario. «The Vital Role of the Laity in Revitalization: A Case Study of Misión Cristiana Elim». *The Asbury Journal* 69, n.º 1 (2014).
- De la Torre, Renée. «Raíces pentecostales: Iglesia del Dios Vivo; Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo». *Atlas de la diversidad religiosa en México*, (2007).
- Deiros, Pablo Alberto. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.
- Delgado, Manuela. «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema». *Gazeta de Antropología*, n.º 10 (1993).
- Detienne, Marcel. *Comparar lo incomparable: Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*. Barcelona: Ediciones Península, 2001. [2000]
- Díaz, Cástor; Romero, José y Morán, Sagrario. *Los conflictos armados de Centroamérica*. España: Imprenta del Ministerio de Defensa de España, 2010.
- Díaz Vásquez, Henry Milton. *Diagnóstico sobre el estado actual de la televisión religiosa en El Salvador*. Tesis de licenciatura en periodismo, Universidad de El Salvador, 2004.
- Dioney Fonseca, André y da Silva Roiz, Diogo. «Religión e imperialismo: representaciones del marxismo en la revista Lições Bíblicas de la Iglesia Asamblea de Dios de Brasil (1980-1990)», *Territórios e Fronteiras* 1 (2008).
- Domínguez Mendoza, Amelia. “Los mormones: surgimiento, expansión, crisis y asentamiento en México”. *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, n.º 2 (2003).
- Eagle, David E. «Historicizing the Megachurch». *Journal of social history* 48 n.º 3 (2015).  
[https://www.researchgate.net/publication/275245502\\_Historicizing\\_the\\_Megachurch](https://www.researchgate.net/publication/275245502_Historicizing_the_Megachurch)



- Espeche, Ximena y Ehrlich, Laura. «Guerra fría cultural en América Latina: prácticas del saber en conflicto». *Prismas, Revista de historia intelectual*, ni 23 (2019).
- Espinosa, Mariana. «Indígenas y misioneros: génesis y representaciones de una misión evangélica en el ingenio La Esperanza». *Revista Brasileira de Historia das Religioes* 8, n.º 22 (2015).
- Fairclough, Norman. «Discurso y Cambio Social». *Cuadernos de Sociolingüística y Lingüística Crítica* 3, (1998).
- Fajardo Andrade, Juan Manuel y Fuentes Belgrave, Laura. «Pluralismo religioso en comunidades: Preferencias minoritarias y construcción social de instituciones intermedias (2015-2017)». Informe final de proyecto de investigación. Escuela Ecuémica de Ciencias de la Religión (EECR), 2017.
- Federici, Silvia. *Caliban y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños, 2010. [2004]
- Fogelman, Patricia Alejandra. «La religión como objeto de análisis: sobre el concepto y tres vías de abordaje histórico». *Revista Brasileira de História das Religiões* 7, n.º 21 (2015).
- Fuentes Belgrave, Laura. «El cristianismo en la matriz política del Estado: Laicidad y autonomía reproductiva en Costa Rica y Nicaragua». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 40 (2014).
- Fuentes Belgrave, Laura. «La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica». Informe final de proyecto de investigación. Escuela Ecuémica de Ciencias de la Religión (EECR), 2015.
- Fuentes Belgrave, Laura. «Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?». *Rupturas* 9, n.º 1 (2019).
- Fuentes Belgrave, Laura. «¿Un menú de creencias a fuego lento?: Acercamiento sociológico a la religión en Costa Rica». *SIWÓ* 7, n.º 1 (2013).

- Garma Navarro, Carlos. «Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis». *Revista Cultura y Representaciones Sociales* 12, n.º 24, (2018).
- Garrard Burnett, Virginia. «Neopentecostalism and prosperity theology in Latin America: A religion for late capitalist society», *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* 1-2 (2012).
- Gigli, Juan Manuel. Neoliberalismo y Ajuste Estructural en América Latina. *Revista del Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo* 1, nº1 (1999).
- Gomes, Edson Fernando. «La Casa de Dios y de Cash Luna: una megaiglesia centroamericana». *Contextualizaciones latinoamericanas* 14, n.º 4 (2021).
- Gramsci, Antonio. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Ediciones Península, 1970.
- Guamán, Julián. *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2006.
- Gutiérrez, Gustavo. *Documentos finales de Medellín*. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín, septiembre de 1968.
- Guzmán M., German. *Cien Años Iluminando a Costa Rica: Primer centenario de la iglesia evangélica centroamericana 1891- 1991*. San José, Costa Rica: por el autor, 1991.
- Hausberger, Bernd y Pani, Erika. «Historia Global Presentación». *Historia Mexicana* 68, n.º 1 (2018).
- Hernández Parra, Sergio Isaac. «Jóvenes, rock “satánico” y el pánico moral de 1992 en Costa Rica». Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 2016.
- Hernández Sotelo, Anel. «Reseña de "¿Qué es la historia cultural?" de Peter Burke» *Fronteras de la Historia* 15, n.º 2, (2010).

- Hernández, Luis Alonso. «Pentecostalismo evangélico en Venezuela. Una aproximación al pasado y al presente revolucionario» en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, dirigido por Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosquera. Santiago: RIL editores y Universidad Arturo Prat, 2020.
- Hobsbawm, Erick. «De la historia social a la historia de la sociedad», *Historia Social*, n.º 10 “Dos Décadas de la Historia Social”, (1971).
- Hobsbawm, Eric. «Primer Mundo y Tercer Mundo después de la Guerra Fría». *Revista de la CEPAL* 67, (1999).
- Holland, Clifton L. *El Movimiento Protestante en Costa Rica*. Costa Rica: PROLADES, 2011.
- Holland, Clifton L. *El Movimiento protestante en Costa Rica: Lista de denominaciones y asociaciones de iglesias*. San José: Centro de Investigación Sociorreligiosa, 1998.
- Holland, Clifton L. *Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica*. San José: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), 2014.
- Holland, Clifton L. «Una breve historia de las doce denominaciones protestantes más grandes en Costa Rica, 1890-2000». PROLADES, 2000.
- IDESPO-UNA, Observatorio de lo Religioso-UNA, CICDE-UNED y Centro Dominicano de Investigación. «Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas». Informe de encuesta, 2019.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos, «Encuesta Nacional de Cultura 2016: El 92,4% de los habitantes del país ven televisión». Acceso el 11 de mayo del 2022 en: <https://www.inec.cr/noticia/el-924-de-los-habitantes-del-pais-ven-television#:~:text=El%2092%2C4%20%25%20de%20los,NACIONAL%20DE%20ESTADISTICA%20Y%20CENSOS>

- Jaimes Martínez, Ramiro. «El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica». *Revista Mexicana de Sociología* 74, n.º 4 (2012).
- Jociles Rubio, María Isabel. «El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez». *Avá. Revista de Antropología*, n.º 7, (2005).
- Klein, Emilio y Tokman, Víctor. «La estratificación social bajo tensión en la era de la globalización». *Revista de la CEPAL* 72 (2000).
- Krippendorff, Klaus. *Metodología de análisis de contenido. Teoría y práctica*. (España: Paidós Ibérica S.A., 1997)
- Kruijt, Dirk. *Guerrillas: guerra y paz en Centroamérica*. Barcelona: Icaria, 2009.
- Lalander, Rickard. «La interseccionalidad en la política identitaria de los Indígenas Evangélicos Ecuatorianos». *Ecuador Debate* 90 (2013).
- Latin America Public Opinion Project (LAPOP), «El Salvador 1991: National Study. Technical Information». Vanderbilt University, 1991.
- Latin America Public Opinion Project (LAPOP), «AmericasBarometer, 2014. Technical Information». Vanderbilt University, 2014.
- Llorente y Cuenca, *Cambio religioso en América Latina, presente, pasado y porvenir*. Informe de investigación, 2014.
- Nelson, Wilton. *Historia del Protestantismo en Costa Rica*. San José: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo, 1983.
- Machamer, Peter; Darden, Lindley & Craver, Carl F. «Thinking about Mechanisms». *Philosophy of Science* 67, n.º 1 (2000).
- Mansilla, Miguel Ángel. «Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX». *Revista Cultura y Religión* 1, n.º 2 (2007).

- Mansilla, Miguel Ángel. «El neopentecostalismo chileno». *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 18 (2007).
- Mansilla, Miguel Ángel. «La angustia en el pentecostalismo criollo chileno». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 12 (2007).
- Mansilla, Miguel Ángel. «La canutofobia en Chile. Los factores socioculturales de la discriminación evangélica». *Gazeta de Antropología* 23, n.º 11 (2007).
- Mansilla, Miguel Ángel. «Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la iglesia evangélica pentecostal de Chile (1927-1950)», *Última década* 20, n.º 37 (2012).
- Mansilla, Miguel Ángel. «Pentecostalismo y Ciencias Sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968- 2008)». *Revista Cultura y Religión* 3, n.º 2 (2009).
- Mansilla, Miguel Ángel y Mosqueira, Mariela (dirs.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago: RIL Editores y Universidad Arturo Prat, 2020.
- Mansilla, Miguel Ángel y Orellana, Luis. «Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001)». *Mem. Soc.* 18, n.º 36 (2014).
- Mansilla, Miguel Ángel y Orellana, Luis. *Pensando el pentecostalismo: Drama, protesta, migración y desencanto religioso*. Santiago: RIL Editores, 2021.
- Manzano, Adriana Valeria. *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Marchesi, Aldo. «Escrevendo a Guerra Fria latinoamericana: entre o Sul ‘local’ e do Norte ‘global’». *Revista do Estudos Históricos* 30, n.º 60 (2017).
- Marglin, Stephen A. *Lessons of the Golden Age of Capitalism*. World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1988.

- Martín Barbero, Jesús. «La globalización en clave cultural. Una mirada latinoamericana», *Reglones 53* (2003).
- Martínez, Abelino. *Las Sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989.
- Mazlish, Bruce. «A Tour of Globalization». *Indiana Journal of Global Legal Studies* 7, n.º 1 (Symposium: Globalization at the Margins: Perspectives on Globalization from Developing States) (1999).
- Mena Cabezas, Ignacio R. «Génesis, estructura y contextos del pentecostalismo en la sociedad global». *Sí Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos* 9
- Míguez, Daniel P. «El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX». *Anuario EHS*, n.º 17 (2002).
- Míguez, Daniel P. «La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la “década perdida”». *Intersecciones en Antropología*, n.º 2 (2001).
- Millett, Richard L. «Protestant-Catholic Relations in Costa Rica». *Journal of Church and State* 12, n.º 1 (1970).
- Molinari, Lucrecia. «"Escuadrones de la Muerte": Grupos Paramilitares, Violencia y Muerte en Argentina ('73-'75) y el Salvador ('80)». *Diálogos* 10, n.º 1 (2009).
- Montero Jiménez, Marta María. «Control jurídico de las sectas en Costa Rica». Tesis de licenciatura en Derecho. Universidad de Costa Rica, 1993.
- Montes, Segundo. «Estado, crisis y nuevos actores sociales en Centroamérica. El estado de El Salvador». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 15, n.º 2 (1989).
- Montobbio, Manuel. «La crisis centroamericana y la construcción de un nuevo orden internacional en América Latina». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 37 (1997).

- Moore, Kathleen M. «Religious Outsiderhood in a Globalizing World», en *Religion, Conflict, and Global Society: A Festschrift Celebrating Mark Juergensmeyer*, editado por Mona Kanwal Sheikh y Isak Svensson. Danish Institute for International Studies, 2021.
- Moreno Rodríguez, Laura Beatriz. «Repensando la Guerra Fría: México y Estados Unidos ante el conflicto en Costa Rica de 1948». *Revista Estudios* 38 (2019).
- Ocampo, José Antonio y Martín, Juan ed. *Globalización y Desarrollo. Una reflexión desde América Latina y el Caribe*. Bogotá: Alfaomega Colombiana S. A., 2003.
- Ocampo, José Antonio. «La crisis latinoamericana de la deuda a la luz de la historia», en *La crisis latinoamericana de la deuda desde la perspectiva histórica*, coordinada por José Antonio Ocampo. Santiago: Naciones Unidas, 2014.
- Ocaña Flores, Martín. *Los banqueros de dios. Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad*. Lima, Perú: Ediciones Puma, 2002.
- Orellana, Luis. «El movimiento pentecostal en Costa Rica 1930-1980», en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, dirigido por Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosquera. Santiago: RIL Editores y Universidad Arturo Prat, 2020.
- Osterhammel, Jürgen y Petersson, Niels. *Breve Historia de la globalización: Del 1500 a nuestros días*. Siglo XXI Editores, 2019.
- Pacheco, José. «La posmodernidad y su efecto en las iglesias evangélicas latinoamericanas», *Teología y cultura* 4, n.º 7 (2007).
- Pakkasvirta, Jussi, «Legados bolivarianos para la democracia y la integración. Perspectivas intelectuales de principios del siglo XXI». *Araucaria* 5, n.º 10 (2003).
- Paredes, Alejandro. «Conservadurismo protestante, integrismo y neointegrismo católico latinoamericano y su funcionalidad a los Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría». *Palimpsesto* 10, n.º 17 (2020).

- Paredes, Alejandro. «El Consejo Latinoamericano de Iglesias y el encuentro ecuménico latinoamericano de “Mauricio López” (1988)». *Redes Latinoamericanas 20 “Años 90”*, n.º 37 (2013), 151 - 173.
- Pastor Gómez, María Luisa. «Posmodernismo y auge de la iglesia evangelista en Centroamérica». *Boletín IEEE*. N.º 3 (2016).
- Patterson, Victoria. «The rise of pentecostalism in Latin America: A study of conversion, politics, and the dark secrets within contemporary Bolivia». Tesis para optar por un *honour degree* en Estudios Religiosos en University of Calgary, 2007.
- Pérez, Claudio Jesús y Murphy, John W. «El trabajo del Departamento Ecuménico de Investigaciones y América Latina». *Comunicación, Cultura y Política*, n.º 4 (211).
- Pérez Brignoli, Héctor y Baires Martínez, Yolanda. «Crecimiento y crisis de las economías centroamericanas 1950-1980». *Anuario de Estudios Centroamericanos 13*, n.º 2 (1987).
- Pérez Guadalupe, José Luis y Grundberger, Sebastián. *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018.
- Pettiná, Vanni. «América Central y la Guerra Fría, apuntes para una historia». *E.I.A.L.* 30, n.º 1 (2019).
- Pew Research Center, «Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica». Informe de investigación, 2014.
- Pineda Sancho, Andrey. «Producción, oferta, demanda y consumo de bienes simbólicos de salvación en el seno de las iglesias pentecostales costarricenses de hoy (2013-2014): el caso del distrito Uruca». Tesis de licenciatura en Sociología. Universidad de Costa Rica, 2015.



- Ratcliffe, Jane E. «Distribution Of Protestant Denominations In Costa Rica». *Publication Series (Conference of Latin Americanist Geographers) 6*, International Aspects of Development in Latin America: Geographic Aspects (1977).
- Recanati, Guillermo Carlos. «La Iglesia Católica frente a la “modernidad” y al “movimiento pentecostal” en la historia reciente de América Latina». Congreso, XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.
- Reu, Tobías. «Sociología del pentecostalismo en Guatemala», en *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, ed. por Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira (Santiago : RIL Editores y Universidad Arturo Prat, 2020).
- Ridenti, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do cpc à era da tv*. Río de Janeiro, San Pablo: Editora Record, 2000.
- Rivera Farfán, Carolina. «Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas, pentecostal o neopentecostal ¿Cómo definirla? », en *Teorías y practicas emergentes en la Antropología de la Religión*, coordinado por Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera Blanes. España: Ankulegi, 2008.
- Roitman Rosenmann, Marcos. «Tiempos y espacios en la crisis centroamericana». *Estudios Latinoamericanos 2*, n.º 2 (1987).
- Rojas Rojas, Jorge Alberto. «La vigencia del mensaje pentecostal en la Zona Atlántica costarricense». Tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Costa Rica, 1989.
- Rodríguez Agudo, Luis. «La Guerra Fría cultural: *soft power*, propaganda y diplomacia pública en un mundo enfrentado». Trabajo de grado en Historia. Universidad de Cantabria, 2016.
- Rugitsky, Fernando M. «Inconvenient glow: cliometrics and the “golden age” of capitalism». *Brazilian Journal of Political Economy 34*, n.º 4 (2014).

- Ruiz, Adolfo y Smith, Dennis A. *Impacto de la programación religiosa difundida por los medios electrónicos en la población cristiana activa de América Central*. San José, Costa Rica: Pastoralia y CELEP, 1987.
- Sagot Rodríguez, Monserrat. «Los retos del feminismo en la era del "facismo social" y del neointegrismo religioso en Centroamérica». En: *Mundos de mulheres no Brasil*, editado por Veiga, Ana Maria; Nichnig, Claudia Regina; Wolff, Cristina Scheibe y Zandoná, Jair. Curitiba: Editora CRV, 2019.
- Salinas Vara, Fredy Arturo. «Aspectos sociopolíticos y religiosos que permitieron la consolidación de la teología latinoamericana de liberación». *Revista Estudiantil Huella Teológica* 4, n.º 1 (2022).
- Sánchez Paredes, José. «Elementos para una sociología del pentecostalismo peruano», en Miguel Ángel Mansilla y Mariela Mosqueira (dirs.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago: RIL Editores y Universidad Arturo Prat, 2020.
- Sánchez Samblás, María Victoria. «Vicente Blasco Ibáñez y el hispanoamericanismo: Conferencias en Buenos Aires 1909». *Revista de Estudios sobre Blasco Ibáñez*, n.º 2 (2013).
- Sánchez Solano, Esteban. «La "Presencia" del protestantismo en Costa Rica desde la mirada eclesiástica: Un acercamiento al panorama religioso en el cambio de siglo (1890-1910)», en: Francisco Rodríguez C. y Ricardo Martínez E., *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*. Costa Rica: Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica, 2019.
- Sandí Morales, José Aurelio. «Las leyes anticlericales de 1884 en Costa Rica; una relectura desde otra perspectiva». *Siwô* n.º 3 (2010).  
<http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/653>.
- Saracco, Norberto. «Misión y Misionología desde Latinoamérica», en *Misionología global para el siglo XXI: Consulta de Iguazú*, editado por Guillermo D. Taylor (Alianza Evangélica Mundial, 2000).

- Saravia Cruz, Roberto. *Presencia de las iglesias evangélicas en la sociedad costarricense: Respuesta de los evangélicos a la Constituyente de 1949*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2001.
- Sardiñas Iglesias, Loida. “Iglesias, identidad y plurirreligiosidad: una mirada al protestantismo histórico”. *RAM* 7, n.º 2 (2016).
- Sartori, Gioaanni. «Comparación y Método Comparativo». En: *La Comparación en las Ciencias Sociales*, comp. por Giovanni Sartori y Leonardo Morlino. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1999. [1991]
- Schäfer, Heinrich. «La generación del sentido religioso – observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina», en: Daniel Chiquete *et al.* (ed.), *Voces del pentecostalismo latinoamericano (III): Teología, Historia, Identidad*. (Concepción, Chile: EMW/CETELA, 2009)
- Schäfer, Heinrich. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992.
- Schäfer, Heinrich y Yágüez, Lidia. «Religión dualista causada por antagonismos sociales: Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica». *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n.º 45 (1988), 69-90.
- Semán, Ernesto. *Ambassadors of the Working Class. Argentina's International Labor Activists & Cold War Democracy in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2017.
- Semán, Pablo. «Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana». *Nueva Sociedad*, n.º 149 (1997).
- Silva Silva, Alicia. «La globalización cultural y las tecnologías de información comunicación en la cibersociedad». *Razón y Palabra* 64 (2008).

- Smith, Dennis. «Televisión religiosa en Guatemala: la experiencia pentecostal». *Vida y Pensamiento: Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana* 25, n 2: La religión en la era mediática (2005).
- Sojo, Carlos. *Igualitarios: La construcción Social de la desigualdad en Costa Rica*. San José: Master Litho y PNUD, 2010.
- Soler, Rocío; Azparren, Ana Laura *et al.* «Mujeres, religión y política: organizaciones y activismo político de mujeres evangélicas en la Argentina contemporánea», Conferencia. VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2011.
- Stonor Saunders, Frances. *La CIA y la guerra fría cultural*. Penguin Random House y Grupo Editorial España, 2013.
- Stark, Rodney y Iannaccone, Laurence. «A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe». *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, n.º 3 (1994).
- Suárez, Hugo José. «Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria». *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 27, n.º 108 (2006).
- Tilly, Charles. *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. [1984]
- Toniolo, Gianni. «Europe's Golden Age, 1950-1973: Speculations from a Long-Run Perspective». *The Economic History Review* 51, n.º 2 (1998).
- Torres Rivas, Edelberto. «Centroamérica de la izquierda revolucionaria a la izquierda socialdemócrata». *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, n.º 22 (2008).
- Torres Rivas, Edelberto. «Revoluciones sin cambio revolucionario». *Leviatán* 69, (1997).
- Toussaint, Mónica. «Centroamérica: entre la guerra y la paz. Del Pacto de Corinto a los Acuerdos de Esquipulas». *Latinoamérica*, nº45 (2007).

- Ulloa, Mónica. «La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018». Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Costa Rica, 2022.
- Uría, Jorge. «La Historia Social hoy». *Historia Social*, n.º 60 (2008).
- Urbina Gaitán, Chester. «“El Mensajero”, catolicismo e intolerancia religiosa en Costa Rica (1926-1929)». *Reflexiones* 92, n.º 1 (2013).
- Uribe Cortez, Jaime. «La conformación de organizaciones indígenas y liderazgos evangélicos en San Cristóbal de Las Casas». Tesis doctoral, El Colegio de la Frontera Sur, 2014.
- Urrutia Castro, Jorge; Escobar, Ricardo; Alvarenga Franco, Manuel; Trejos Alvarado, Randall; Ramos Vargas, José; Cortés Campos, Alexander. «La Iglesia Anglicana en Costa Rica. Perspectivas históricas». Tesis de licenciatura en Teología. Universidad de Nacional de Costa Rica, 2008.
- Vaismoradi, Mojtaba; Jones, Jacqueline; Turunen, Hannele y Snelgrove, Sherrill. «Theme development in qualitative content analysis and thematic analysis». *Journal of Nursing Education and Practice* 6, n.º 5 (2016).
- Valverde, Jaime. «Las sectas en Costa Rica: Pentecostalismo y conflicto social». San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1990.
- Viales Hurtado, Ronny. «Historia de la pobreza, de los regímenes de bienestar y del Estado del Bienestar en Occidente: Aportes para la construcción de un modelo conceptual de análisis». *Revista de Historia de América*, n.º 138 (2007).
- Warren Robbins, Bruce «Contextualization in Costa Rican theological education today: A history of the Seminario Biblico Latinoamericano, San Jose, Costa Rica, 1922-1990». Disertación para obtener el grado de Ph. D. en Historia de la Iglesia, Southern Methodist University, 1991.

Werz, Nikolaus. «La reacción católica a la competencia religiosa de los pentecostalismos. El caso de Costa Rica». *Ibero-amerikanisches Archiv* 1/2 (1999).

Wortman, Ana. «Globalización cultural, consumos y exclusión social». *Nueva Sociedad* 175 (2001).

### *Anexo*

#### Anexo 1. Iglesias y misiones por año de fundación o llegada al país por año, corriente protestante y país de origen (1865 - 2010)

<b>Año</b>	<b>Nombre</b>	<b>Corriente Protestante</b>	<b>País de origen</b>
1865	Asoc. Misionera De La Iglesia Episcopal De C.R. (Iglesia el Buen Pastor).	Originalmente interdenominacional, actualmente Anglicana-Episcopal.	Origen múltiple / posteriormente se asoció a una iglesia en Estados Unidos.
1887	Jamaican & Central American Baptist Mission.	Bautista.	Jamaica.
1891	Iglesia Evangélica Centroamericana.	Fundamentalista Independiente.	Estados Unidos.
1894	Methodist Church In The Caribbean & The Americas.	Pietista-Methodista.	Gran Bretaña.
1903	Iglesia Adventista Del Séptimo Día.	Adventista.	Estados Unidos.
1907	Ejército De Salvación.	Santidad.	Inglaterra.
1918	Iglesia Santidad Pentecostal.	Pentecostal-Santidad.	Estados Unidos.
1921	Asociación De Iglesias Bíblicas Costarricenses.	Protestante-Mixta (Pente Y No Pente).	Estados Unidos / Escocia.
1926	Asoc. Pentecostal De Santidad.	Pentecostal-Santidad.	Estados Unidos.
1926	Iglesia De Dios (Anderson, Indiana).	Santidad.	Estados Unidos.
1937	Iglesia De Dios Del Evangelio Completo.	Pentecostal-Santidad.	Estados Unidos.
1940	Convención De Iglesias Menonitas De C.R.	Anabautista-Menonita.	Estados Unidos.
1942	Asoc. Cristiana De Las Asambleas De Dios.	Pentecostal-Obra Completa De Cristo.	Estados Unidos.
1943	Convención Bautista De Costa Rica.	Bautista.	Estados Unidos.
1945	Iglesia De Dios Pentecostal.	Pentecostal-Obra Completa De Cristo.	Puerto Rico.
1946	Asociación Bautista Americana En Costa Rica.	Bautista.	Estados Unidos.
1950	Sociedad Religiosa De Los Amigos Cuáqueros.	Cuáqueros-Amigos.	Estados Unidos.

1954	Iglesia Evangelio Completo Costa Rica ( <i>Foursquare Gospel</i> ).	Pentecostal-Obra Completa De Cristo.	Estados Unidos.
1956	Iglesia Luterana Sínodo De Misuri.	Luterana.	Estados Unidos.
1958	Asoc. Bautista Misionera De Costa Rica.	Bautista.	Estados Unidos.
1958	Iglesia Evangélica Int. Soldados De La Cruz De Cristo.	Pentecostal-Sabática.	Cuba.
1958	Iglesia Morava En Costa Rica.	Pietista-Europa Central.	Nicaragua.
1960	Iglesia De Dios De La Profecía.	Pentecostal-Santidad.	Estados Unidos.
1961	Iglesia Adventista Movimiento De Reforma De C.R.	Adventista.	Alemania.
1963	Asamblea Apostólica De La Fe En Cristo Jesús.	Pentecostal-Solo Jesús (Unipentecostales).	Estados Unidos.
1963	Iglesia Luterana Costarricense.	Luterana.	
1964	Iglesia Cristiana Pentecostal Movimiento Misionero Mundial.	Pentecostal-Obra Completa De Cristo.	Puerto Rico.
1965	Iglesia Del Nazareno En Costa Rica.	Santidad.	Estados Unidos.
1966	Iglesia Evangélica Luterana En Costa Rica (habla alemán).	Luterana.	Alemania.
1967	Asamblea Cristiana (Sala Evangélica).	Fundamentalista Independiente.	
1967	Iglesia De Cristo.	Movimiento De Restauración.	Estados Unidos.
1968	Asoc. Compañerismo Bíblico Bautista Internacional.	Bautista.	Estados Unidos.
1968	Iglesias Menonitas Beachy Amish.	Anabautista-Menonita.	
1968	Iglesias Bautistas Emanuel.	Bautista.	
1968	Iglesia Luz Del Mundo Trinitaria.	Pentecostal-Obra Completa De Cristo.	Venezuela.
1969	Asoc. Cristiana Cristianos Compartiendo A Cristo.	Bautista.	Estados Unidos.
1970	Asoc. De Iglesias Cristianas.	Pentecostal-Sanidad Y Liberación.	Costa Rica.
1971	Iglesia Congregacional Pentecostal De Costa Rica.	Pentecostal-Santidad.	Estados Unidos.
1974	Asociación Cristiana Príncipe De Paz.	Pentecostal-Reforma Nueva Apostólica.	Estados Unidos.
1974	Iglesia Evangélica Menonita De Costa Rica ( <i>Rosedale Mennonite Missions</i> ).	Anabautista-Menonita.	Estados Unidos.
1975	Iglesia Alianza Cristiana Y Misionera.	Santidad.	Estados Unidos.
1975	Comunidad Misionera Puerta De Fe.	Pentecostal-No Clasificada.	Costa Rica.
1975	Asociación Cristiana Oasis De Esperanza.	Pentecostal-Obra Completa De Cristo.	Costa Rica.
1975	Centro Evangelístico Cruzada De Fe.	Pentecostal-Sanidad Y Liberación.	Costa Rica.
1975	Comunidad Evangélica Del Pacto.	Pentecostal-No Clasificada.	Costa Rica.
1975	Iglesia Cristiana Damasco.	Pentecostal-Santidad.	Estados Unidos.
1976	Iglesias Cordero De Dios.	Pentecostal-No Clasificada.	Costa Rica.

1976	Iglesia Pentecostal Unida Internacional.	Pentecostal-Solo (Unipentecostales).	Jesus	Estados Unidos.
1976	Misión Cristiana La Rosa De Sarón.	Pentecostal-Sanidad Liberación.	Y	Costa Rica.
1978	Asoc. Concilio De Iglesias Evangélicas Nacionales.	Pentecostal-Santidad.		Costa Rica.
1978	Asociación De Iglesias Pentecostales Bautista De Unción Y Santidad De Costa Rica.	Pentecostal-Santidad.		Estados Unidos.
1979	Ministerios Casa Del Banquete.	Protestante-No Clasificada.		Costa Rica.
1980	Asoc. Centro Cristiano Cristo Vive.	Pentecostal-No Clasificada.		Costa Rica.
1980	Iglesia Manantial De Vida.	Pentecostal-No Clasificada.		Costa Rica.
1980	Comunidad Cristiana Shalom.	Pentecostal-Carismática.		Costa Rica.
1980	Comunidad Pas.	Pentecostal-Carismática.		Estados Unidos.
1980	Iglesia SIM (Somos Enviados A Las Mies).	Pentecostal-No Clasificada.		Costa Rica.
1980	Iglesia Casa Del Rey Internacional.	Pentecostal-Reforma Apostólica.	Nueva	Costa Rica.
1982	Ministerio Mundial De Fe Y Poder Maranatha.	Pentecostal-Reforma Apostólica.	Nueva	Costa Rica.
1983	Iglesia Casa De Alabanza (se fundó en 1983 bajo el pastor Dr. Bruce Gale).	Pentecostal-Carismática.		N. A.
1984	Iglesias Cristianas Reformadas Independientes.	Reformada-Presbiteriana- Congregacional.		Estados Unidos.
1985	Iglesia Evangélica Presbiteriana Costarricense.	Reformada-Presbiteriana- Congregacional.		Costa Rica.
1989	Asoc. Iglesia De Dios Pentecostal De América.	Pentecostal-Obra Completa De Cristo.		Estados Unidos.
1989	Iglesia Metodista Libre.	Santidad.		Estados Unidos.
1989	Iglesia Presbiteriana Génesis (Misión Coreana).	Reformada-Presbiteriana- Congregacional.		Corea Del Sur.
1989	Misión Apostólica Nido De Águilas - Iglesia <i>Kingdomtakers</i> (Megaiglesia).	Pentecostal-Reforma Apostólica.	Nueva	Costa Rica.
1990	Centro Cristiano Campeones Para Cristo.	Pentecostal-No Clasificada.		Costa Rica.
1991	Asociacion Fraternidad Cristiana Internacional.	Pentecostal-No Clasificada.		N. A.
1992	Iglesia Cristiana Discípulos De Cristo.	Movimiento De Restauración.		N. A.
1993	Asoc. Ministerial Pilar De Fuego.	Santidad.		N. A.
1993	Comunidad Cristiana Vida Abundante (Megaiglesia).	Pentecostal-Carismática (según reseña histórica de PROLADES).		Costa Rica.
1993	Confraternidad Latinoamericana De Iglesias Reformadas.	Reformada-Presbiteriana- Congregacional.		Costa Rica.
1994	Iglesia Pentecostal Unida Latinoamericana	Pentecostal-Solo (Unipentecostales).	Jesús	Colombia.
1994	Iglesias Wesleyanas Internacionales De Costa Rica.	Pentecostal-Sanidad Liberación en la base de 2013 Y Santidad en las reseñas históricas de PROLADES	Y	Costa Rica.



1994	Misión Presbiteriana Coreana (Iglesias Paz Y Amor).	Reformada-Presbiteriana-Congregacional.	Corea Del Sur.
1995	Iglesia Coreana Sión de Costa Rica.	Reformada-Presbiteriana-Congregacional.	Corea Del Sur.
1996	Asoc. De Iglesias La Viña.	Pentecostal-Carismática.	Costa Rica.
1997	Asoc. Misión Carismática Internacional (Ministerio Visión De Multitudes).	Pentecostal-Movimiento Pastoral.	Colombia.
1997	Comunidad Apostólica Internacional Pasión Por Las Almas (Megaiglesia).	Pentecostal-Reforma Nueva Apostólica.	Costa Rica.
1998	Federación De Asociaciones Bautistas de Costa Rica.	Bautista.	Costa Rica.
1998	Iglesia Mi-El Es Tu Casa (Podría Ser Megaiglesia).	Pentecostal-Reforma Nueva Apostólica.	Costa Rica.
2000	Iglesia Centro De Excelencia.	Pentecostal-No Clasificada.	Costa Rica.
2001	Comunidad Cristiana Adoración Y Júbilo.	Pentecostal-No Clasificada.	Costa Rica.
2008	Ministerio Visión De Impacto (Megaiglesia).	Pentecostal-No Clasificada.	Costa Rica.
2010	Asoc. Cristiana Verbo De Vida.	Protestante-No Clasificada.	Guatemala.
2010	Centro Cristiano Compaz.	Pentecostal-No Clasificada.	Costa Rica.

Fuente: Elaboración propia basado en la «Base de datos de Iglesias Evangélicas locales, 2013» elaborada por PROLADES, «Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales» (parte 1, parte 2 y parte 3) editados por Clifton Holland y Dorothy Bullón, páginas web y de oficiales de Facebook de las iglesias.

Anexo 2. Indicadores relativos a la concentración de iglesias por cantón (iglesias por cada mil habitantes y cantidad de iglesias entre la densidad poblacional)

Cantón	Iglesias por cada 10.000 habitantes	Respecto al promedio nacional	Respecto a la mediana nacional	Cantidad de iglesias entre la densidad poblacional	Respecto al promedio total	Respecto a la mediana
<b>Provincia de San José</b>						
San José	8,02	Debajo del promedio	Encima de la mediana	3,58	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Escazú	6,02	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	2,08	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Desamparados	6,57	Debajo del promedio	Encima de la mediana	7,77	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Puriscal	3,94	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	21,81	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Tarrazú	4,30	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	12,79	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Aserrí	4,32	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	7,22	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Mora	4,56	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	7,40	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Goicoechea	8,17	Debajo del promedio	Encima de la mediana	2,57	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Santa Ana	3,46	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	2,13	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Alajuelita	7,09	Debajo del promedio	Encima de la mediana	1,50	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Vázquez de Coronado	4,13	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	9,18	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Acosta	3,96	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	13,55	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Tibás	6,6315	Debajo del promedio	Encima de la mediana	0,54	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Moravia	3,6895	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	1,06	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Montes de Oca	6,1060	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	0,93	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Turubares	5,4427	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	22,60	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Dota	4,3178	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	17,28	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Curridabat	5,5210	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	0,88	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Pérez Zeledón	8,3994	Debajo del promedio	Encima de la mediana	160,05	Encima del promedio	Encima de la mediana
León Cortés Castro	3,2787	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	3,96	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
<b>Promedio de la provincia de San José</b>	<b>5,40</b>	<b>Debajo del promedio nacional</b>		<b>14,94</b>	<b>Debajo del promedio nacional</b>	

<b>Mediana de la provincia de San José</b>	<b>5,00</b>	<b>Debajo de la mediana nacional</b>		<b>5,59</b>	<b>Debajo de la mediana nacional</b>	
<b>Provincia de Alajuela</b>						
Alajuela	6,1596	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	23,93	Debajo del promedio	Encima de la mediana
San Ramón	5,0890	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	51,84	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Grecia	5,3317	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	21,10	Debajo del promedio	Encima de la mediana
San Mateo	8,1486	Debajo del promedio	Encima de la mediana	10,26	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Atenas	3,9277	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	5,00	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Naranjo	5,6189	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	7,11	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Palmares	5,4730	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	2,08	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Poás	3,0823	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	2,28	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Orotina	5,8994	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	8,37	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
San Carlos	11,05	Encima del promedio	Encima de la mediana	370,08	Encima del promedio	Encima de la mediana
Zarcero	4,10	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	6,36	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Valverde Vega	4,10	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	5,98	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Upala	23,89	Encima del promedio	Encima de la mediana	377,61	Encima del promedio	Encima de la mediana
Los Chiles	17,28	Encima del promedio	Encima de la mediana	234,73	Encima del promedio	Encima de la mediana
Guatuso	29,02	Encima del promedio	Encima de la mediana	220,04	Encima del promedio	Encima de la mediana
<b>Promedio de la provincia de Alajuela</b>	<b>9,27</b>	<b>Encima del promedio nacional</b>		<b>112,69</b>	<b>Encima del promedio nacional</b>	
<b>Mediana de la provincia de Alajuela</b>	<b>5,62</b>	<b>Debajo de la mediana nacional</b>		<b>10,26</b>	<b>Debajo de la mediana nacional</b>	
<b>Provincia de Cartago</b>						
Cartago	4,7330	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	13,62	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Paraíso	5,5418	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	22,83	Debajo del promedio	Encima de la mediana
La Unión	6,4387	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	2,89	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Jiménez	11,5891	Encima del promedio	Encima de la mediana	33,19	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Turrialba	10,4861	Encima del promedio	Encima de la mediana	172,25	Encima del promedio	Encima de la mediana
Alvarado	4,1923	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	3,40	Debajo del promedio	Debajo de la mediana

Oreamuno	1,0996	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	2,22	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
El Guarco	1,6749	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	2,81	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
<b>Promedio de la provincia de Cartago</b>	<b>5,72</b>	<b>Debajo del promedio nacional</b>		<b>31,65</b>	<b>Debajo del promedio nacional</b>	
<b>Mediana de la provincia de Cartago</b>	<b>5,14</b>	<b>Debajo de la mediana nacional</b>		<b>8,51</b>	<b>Debajo de la mediana nacional</b>	
<b>Provincia de Cartago</b>						
Heredia	5,5009	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	15,55	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Barva	3,9351	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	2,12	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Santo Domingo	5,4901	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	1,36	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Santa Bárbara	3,8628	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	2,06	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
San Rafael	3,2634	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	1,58	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
San Isidro	1,4540	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	0,39	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Belén	3,6981	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	0,45	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Flores	3,9926	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	0,28	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
San Pablo	1,8069	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	0,14	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Sarapiquí	17,1488	Encima del promedio	Encima de la mediana	367,08	Encima del promedio	Encima de la mediana
<b>Promedio de la provincia de Heredia</b>	<b>5,02</b>	<b>Debajo del promedio nacional</b>		<b>39,10</b>	<b>Debajo del promedio nacional</b>	
<b>Mediana de la provincia de Heredia</b>	<b>3,90</b>	<b>Debajo de la mediana nacional</b>		<b>1,47</b>	<b>Debajo de la mediana nacional</b>	
<b>Provincia de Guanacaste</b>						
Liberia	10,32	Encima del promedio	Encima de la mediana	148,24	Encima del promedio	Encima de la mediana
Nicoya	10,23	Encima del promedio	Encima de la mediana	136,45	Encima del promedio	Encima de la mediana
Santa Cruz	8,53	Debajo del promedio	Encima de la mediana	111,93	Encima del promedio	Encima de la mediana
Bagaces	8,19	Debajo del promedio	Encima de la mediana	104,30	Encima del promedio	Encima de la mediana
Carrillo	8,89	Debajo del promedio	Encima de la mediana	51,34	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Cañas	10,31	Encima del promedio	Encima de la mediana	70,30	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Abangares	11,09	Encima del promedio	Encima de la mediana	74,92	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Tilarán	16,80	Encima del promedio	Encima de la mediana	107,27	Encima del promedio	Encima de la mediana

Nandayure	9,89	Encima del promedio	Encima de la mediana	55,94	Debajo del promedio	Encima de la mediana
La Cruz	8,86	Debajo del promedio	Encima de la mediana	122,65	Encima del promedio	Encima de la mediana
Hojancha	9,73	Encima del promedio	Encima de la mediana	25,43	Debajo del promedio	Encima de la mediana
<b>Promedio de la provincia Guanacaste</b>	<b>10,26</b>	<b>Encima del promedio nacional</b>		<b>91,71</b>	<b>Encima del promedio nacional</b>	
<b>Mediana de la provincia Guanacaste</b>	<b>9,89</b>	<b>Encima de la mediana nacional</b>		<b>104,30</b>	<b>Encima de la mediana nacional</b>	
<b>Provincia de Puntarenas</b>						
Puntarenas	10,09	Encima del promedio	Encima de la mediana	185,80	Encima del promedio	Encima de la mediana
Esparza	3,84	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	8,33	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
Buenos Aires	11,49	Encima del promedio	Encima de la mediana	274,02	Encima del promedio	Encima de la mediana
Montes de Oro	7,72	Debajo del promedio	Encima de la mediana	18,90	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Osa	23,78	Encima del promedio	Encima de la mediana	459,07	Encima del promedio	Encima de la mediana
Aguirre	13,77	Encima del promedio	Encima de la mediana	74,90	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Golfito	18,14	Encima del promedio	Encima de la mediana	318,09	Encima del promedio	Encima de la mediana
Coto Brus	17,68	Encima del promedio	Encima de la mediana	165,15	Encima del promedio	Encima de la mediana
Parrita	12,41	Encima del promedio	Encima de la mediana	59,42	Debajo del promedio	Encima de la mediana
Corredores	23,91	Encima del promedio	Encima de la mediana	148,36	Encima del promedio	Encima de la mediana
Garabito	5,22	Debajo del promedio	Debajo de la mediana	16,52	Debajo del promedio	Debajo de la mediana
<b>Promedio de la provincia Puntarenas</b>	<b>13,46</b>	<b>Encima del promedio nacional</b>		<b>157,14</b>	<b>Encima del promedio nacional</b>	
<b>Mediana de la provincia Puntarenas</b>	<b>12,41</b>	<b>Encima de la mediana nacional</b>		<b>148,36</b>	<b>Encima de la mediana nacional</b>	
<b>Provincia de Limón</b>						
Limón	15,25	Encima del promedio	Encima de la mediana	269,32	Encima del promedio	Encima de la mediana
Pococí	16,27	Encima del promedio	Encima de la mediana	391,16	Encima del promedio	Encima de la mediana
Siquirres	20,25	Encima del promedio	Encima de la mediana	174,20	Encima del promedio	Encima de la mediana
Talamanca	22,79	Encima del promedio	Encima de la mediana	640,45	Encima del promedio	Encima de la mediana
Matina	21,21	Encima del promedio	Encima de la mediana	163,86	Encima del promedio	Encima de la mediana
Guácimo	16,24	Encima del promedio	Encima de la mediana	93,60	Encima del promedio	Encima de la mediana

<b>Promedio de la provincia de Limón</b>	<b>18,67</b>	<b>Encima del promedio nacional</b>	<b>288,77</b>	<b>Encima del promedio nacional</b>
<b>Mediana de la provincia de Limón</b>	<b>18,26</b>	<b>Encima de la mediana nacional</b>	<b>221,76</b>	<b>Encima de la mediana nacional</b>
<b>Promedio nacional</b>		<b>8,97</b>		<b>86,40</b>
<b>Mediana nacional</b>		<b>6,44</b>		<b>17,28</b>

Fuente: Elaboración propia con base a la «Base de datos de Iglesias Evangélicas locales, 2013» elaborada por PROLADES en 2014 y la información sobre población fue tomado del censo nacional de 2011, elaborado por el INEC.