JOSÉ LUIS PÉREZ GUADALUPE
SEBASTIAN GRUNDBERGER (Eds.)

Evangélicos y poder en América Latina

SEGUNDA EDICIÓN

Instituto de Estudios Social Cristianos

KONRAD ADENAUER STIFTUNG

Evangélicos y Poder en América Latina

Instituto de Estudios Social Cristianos

KONRAD ADENAUER STIFTUNG

Evangélicos y Poder en América Latina

José Luis Pérez Guadalupe
y
Sebastian Grundberger
(editores)

2019

Evangélicos y Poder en América Latina

Tiraje: 1000 ejemplares

2ª ed. octubre 2019

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2019-13642

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

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

Editores
José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger

Coordinador
Andrés Hildebrandt

Correctora
Sandra Arbulú Duclos

Diseño de Cáratula
Shirley Cjahua

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

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

Distribución gratuita.

Impreso en: Tarea Asociación Gráfica Educativa
RUC: 20125831410
Pasaje Maria Auxiliadora N° 156, Lima 5
Lima - Perú

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Publicado en octubre, 2019

Índice

Presentación 9

¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política los Evangélicos en América Latina 13
José Luis Pérez Guadalupe

Argentina: ¿Vino Nuevo en Odres Viejos? Evangélicos y Política 193
Hilario Wynarczyk

Brasil: la Incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo Brasileño 223
Fábio Lacerda
José Mario Brasiliense

Chile: Avance Evangélico desde la Marginalidad al Protagonismo 261
Guillermo Sandoval

Colombia: de Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos 299
Juan David Velasco Montoya

Costa Rica: el Poder Evangélico en una Democracia Estable 321
César Zúñiga Ramírez

El Salvador: Religión e Identidad Política 353
Álvaro Bermúdez

Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución 383
Claudia Dary

México: los Nuevos Caminos de los Creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales 417
Carlos Garma Navarro

Panamá: Evangélicos ¿Del Grupo de Presión al Actor Electoral? 435
Claire Nevache

Perú: los 'Evangélicos Políticos' y la Conquista del Poder 461
Oscar Amat y León
José Luis Pérez Guadalupe

Bibliografía 485

Lista de Autores 529

Presentación

Uno de los cambios más notables en América Latina durante las últimas décadas ha sido el aumento de los miembros de las distintas iglesias evangélicas en detrimento, muchas veces, del número de feligreses de la Iglesia católica. En el libro *Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina* (2017), el doctor José Luis Pérez Guadalupe demostró que ello no solo implica un crecimiento numérico, sino también una búsqueda de poder e influencia. Así pues, los evangélicos han dejado atrás sus "templos de cochera" y se han instalado en los parlamentos, las alcaldías y las grandes empresas.

Este desarrollo ha ganado aún más visibilidad en el año 2018. Fueron los principales líderes evangélicos quienes jugaron un papel importante en la campaña exitosa del ahora presidente de Brasil Jair Bolsonaro. Y fue un tema moral el que ayudó a colocar a un candidato evangélico, Fabricio Alvarado, en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de Costa Rica. Estos éxitos electorales han generado numerosos artículos y discusiones sobre el impacto político de los evangélicos en el continente. En este contexto, *Entre Dios y el César*… se ha convertido en una obra de referencia en los entornos académicos y en múltiples espacios de difusión en distintos países del continente.

La creciente influencia política de los evangélicos es un fenómeno latinoamericano; sin embargo, hay notables diferencias que se manifiestan según el país. Así, México cuenta con una población evangélica relativamente pequeña, mientras que en Guatemala y El Salvador los evangélicos constituyen casi la mitad del total de habitantes. Por su parte, en Argentina y Chile la participación política de los evangélicos se desarrolla en contextos relativamente

seculares; entretanto, en Colombia y en el Perú, han estado involucrados en la toma de decisiones políticas. No obstante, es en Brasil donde los evangélicos han alcanzado la mayor organización política.

La evolución histórica de las comunidades evangélicas en los distintos contextos nacionales y el origen de su incursión en la política son temas complejos. Cabe preguntarse, entonces, en qué medida podemos hablar de un protagonismo de "políticos evangélicos" o, más bien, de "evangélicos políticos", de acuerdo con la terminología planteada por José Luis Pérez Guadalupe. De igual modo, es fundamental identificar las estrategias y políticas de los evangélicos en los distintos escenarios nacionales y aquellos temas que les han permitido consolidarse como una opción electoral exitosa. Por último, es válido preguntarnos por sus posibles aliados y cuál es su proyección hacia el futuro.

Los once artículos de *Evangélicos y poder en América Latina,* publicado por primera vez en octubre de 2018, buscan abordar estas interrogantes desde distintas perspectivas. El libro identifica los denominadores comunes en los países escogidos y expone con claridad sus puntos divergentes. En este sentido, todos los textos analizan, en primer lugar, las diferencias entre protestantes, evangélicos, pentecostales y neopentecostales, especialmente respecto a los fundamentos teológicos para justificar su alejamiento o participación en la vida política. Asimismo, los autores, provenientes de distintas ramas de las ciencias humanas y sociales, describen los marcos históricos y legales que permitieron la transición de un monopolio católico a un escenario de libertad y pluralidad religiosa, dentro de distintos regímenes de laicidad. Finalmente, sobre la base de información cuantitativa rigurosa, los autores exponen la influencia política contemporánea de los evangélicos, con especial énfasis en sus estrategias electorales y en los temas que reivindican, tales como la "agenda moral" y la defensa de los valores familiares tradicionales.

Tras la asunción al poder del presidente brasileño Jair Bolsonaro, a inicios de 2019, y la aparición de nueva literatura sobre este fenómeno político religioso, se decidió actualizar esta publicación para ubicarla en un nuevo contexto, con especial énfasis en el rol de los evangélicos como los nuevos actores religiosos de la política en América Latina y su creciente influencia en las políticas públicas en algunos países. Tan solo un año después de la primera edición, el libro ha sido presentado en diez países y en varias oficinas de las Naciones Unidas. Además, ha sido publicado en inglés, en una versión abreviada, con el título *Evangelicals and Political Power in Latin America* (KAS e IESC, Lima, 2019).

Por lo expuesto, queda claro que, actualmente, en las campañas electorales del continente ningún candidato puede prescindir del factor religioso o confesional en su análisis electoral.

La Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) y el Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), en tanto instituciones firmemente comprometidas con los valores de la libertad, la justicia y la solidaridad, agradecen el dedicado y sobresaliente trabajo de los autores de este libro. Esta publicación es la primera que toca este tema desde la perspectiva regional y, por lo tanto, constituye un aporte fundamental para la investigación académica, así como para el debate sobre la relación entre religión y política en América Latina.

Sebastian Grundberger
Representante de la Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. en el Perú

Armando Borda Herrada
Presidente del Instituto de Estudios Social Cristianos

¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos?

Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina

José Luis Pérez Guadalupe

Una de las constataciones más claras en el estudio de los fenómenos sociales de las últimas décadas en América Latina (el subcontinente más confesionalmente católico del mundo) ha sido el crecimiento acelerado de las iglesias evangélicas a costa del decrecimiento católico, a partir de la década de 1970. No obstante, en los últimos años una nueva evidencia se manifiesta con igual claridad: el ingreso masivo de ciertos líderes evangélicos en el ámbito político partidario, que ubicaría al movimiento evangélico como uno de 'los nuevos actores políticos de la región' —a partir de la década de 1980—, aunque con diversas manifestaciones y desigual impacto en cada país.

Pero esta nueva realidad político-religiosa —o religioso-política— en América Latina, ¿es solamente un nuevo capítulo de una histórica y bien conocida utilización instrumental del sentimiento religioso con fines políticos? ¿O en realidad se trataría de una novedosa instrumentalización política con fines religiosos? Los evangélicos latinoamericanos que participan actualmente en política, esencialmente ¿son líderes políticos o siguen siendo y sintiéndose líderes religiosos?; es decir, ¿su motivación última es política o religiosa?, ¿son 'políticos evangélicos' o 'evangélicos políticos'?

Hace tan solo unos años hablar de 'evangélicos y política' simplemente era un oxímoron, porque existía una clara consigna de que los 'hermanos' no deberían relacionarse con el mundo y menos con la política, ya que esta era sucia y contaminaba a los cristianos (la 'huelga social y política' que hablaba Lalive D'Epinay en los años sesenta). Pero esas concepciones bíblico-teológicas acerca del mundo y de la política han cambiado radicalmente en el continente, y ya los nuevos evangélicos latinoamericanos no solo participan y disfrutan

del mundo sin el menor remordimiento ('teología de la prosperidad'), sino que ahora buscan purificarlo ('teología de la guerra espiritual') y conquistarlo ('teología del dominio' o 'reconstruccionismo'). En este sentido, los evangélicos pasaron de preguntarse si se participa o no en política, a preguntarse cómo se debe participar y por quién se debe votar. En Brasil, por ejemplo, a partir de 1986 se pasó de la típica proscripción del crente não mexe em política a la divulgada prescripción del irmão vota em irmão (acuñada por Josué Sylvestre y popularizada por Paul Freston).

Es por eso que Edir Macedo, líder y fundador de la iglesia neopentecostal más grande y extendida del continente, publicó hace unos años un sugestivo libro llamado El Plan del Poder: Dios, los cristianos y la política, en el cual muestra el trasfondo religioso detrás de esta nueva oleada política de los evangélicos en el continente (los 'evangélicos políticos'). Ciertamente, no se trataba de un plan de gobierno o cosa parecida, sino de una relectura bíblica sobre un supuesto 'proyecto político de nación' (la llamada 'nación cristiana') que Dios ha diseñado para 'su pueblo' (antes Israel, ahora el pueblo cristiano), y que debe culminar con la toma del poder por parte de los 'cristianos evangélicos'. Pero ¿qué entienden los evangélicos por poder y para qué lo quieren conseguir? ¿Se trata de la búsqueda de un poder religioso o de un poder político, o de ambos?

Para entender esta nueva incursión evangélica en el ámbito público hay que tomar en cuenta que en América Latina nunca se implantó (y menos masificó) el secularismo ateo, más que como cajón de resonancia de trasnochados 'expertos' europeizantes, y como justificación de ineficacia pastoral de algunos jerarcas católicos (siempre bajo supuestas 'teorías de la conspiración'); pero, en realidad lo que se está dando en las últimas décadas es un intento de resacralización de la sociedad latinoamericana y de la política, que hasta buscan, de facto (sobre todo los neopentecostales), un renovado estatus de 'Estado confesional cristiano'. Ahora ya se puede apreciar a evangélicos en altos cargos de gobierno (sobre todo en Brasil, pero también en otros países como Paraguay, Colombia, etc.) que están enarbolando 'valores cristianos' para sustentar políticas públicas, con la intención de copar el Poder Ejecutivo, Legislativo, y hasta el Judicial. Es decir que el factor religioso (o moral) nuevamente pretende definir 'políticas de gobierno' en los Estados (laicos) de nuestro continente; solo que esta vez, los protagonistas ya no son los cristianos católicos, sino los cristianos evangélicos. Es decir, la gran novedad de estas últimas décadas no sería la incursión de la religión en la política latinoamericana, sino que los novatos evangélicos están desplazando (y con mucho éxito) a los experimentados católicos en esta incursión. Sea

por puro clientelismo, por alianzas políticas o por convicción personal de los gobernantes de turno, lo cierto es que este nuevo tipo de influencias religiosas ya es una realidad en la región. Los evangélicos, en la práctica, son los nuevos actores religiosos en la política latinoamericana.

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

Los más sorprendidos con la aparición de este fenómeno han sido los líderes católicos, quienes se negaban a aceptar que ya no eran los únicos cristianos en el continente ni necesariamente los de mejor llegada. Tampoco querían entender que el problema pastoral de la Iglesia Católica latinoamericana no era el 'religioso', sino el 'eclesial'; es decir, no era un problema de demanda religiosa, sino de oferta eclesial. Mucho menos creían que estos dinámicos y modernos grupos cristianos, más preparados para los nuevos tiempos, iban a conquistar a ese rebaño extraviado que caminaba como ovejas sin pastor.

Como se ha dicho muchas veces, mientras que la Iglesia Católica hacía su opción preferencial por los pobres, los pobres latinoamericanos hacían su opción preferencial por los evangélicos; pero, sobre todo, mientras que la primera era una opción por los pobres, la segunda era una opción de los pobres. Y esto se podía comprobar en los estratos sociales en los que florecía el pentecostalismo, entre otras cosas, por el empoderamiento de un liderazgo laical que permitió el rápido crecimiento del llamado 'pentecostalismo criollo' (no del pentecostalismo de misión). Mientras que el endémico clericalismo católico (hoy muy criticado por el papa Francisco) no permitió el surgimiento de un laicado maduro en las bases, los pequeños 'templos de cochera' pentecostales comenzaron a inundar los barrios marginales de las grandes ciudades latinoamericanas; además, se constataba que cuanto más baja era la clase social, aumentaba la densidad de templos evangélicos y disminuía la de templos católicos.

En este sentido, una de las paradojas más resaltantes que ha provocado el ingreso de los evangélicos (neopentecostales) en la política ha sido el acercamiento que han tenido a un sector del conservadurismo católico, sin haber pasado primero por un diálogo ecuménico, y sin haber desaparecido

por completo el tradicional 'anticatolicismo evangélico' ni el 'antievangelismo católico'. Curiosamente, vemos que los polos opuestos se atraen y los extremos se dan la mano, ya que los sectores más conservadores de ambas iglesias siempre han sido los más férreos defensores y apologetas de sus propios fueros; mientras que ahora coordinan para marchar juntos ante a un supuesto enemigo común: la llamada 'ideología de género'. Por eso, más que un ejercicio de ecumenismo (espiritual), parece un ejercicio de oportunismo (electoral). Pareciera que ambos grupos conservadores buscan lo mismo, el regreso de la religión oficial y de la protección de la Iglesia por parte del Estado; por eso ahora más que nunca dirigen sus 'estrategias evangelizadoras' a las clases dirigentes con el fin de cooptar el poder económico y político. La mayoría de ellos no buscan Estados laicos ni la separación entre la Iglesia y el Estado, sino la resacralización de la sociedad y de la política.

Pero, la gran diferencia es que mientras que estos católicos conservadores buscarían un 'neoconstantinismo', los neopentecostales buscarían desbancar a los católicos de un supuesto lugar de privilegio en un Estado confesional; es decir, en un hipotético gobierno conservador evangélico, los primeros que serían expectorados son los católicos, luego los evangélicos se encargarán de pelearse entre ellos mismos, fieles a su 'ADN atomizador'. Mientras tanto, para cumplir sus planes políticos, los evangélicos necesitan estratégicamente de los católicos después de un siglo del Congreso de Panamá, recién ahora aceptan que los católicos son cristianos—, porque requieren su gran porcentaje en América Latina para argumentar que los 'cristianos' son la gran mayoría en el continente y, de esa manera, imponer sus creencias en las políticas públicas a través de una supuesta 'mayoría moral' o 'nación cristiana'. Curiosamente, están pasando de ser discriminados a discriminadores, de ser perseguidos a perseguidores. Asimismo, mientras que estos católicos —a veces, camuflados dentro de ciertos grupos eclesiales— añoran el 'nacional-catolicismo' de la dictadura franquista española (1939-1975), los 'evangélicos políticos' quieren forjar lo que Jean-Jacques Kourliandsky (2019) ha denominado el 'nacional-evangelismo'. Lo más curioso es que mientras que la Iglesia Católica quiere sacudirse de esa terrible sombra de oscurantismo eclesial, algunos evangélicos pretenden sumergirse en ese mismo modelo entrópico sin prever las consecuencias.

Otro sector social sorprendido frente a esta irrupción religiosa y electoral han sido los propios partidos políticos, que no apostaban por los evangélicos, ni en cuanto a su importancia numérica ni respecto a sus planteamientos religiosos (morales). En cambio, hoy, todos los partidos quieren ganarse la gracia del 'voto

evangélico' o, por lo menos, tener algún pastor en sus filas, con la ingenua idea de que así lograrán la simpatía de un supuesto 'voto confesional'. Pero el gran interés de los partidos por llevarse los votos de los evangélicos tiene un componente especial en los partidos de derecha, ya que han encontrado en esta alianza con los evangélicos la única manera de conseguir votos que no provengan de las clases altas, que son una minoría en nuestras sociedades latinoamericanas. Por eso apelan a un 'conservadurismo moral' más que a un conservadurismo político o ideológico, ya que sería la única manera que los pobres voten por la derecha. Con estos movimientos estratégicos las canteras izquierdistas se verían diezmadas, ya que la tradicional 'lucha de clases' (entre pobres y ricos) de la que siempre bebieron sería reemplazada por una transversal 'lucha de valores'. De este modo, se pasaría del 'voto clasista' al 'voto valorativo'; es decir, los modernos evangélicos de clases bajas y medias privilegiarían los valores a los colores y, por ende, no votarían por consignas ideológicas de izquierda (rojas o verdes), sino por la nueva agenda moral centrada en valores cristianos. Esto iría de la mano con lo que Farid Kahhat (2019) ha llamado 'el eterno retorno de la derecha radical'; o, en clave religiosa, lo que hace algunos años Gilles Kepel sentenció como 'La revancha de Dios' (1995).

Asimismo, los candidatos políticos y gobernantes en ejercicio miden cada vez más sus palabras para no herir las susceptibilidades religiosas de ningún tipo y, menos aún, despertar las iras de los fieles cristianos con el 'enfoque de género', el matrimonio igualitario o cualquier otro tema que pudiera generar controversia. De hecho, los discursos religiosos ya están influyendo —y determinando— las políticas públicas de los países de la región, comenzando por Brasil. Son conocidas en el continente las marchas y presiones contra los ministros de Educación que se atreven a desafiar su visión religiosa en el currículo escolar (como en Colombia en 2016 y en Perú en 2017). Parece que el lema actual de los bien organizados 'evangélicos políticos' ya no solo es "Con mis hijos no te metas", sino "Con nosotros no te metas". Pero, lógicamente, esto varía entre los diferentes países de la región, como veremos en este libro.

Pero, en esta novedosa incursión política de los evangélicos en América Latina no solo tuvo que ver el aumento porcentual de su población en todos los países de la región en los años setenta, sino también otros factores concomitantes que facilitaron o gatillaron esa nueva aventura política. Es decir, gracias a la crisis de las ideologías y de los partidos políticos, al término de las dictaduras y los conflictos armados, al ingreso de nuevos actores sociales en la política, a la rebaja de la valla electoral, a la promulgación

de nuevas constituciones, etc., los evangélicos tuvieron más posibilidades de entrar al terreno político; pero ninguno de estos factores les garantizó un éxito electoral. Inicialmente, los evangélicos de América Latina se animaron a participar en contiendas políticas (sobre todo legislativas) con dos objetivos que consiguieron el consenso de los evangélicos de cada país: (a) evitar que se perdieran los logros alcanzados en las últimas décadas en materia de libertad de religión y (b) ser reconocidos social y legalmente con el mismo estatus de la Iglesia Católica y gozar de los mismos 'privilegios'; es decir, no solo buscaban garantizar la 'libertad religiosa', sino también alcanzar la 'igualdad religiosa'. Esto los llevó en los años ochenta a conformar, en todo el continente, movimientos y partidos políticos confesionales que se caracterizaron por dos rasgos: su fracaso electoral y lo efímero de su existencia. Solo unas décadas después es que centran sus objetivos en la 'agenda moral' y en contra de lo que llaman 'ideología de género', que les granjeó más apoyo de los feligreses; y, actualmente, se focalizan en iniciativas de políticas públicas (sobre todo en educación, salud y familia) a través de sus congresistas o 'bancadas evangélicas', y bajo 'grupos de presión' o clientelismo electoral con los gobernantes de turno.

En este sentido, es interesante constatar que el detonante para que los evangélicos participen en política —en la década de 1980— fue la supuesta amenaza católica de restringir la libertad religiosa en todo el continente; mientras que ahora, los evangélicos buscan alianzas político-valorativas con sus históricos rivales para alcanzar compartidas 'agendas morales'. También es curioso constatar que lo único que tiene capacidad para aglutinar a todos los evangélicos de cada país son unos supuestos enemigos comunes; antes eran el comunismo y el catolicismo, y ahora lo es la 'ideología de género'; pero la vida da vueltas… y las seguirá dando.

Como podemos apreciar, esta 'revolución silenciosa' no se ha limitado al crecimiento numérico que sepultó cinco siglos de monopolio religioso católico en el continente, sino que ha escalado a una bien planificada penetración pública y política, sustentada en supuestas bases teológicas veterotestamentarias, y complementada muchas veces con las personalistas ambiciones políticas de sus líderes. Pero, más allá de sus fuentes doctrinarias (religiosas o políticas), y de las verdaderas intenciones de sus dirigentes, lo cierto es que en la actualidad ya se ha consolidado un claro potencial político evangélico en el continente. Adicionalmente, la 'agenda moral' evangélica (provida y profamilia) ha logrado trascender confesionalidades y ahora atrae hacia sus filas tanto a evangélicos como a católicos, en torno a una nueva propuesta valorativa. Pero, bajo

ningún motivo podríamos afirmar que los evangélicos del continente tienen una 'identidad política' o que existe un 'voto evangélico' —tan solo podríamos hablar del 'voto de los evangélicos' en alguna elección particular—, así como tampoco podríamos hablar de un 'voto católico'; históricamente, el voto de los evangélicos no se ha diferenciado significativamente del voto de los demás ciudadanos de cada país. Como veremos más adelante, la identidad religiosa no determina por sí sola las elecciones presidenciales en América Latina, pero sí podría inclinar cualquier balanza electoral si es que los evangélicos logran una unidad en sus preferencias políticas, tal como sucedió en el Plebiscito del Acuerdo de Paz en Colombia en 2016, en la primera vuelta electoral de Costa Rica en 2018 y en la elección presidencial de Bolsonaro en Brasil, también en 2018.

En este sentido, podemos afirmar que el año 2018 significó la consolidación de las iglesias evangélicas como los nuevos actores políticos en América Latina. Baste recordar que en febrero de ese año un diputado y cantante evangélico, Fabricio Alvarado, ganó sorpresivamente la primera vuelta electoral en Costa Rica con un discurso netamente religioso y moral, que le valió para alcanzar una cuarta parte del Congreso costarricense. En julio del mismo año un candidato de izquierda, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), ganó las elecciones en México con el apoyo expreso de un partido evangélico, el Partido Encuentro Social (PES), y se comprometió a crear una 'constitución moral' y a someter a un referendo nacional los temas de la llamada 'agenda moral'. Y en octubre de 2018, Jair Messias Bolsonaro, un diputado derechista, ganó las elecciones en Brasil, no solo con actitudes homofóbicas, xenófobas y machistas, sino también con un discurso provida y profamilia (y en contra del aborto y del matrimonio igualitario), que le granjeó el apoyo oficial de grandes iglesias evangélicas, sobre todo de línea pentecostal y neopentecostal (luego de apoyar por muchos años a la izquierda de Lula da Silva). Estos tres casos en un mismo año —aparte del presidente evangélico de Guatemala, Jimmy Morales, elegido en 2016— demuestran el impacto que han alcanzado los evangélicos en el continente y la gran versatilidad de su apoyo político a diferentes partidos y tendencias, que se distancia de su clásica inclinación de los años sesenta y setenta, solamente hacia las dictaduras militares y partidos de derecha.

Vemos pues que los evangélicos latinoamericanos han variado muy rápidamente su relación con el mundo y su visión de la política. Prácticamente, en las dos últimas décadas los evangélicos pasaron de ser marginados sociales a ser protagonistas políticos, de la 'huida del mundo' a la 'conquista del mundo',

de preguntarse si participan en política a preguntarse cómo deben participar, de guiarse por la consigna 'el hermano no se contamina en política' a 'el hermano vota por el hermano', del premilenarismo celestial al posmilenarismo contemporizador con el mundo, del modelo 'misionero-protestante-extranjero' al modelo 'pastor-evangélico-nacional'. Este gran cambio de paradigma teológico y social los ha llevado a rentabilizar su potencial numérico en capital electoral y a convertirse en poco tiempo en los nuevos actores políticos del continente; por lo mismo, los criterios sociológicos, antropológicos y hasta politológicos que se utilicen para analizar este fenómeno podrían quedar huérfanos si es que no se parte de conceptos y criterios teológicos, ya que, en primer lugar, se trata de un fenómeno religioso. Por otro lado, en nuestros análisis no debemos restringirnos a las básicas categorías confesionales —católicos o evangélicos—, sino que dentro de cada una de ellas es preciso percibir también una serie de segmentaciones internas que sustentan la posibilidad de unidades transversales. Esto ha permitido, por ejemplo, que históricamente los carismáticos católicos (el movimiento eclesial más numeroso de la Iglesia Católica) se sientan muy cercanos a los pentecostales evangélicos, o que actualmente los neopentecostales se unan fácilmente a sectores conservadores católicos para apoyar ciertas propuestas políticas y partidos de derecha. Esto se puede ver hasta en los parlamentos nacionales, en donde se logran unir coyuntural y utilitariamente 'bancadas interconfesionales', aunque siempre lideradas por evangélicos.

Por lo visto, la actual oferta política (que en el fondo es religiosa) de los evangélicos es más atractiva que la de los llamados partidos demócrata cristianos o social cristianos en América Latina. Y todo indicaría que el proceso que pasaron en su momento los partidos de cuño católico, que aglutinaron el voto de muchos ciudadanos que querían defender sus principios religiosos, se estaría reeditando, pero esta vez con las propuestas políticas de los evangélicos. La gran diferencia es que, en su momento, el Pensamiento Social Cristiano (basado principalmente en la doctrina social de la Iglesia) llegó a plasmar ese bagaje valorativo en un cuerpo doctrinal y planes de gobierno para la mayoría de países de la región, con distinto éxito durante su historia. Mientras que los evangélicos no han llegado a formar este marco doctrinal ni a constituir (más allá de algunos intentos) el tan ansiado Pensamiento Social Evangélico y, menos aún, un verdadero 'plan de gobierno'. Pero, a pesar de eso, cabe preguntarse si actualmente estas propuestas religioso-políticas están fungiendo de equivalente funcional para los cristianos de diferentes confesiones (católicos y evangélicos); es decir, si es que estamos frente a la emergencia de nuevos

actores políticos que están enarbolando los valores cristianos de manera más efectiva que sus antecesores católicos, y con mayor éxito.

Pero, el análisis de esta corta historia de participación política evangélica en América Latina, que se ha presentado a partir de la década de 1980, no nos debe hacer perder de vista la gran variedad y diversidad de dicha participación, acorde con la heterogénea fenomenología evangélica y nacional de nuestro continente. En este sentido, podemos decir que existe una gran diferencia entre aquellos evangélicos que militan en partidos políticos instituidos y que ingresan a la política enarbolando sus principios cristianos —'políticos evangélicos'— (como pueden haber válidamente, políticos católicos, políticos marxistas, políticos liberales, etc.) y aquellos líderes religiosos advenedizos en política que solo buscan rentabilizar su liderazgo religioso en el ámbito electoral —'evangélicos políticos'—. La diferencia entre ambos radica fundamentalmente en dos factores: (a) la actuación como ciudadanos de los primeros, frente a la actuación como creyentes de los segundos (es decir, su motivación es eminentemente religiosa y no les interesa el ámbito político en sí); (b) los 'políticos evangélicos' van a buscar el bien común dentro de los parámetros que permite el juego democrático, mientras que los 'evangélicos políticos' buscan solo el interés de su grupo religioso (es decir, actúan como un 'grupo de interés' más de nuestra política continental).

Un claro ejemplo de que los 'evangélicos políticos' se pueden comportar como 'grupos de interés' es el caso del Frente Parlamentario Evangélico (FPE) de Brasil, más conocido como la 'Bancada Evangélica' (Biblia), cuando se une en el Congreso con otros grupos de interés que no tienen nada que ver con sus principios cristianos, como los agroindustriales (Buey) y los que fomentan la liberalización del uso de las armas (Bala). La llamada 'Bancada BBB' —Biblia, Buey y Bala; es decir, la bancada evangélica, ruralista y armamentista, que puede representar un tercio de congresistas— es un contubernio tripartito coyuntural que une sus votos para alcanzar sus propios intereses particulares, sin buscar el consenso para el bien común de los brasileños. Es decir, los 'evangélicos políticos' terminan mimetizándose con los 'políticos tradicionales' que tanto criticaron y que justificaban su ingreso a la política, supuestamente para 'moralizarla' y 'adecentarla'.

La mayoría de los evangélicos latinoamericanos que actualmente participan en política podrían definirse como 'evangélicos políticos', pues no solo ven a sus feligreses como creyentes y aportantes, sino también como posibles votantes (pero no como ciudadanos). Es ahí donde estos líderes religiosos dan el salto para intentar convertirse en líderes políticos, pero sin haber pasado por

una experiencia de ciudadanía. Por eso, el éxito de los 'políticos evangélicos' dependerá de su desempeño profesional como políticos, independientemente de su confesionalidad evangélica —aunque siempre constituirá un valor agregado importante—; mientras que los 'evangélicos políticos' dependerán exclusivamente de sus feligresías. Por eso también, los primeros tienen más proyección política que los segundos y podrían lograr mayores adhesiones (más allá de los votantes evangélicos); entretanto los segundos, como veremos más adelante, muchas veces ni siquiera logran conquistar el voto de sus hermanos en la fe, ya que no existe un voto confesional.

Finalmente, si bien en este libro analizaremos los estándares históricos, tendencias y dinámicas continentales de esta novedosa participación política, también seremos respetuosos de la multiforme casuística que se ha presentado en diferentes países y subregiones durante este siglo y medio de presencia evangélica. Con ese propósito mostraremos el caso de diez países de la región: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, México, Panamá y Perú. Asimismo, más allá de la histórica manifestación política de los evangélicos en su forma tripartita (partido evangélico, frente evangélico y facción evangélica), presentaremos una nueva división subregional, a modo de 'tipos ideales': modelo centroamericano, sudamericano y brasileño. Finalizaremos con una visión prospectiva acerca de las nuevas estrategias de incursión de los 'evangélicos políticos' (como las 'agendas trasversales', los 'grupos de presión', los 'colectivos' y los 'movimientos ciudadanos'), y una síntesis de este fenómeno religioso-político latinoamericano a través de 25 tesis conclusivas.

Capítulo 1.
¿Quiénes y Cuántos son los Evangélicos en América Latina?

En este libro nos referiremos de manera general como 'evangélicos' en América Latina a todos los grupos cristianos de tradición protestante que, en mayor o menor medida, centran su actividad eclesial en la labor evangelizadora y conversionista. Más allá de las diferencias doctrinales o denominacionales que puedan tener con sus ascendientes protestantes, los evangélicos son fundamentalmente iglesias de misión con feligresías de carácter voluntario, cristocéntricos y bibliocéntricos. Entre ellos podemos encontrar, históricamente, desde denominaciones más tradicionales como los presbiterianos, bautistas y metodistas, hasta evangelicales, pentecostales, neopentecostales e iglesias libres. Incluso, el maestro José Míguez Bonino habla de los "tres rostros del protestantismo latinoamericano —el liberal, el evangélico y el pentecostal—" (1995, p. 7); aunque, al final, concluye que también habría que incluir al llamado "protestantismo de inmigración" (iglesias de trasplante o iglesias étnicas) como el cuarto rostro del protestantismo latinoamericano. Pero, al comenzar el siglo XXI, tendríamos que incluir una quinta manifestación, que es la neopentecostal, que veremos más adelante. Como se puede apreciar, no es fácil definir, agrupar o diferenciar a todo el complejo fenómeno evangélico; aunque, podemos concluir, con Christian Lalive D'Epinay, que "siguiendo la costumbre latinoamericana, entendemos por *evangélicos* a todos los miembros de los movimientos religiosos de la 'gran familia protestante', sean pentecostales, metodistas, bautistas, etcétera" (1968, p. 29).

Lo que sí debe quedar claro es que no podemos hablar de *la* Iglesia evangélica (haciendo un símil con la Iglesia Católica), sino de *las* iglesias evangélicas, siempre en plural. También debemos precisar que no tiene el mismo

significado eclesial la palabra 'evangélico' en América Latina que en Estados Unidos (cuando se habla de *evangelicals*)[1] o en Europa (cuando se refieren, por ejemplo, a la Iglesia Evangélica Luterana). Cabe especificar también que no son parte de la gran y diversa comunidad evangélica latinoamericana los Adventistas del Séptimo Día, los Testigos de Jehová ni la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), pues no se sienten parte de la comunidad evangélica ni la comunidad evangélica los siente parte de sí[2].

1.1. Características Religiosas de los Evangélicos en América Latina

El ser evangélico en América Latina implica diferenciarse claramente, no solo de los católicos, sino también de sus ancestros europeos: los protestantes. Como se sabe, históricamente se ha denominado protestantismo al movimiento religioso surgido en el siglo XVI, a consecuencia del llamado Cisma de Occidente, producto del desarrollo de la experiencia religiosa del agustino Martín Lutero en Alemania, a partir de 1517.

El término *protestante* incluye, por tanto, de manera genérica, a los movimientos, iglesias y comunidades que se identifican con los postulados básicos de la reforma luterana y con sus respectivas variantes teológicas, propias del contexto social y religioso en el cual fueron surgiendo en los diversos países de Europa. Por otro lado, las iglesias que, comúnmente, se identifican como protestantes en América Latina son las más antiguas y tradicionales que llegaron a estas tierras desde comienzos del siglo XIX. Estas iglesias han sido denominadas como 'iglesias históricas', 'iglesias de trasplante', 'protestantismo liberal' (Míguez Bonino, 1995), etcétera. Inicialmente, su servicio religioso estuvo dirigido al personal extranjero y, paulatinamente, fueron incorporando a los nacionales de los países en donde se establecieron; por ello, estas iglesias

1 En este libro utilizaremos el término 'evangelical' para referirnos a la línea más conservadora —tanto en lo religioso como en lo político— del protestantismo norteamericano, que, si bien llega a América Latina a comienzos del siglo pasado, con importantes misiones evangelizadoras, recién alcanza su apogeo a mediados de siglo. Es necesaria esta distinción para diferenciar claramente dicho término de las otras líneas o ramas dentro del complejo mundo del movimiento evangélico latinoamericano.

2 Para ahondar en estas diferencias ver Pérez Guadalupe (2002), sobre todo pp. 188-282, donde diferenciamos los grupos cristianos (evangélicos), los grupos de inspiración cristiana y los grupos de inspiración no cristiana. Vale la pena anotar que los Adventistas del Séptimo Día son muy cercanos al movimiento evangélico y, en algunos países, tienen ciertas relaciones organizativas; pero, debido a temas doctrinales muy específicos, no se les podría colocar dentro de la gran familia evangélica.

no son numéricamente mayoritarias. Sin embargo, el nivel de presencia e incidencia del protestantismo histórico en el espacio público descansó en el aporte que sus líderes realizaron en diferentes ámbitos de sociedad civil y en el debate de los temas de la agenda pública de la época. Como parte de su propuesta eclesial, los protestantes desarrollaron acciones de servicio a la comunidad y comprendieron la evangelización más allá del énfasis proselitista, a la vez que mantuvieron un alto nivel de diálogo ecuménico con la Iglesia Católica.

El término *evangélico,* por su parte, es la manera general con la que se denomina, en América Latina, a los miembros de las iglesias cristianas no católicas (herederas del protestantismo) y sus descendientes. A diferencia del término 'protestante' (que, inicialmente, fue una nominación impuesta por los adversarios del luteranismo), la palabra 'evangélico' autodefine a los herederos de la Reforma, desde comienzos del siglo XX, especialmente, bajo la influencia de la expansión misionera norteamericana.

Como se sabe, luego de la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo (1910), que descartaba que América Latina fuese una 'tierra de misión' (por la presencia de la Iglesia Católica), se llevó a cabo el Congreso sobre Obra Cristiana, en Panamá (1916) que, en oposición a las conclusiones de Edimburgo, consolidó las misiones extranjeras en nuestro continente, ya que no reconocían la cristiandad del catolicismo ni aceptaban que los católicos fueran cristianos. Posteriormente, de acuerdo con lo suscrito en Buenos Aires, en la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I), organizada en 1949, los representantes de las iglesias en el continente establecieron que:

> Siendo el Evangelio lo que nos une y nos distingue en el ambiente latinoamericano, y estando el término "evangélico" consagrado por un largo y honroso empleo, recomendamos su uso; y que, al hacer referencia, en general, a nuestra obra en América Latina, se le designe como el "Cristianismo Evangélico". Al referirnos a las iglesias en particular, recomendamos que en cada caso se anteponga el calificativo "evangélico" al nombre denominacional respectivo (CELA I, 1949, p. 30).

Esta misma perspectiva de afirmación en torno de lo evangélico se ratificó en 1961 en la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA II) al sugerir "a los Concilios y Confederaciones nacionales evangélicas, la promoción ante las organizaciones eclesiásticas… de que al usar el título denominacional se anteponga los términos IGLESIA EVANGÉLICA, de tal manera que dichos términos sean comunes a todas las denominaciones" (Cfr. CELA II, 1962).

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

1. Los evangélicos se entienden a sí mismos como un movimiento de avivamiento y de renovación respecto a una tradición anterior, de la cual toman distancia, e inician un proceso de ruptura que, después de un tiempo de institucionalización, se vuelve a iniciar, lo que da lugar a una nueva ruptura, que hemos denominado "vocación fisípara institucional y ADN atomizador" (Pérez Guadalupe, 2017).
2. La dimensión misionera de los evangélicos ha atravesado diferentes etapas en el desarrollo de la misionología evangélica: (a) la evangelización con sentido de promoción humana, búsqueda del desarrollo personal y social, y dignificación de los sectores más excluidos de la población; (b) el sentido de la evangelización con contenido específicamente religioso; y (c) un sentido más proselitista de la evangelización con técnicas de marketing religioso y una lógica eclesiástica de gestión empresarial.
3. La concepción evangélica sobre la iglesia combina el sentido de eficacia y flexibilidad al diferenciar la Iglesia Universal de la iglesia local. Esto posibilita que los evangélicos se sientan parte de una misma Iglesia Universal e invisible y, al mismo tiempo, puedan competir y confrontar iglesias y denominaciones evangélicas como iglesias locales.
4. La escatología ha sido históricamente de gran interés para los evangélicos. El premilenialismo (como la escatología dominante a comienzos del siglo XX) negaba algún valor a las realidades temporales, con discursos que interpretaban la 'venida del Señor', como un 'arrebatamiento' de los justos fuera de este mundo, y una posterior 'gran tribulación'. Este es el contexto en el que los misioneros evangelicales llegaron a América Latina, con un apocalipticismo pesimista para las realidades históricas y con un gran énfasis en la inminencia de la 'segunda venida de Cristo'.

5. Uno de los elementos que mejor distingue a los evangélicos es su manera de aproximarse e interpretar la Biblia, muchas veces con un claro literalismo bíblico. Esto ha llevado a la afirmación de un 'biblicismo evangélico', por medio del cual se magnifican e idealizan las doctrinas o enseñanzas del grupo evangélico en particular, al identificar tales enseñanzas como la 'sana doctrina' de la iglesia, que hay que defender y preservar ante cualquier intento de revisión o modificación.

Podríamos plantear, finalmente, una característica práctica o sociológica de los evangélicos para diferenciarlos de los protestantes en América Latina: "Iglesia protestante que evangeliza es evangélica; iglesia evangélica que ya no evangeliza se vuelve protestante". Esta distinción funcional se sustenta en la característica principal de las iglesias evangélicas en nuestro continente: la evangelización. Si estas iglesias se institucionalizan y solo se dedican a una pastoral de 'mantenimiento' de sus feligreses (como ha sucedido con muchas denominaciones hijas del protestantismo clásico), entonces perderían dicha esencia. Parafraseando la consigna latina *ecclesia reformata, semper reformanda est*, podríamos decir que 'iglesia evangélica siempre evangelizando está'.

1.2. El Inusitado Crecimiento Numérico

Según el Latinobarómetro (2014), los evangélicos han ganado un espacio muy grande en toda la región, y existen países que están muy cerca de alcanzar numéricamente a los católicos, como Honduras con 41% de evangélicos y 47% de católicos, Guatemala con 40% de evangélicos y 47% de católicos, Nicaragua con 37% de evangélicos y 47% de católicos, etcétera. Asimismo, tenemos a Brasil, el país con más católicos del mundo, que en 18 años (1995-2013) ha bajado 15 puntos su porcentaje de catolicidad, mientras que los evangélicos aumentaron esos mismos 15 puntos perdidos por el catolicismo. Paraguay y Ecuador son los únicos países en el continente que superan el 80% de catolicidad, mientras que en otros países crece más la no afiliación religiosa que los mismos evangélicos, como Uruguay con 38% sin afiliación religiosa, 13% de evangélicos y 41% de católicos. Pero más allá de cuales sean las cifras puntuales, todos los datos nos demuestran que en los últimos cincuenta años se está dando un decrecimiento sostenido del catolicismo en América Latina y, a su vez, un crecimiento evangélico casi en la misma proporción del decrecimiento católico, sin olvidar que los latinoamericanos

sin afiliación religiosa son el segundo grupo en crecimiento. Por eso, en la actualidad, aproximadamente, solo uno de cada dos uruguayos, hondureños, nicaragüenses, guatemaltecos, salvadoreños y portorriqueños es católico; sin embargo, en el ámbito continental vemos que el catolicismo todavía sigue siendo la religión mayoritaria (ya no hegemónica o dominante), con un 67% de catolicidad, muy por debajo del 92% que tenía en 1970 (una caída de 25 puntos en menos de 50 años).

Como se puede apreciar, la migración religiosa en América Latina de las últimas décadas se ha reducido a una 'emigración católica'; es decir, del catolicismo salieron a engrosar las filas de todas las demás iglesias y denominaciones; pero, definitivamente, los grupos de mayor crecimiento han sido los evangélicos, sobre todo de línea pentecostal. El segundo grupo en crecimiento son los 'no afiliados'; es decir, personas que no tienen compromiso institucional con alguna iglesia; no son necesariamente ateos, simplemente no participan de alguna institución religiosa, sea católica o evangélica. Hasta podríamos agregar un tercer grupo en crecimiento, que son los 'católicos sin iglesia', que serían los católicos tradicionales, devocionales, culturales, sociológicos, etc., que se reconocen católicos (y también las encuestas los catalogan como tales), pero que, *de facto*, no participan de ninguna actividad eclesial.

A continuación, veremos algunas tablas del Pew Research Center (con cifras parecidas a las del Latinobarómetro de 2014) respecto a la evolución religiosa de las últimas décadas en el cambiante panorama latinoamericano:

Tabla 1

Afiliaciones religiosas de los latinoamericanos

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

QCURREL

*El total regional no incluye a los hispanos de EE.UU.
Es posible que los porcentajes no sumen 100 debido al redondeo.

PEW RESEARCH CENTER

Esta tabla resume la situación religiosa de todo el continente y nos muestra el dato preciso de la religiosidad latinoamericana: los católicos, los evangélicos, los que tienen otras creencias y los no afiliados. Como se puede apreciar, el promedio de católicos en América Latina ha bajado al 69%, el de evangélicos ha subido al 19%, el de los que no manifiestan afiliación religiosa también ha aumentado al 8% y los que tienen otras creencias se mantiene en 4%.

En términos generales, podemos ver que todavía el catolicismo conserva dos tercios de confesionalidad en el continente; ha perdido el monopolio, pero mantiene la mayoría (todavía). Por su parte, los evangélicos tienen la quinta parte de la población latinoamericana, pero con grandes bolsones de feligresía, como los países centroamericanos.

Es importante anotar que el compromiso que los creyentes tienen con su iglesia, sea católica o evangélica, varía considerablemente, lo que indica que la militancia en cada una de ellas es diferente de la mera pertenencia. En este sentido, es necesario diferenciar la confesionalidad de la militancia religiosa, ya que los evangélicos suelen ser mucho más militantes y comprometidos con sus iglesias que aquellos que se declaran católicos; es decir, que el porcentaje evangélico no se puede comparar solo en términos cuantitativos (de pertenencia) con el porcentaje católico, ya que, regularmente, aquellos que se declaran evangélicos están mucho más involucrados con sus iglesias que los que se confiesan católicos.

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

Tabla 2

Afiliación católica en América Latina
Porcentaje de la población católica

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

Los cálculos de 1910, 1950 y 1970 proviene de World Religion Database y los censos de Brasil y México. Los cálculos de 2014 se basan en la encuesta de Pew Research Center. Para más información sobre cómo se realizaron los cálculos de población, consultar la metodología de este informe.

PEW RESEARCH CENTER

Esta excelente tabla diacrónica es fundamental para entender el desarrollo religioso de todos los países latinoamericanos en el último siglo, sobre todo, el cambio abrupto sufrido a partir de 1970. Al hacer el análisis comparativo de las cifras, lo primero que podemos observar es que de 1910 a 1950, salvo Chile y Puerto Rico, ningún país perdió más de 2 puntos porcentuales de su catolicidad; es decir que, después de cuatro siglos y medio de catolicismo, no se había presentado mayor cambio en la religiosidad del continente. Incluso países como Colombia y Ecuador ganaron 11 y 10 puntos respectivamente, quizá por el avance de las misiones católicas dentro de las poblaciones indígenas que no habían sido evangelizadas hasta ese momento. Hasta 1970 el único caso relevante de pérdida de catolicidad era Chile, con -20%, probablemente

por la temprana formación y consolidación de la iglesia pentecostal; y Puerto Rico, con -13%. Pero, los países que tienen ahora una importante población evangélica, como los centroamericanos, no habían tenido mayor pérdida y ninguno de ellos había descendido más del 8%, como Guatemala, seguido de Costa Rica (6%), El Salvador (5%) y Nicaragua (4%). Por su parte Brasil, en sesenta años solo había perdido 3% de su catolicidad, a pesar de que también tuvo una temprana implantación pentecostal. Incluso Uruguay, que había descendido considerablemente a fines del siglo XIX, y estaba en 61% en 1910, llegó a 1970 sin haber disminuido su porcentaje de catolicidad. Pero, contrariamente a lo que venía sucediendo en esta relativamente estable parte del continente, el periodo de 1970 al 2014 se caracterizó por el notorio descenso de la catolicidad en todos los países de la región, en un amplio rango que va de 47 puntos de pérdida en Honduras, a 5 puntos de pérdida en Paraguay.

Aparte de los países centroamericanos, también aquellos más poblados de la región tuvieron pérdidas importantes de catolicidad en los últimos cincuenta años: Brasil (31% menos) y México (15% menos). Y países de mediana población en el continente también descendieron su catolicidad de manera importante: Argentina (20%), Venezuela (20%), Perú (19%), Colombia (16%). Con ello no solo se confirma la extendida tendencia del crecimiento evangélico a costa del decrecimiento católico de las últimas décadas, sino que podemos señalar el año 1970 como el punto de quiebre de la estabilidad religiosa en el continente. De igual manera, mientras que el relevante crecimiento numérico de los evangélicos se daba en la década de 1970, su participación política partidaria comenzó en los años ochenta; es decir que, inmediatamente después de que los evangélicos comenzaron a crecer de manera notoria, incursionaron en la política partidaria en todos los países. Solo les tomó una década de seminal crecimiento numérico para dar el salto al mundo de la política; no se terminaban de asentar como actores sociales y ya se inauguraban como nuevos actores políticos.

Figura 1

Cambio religioso de América Latina en el último siglo

Disminuye la cantidad de católicos en América Latina; aumentan los protestantes y las personas sin afiliación religiosa

Porcentaje de la población total que pertenece a cada grupo religioso

Los cálculos históricos provienen de World Religion Database y los censos de Brasil y México. Los cálculos de 2014 se basan en la encuesta de Pew Research Center. Para más información sobre cómo se realizaron los cálculos de población, consultar la metodología de este informe.

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

PEW RESEARCH CENTER

Esta última figura nos muestra los datos vistos en la tabla 2 y las tendencias que marcan los cambios religiosos a escala regional. Como se puede apreciar, en 1910 el 94% de los latinoamericanos eran católicos, apenas un 1% eran protestantes y no existía una migración religiosa entre las diferentes confesiones. Podemos observar, también, que el catolicismo en la primera mitad del siglo pasado, de 1910 a 1950, se mantuvo en un 94%, los evangélicos subieron 2 puntos y los que no manifestaban afiliación religiosa no aparecían en las estadísticas. En los siguientes veinte años, de 1950 a 1970, el catolicismo bajó 2 puntos y el evangelismo subió solo 1 punto; es decir, tampoco hubo mayor variación. Mientras que los grandes cambios se dieron recién a partir de 1970, y de ahí hasta el año 2014, podemos constatar que el catolicismo ha caído 23%, el movimiento evangélico ha crecido 15%, y los que no tienen religión ahora llegan a un 8%. En suma, en los últimos cincuenta años se han

producido más cambios religiosos que en los casi cinco siglos anteriores. Esta es la verdadera transformación del panorama religioso latinoamericano.

Pero este panorama podría ser aún peor si se comprueba la información más reciente de la base de datos *online* actualizada del Latinobarómetro (2019), en la que podemos encontrar unas cifras más radicales en cuanto a la desafiliación católica en los últimos años. Según esta fuente, de 2013 a 2017, los católicos latinoamericanos habrían pasado del 66,7 al 59,4%, los que ya no tienen afiliación religiosa habrían subido del 11,3 al 18,5% y los evangélicos se habrían mantenido en un 18%, al igual que los que profesan otras religiones, que habrían mantenido su 4% en promedio[3]. La información más importante que muestran estas cifras —si se confirman— es el estancamiento del crecimiento evangélico (aunque es más probable que exista una desaceleración que un estancamiento) y una fuerte subida de los que no tienen religión a costa del decrecimiento católico. Es decir, según estos datos, la nueva migración religiosa ya no sería únicamente del catolicismo al evangelismo —como ha sucedido en el último medio siglo—, sino del catolicismo directamente a la desafiliación religiosa, ya que las cifras muestran que los 7 puntos porcentuales que supuestamente habría perdido el catolicismo en tan solo cuatro años los habrían ganado los que ya no profesan ninguna religión. Esta nueva tendencia la podemos comprobar en Chile, por ejemplo, en donde los evangélicos se han mantenido en 17% en los últimos años, mientras que los católicos siguen descendiendo; pero habría que esperar la confirmación en los otros países de la región para recién poder afirmarlo como tendencia continental.

3 En la categoría 'Evangélicos' estarían: bautistas, metodistas, pentecostales, evangélicos sin especificar y protestantes; en la categoría 'Ninguna': agnósticos, ateos, ninguna, no contesta y no sabe; y en 'Otras': adventistas, testigos de Jehová, mormones, judíos, creyentes sin iglesia, cultos afroamericanos y otras. Confróntese Latinobarómetro (2019).

Figura 2
Evolución religiosa en América Latina
Porcentajes 1995 – 2017

Elaboración propia con datos de la dabase de Latinobarómetro 2019

Pero, al hablar del crecimiento de los grupos evangélicos no solo nos referimos al número o porcentaje de sus miembros, sino a la relevancia social que han adquirido en estos años, al abandono del anonimato público y del 'complejo de minorías' que los caracterizaba, a la importancia en las encuestas de opinión y estudios sociales, al ingreso a las clases medias y altas de la sociedad, al abandono de sus 'templos de cochera' para dedicarse a la construcción de megaiglesias en zonas residenciales, a la conquista de líderes de opinión y grupos de incidencia, a la invasión de los medios de comunicación social y al ingreso inesperado en el mundo de la política partidaria. Es evidente, entonces, que los evangélicos ya no solo buscan acabar con el *monopolio* religioso católico en el continente —que ya lo consiguieron—, sino con su *hegemonía*, tanto religiosa como política. Asimismo, podemos ver que el gran salto del crecimiento numérico de los evangélicos en el continente comienza en los años setenta y no se ha detenido hasta nuestros días. Si tomamos en cuenta que el ingreso en la política partidaria en toda la región se inicia en los años ochenta, podemos concluir que un hecho determinante fue su crecimiento numérico en la década anterior.

Capítulo 2.
Las Características Políticas de los Evangélicos Latinoamericanos

Ya hemos mencionado que no podemos hablar de *la* Iglesia evangélica, como si fuese una única Iglesia, sino en plural, ya que se trata de un sinnúmero de iglesias, denominaciones, misiones y otros, que dentro de América Latina pertenecen a la gran familia cristiano-evangélica. Esta es la razón por la que, sociológicamente, se prefiere hablar, en general, de 'iglesias evangélicas', 'movimiento evangélico', 'comunidad evangélica', etcétera, que a su vez han tenido diferentes tendencias, acentos, rostros, etc., a través de estos casi dos siglos de historia. En este sentido, podemos distinguir, siguiendo a los mismos escritores evangélicos, hasta tres etapas marcadas de su historia eclesial en el continente, cada una de ellas con un modo diferente de relacionarse con la sociedad:

1. Los primeros misioneros protestantes que llegaron a estas tierras en la segunda mitad del siglo XIX provenían de denominaciones tradicionales e históricas dentro del protestantismo y buscaban insertarse en tareas evangelizadoras, a la par que educativas y sociales. Estos protestantes liberales se unieron con movimientos políticos nacionales afines en la mayoría de países de la región y participaron activamente en movimientos en pro de la libertad religiosa, la separación Iglesia-Estado, el matrimonio civil, la educación laica, etcétera. Pero su gran limitación fue siempre su escasa relevancia pública, ya que su presencia era casi exclusivamente testimonial y, en la mayoría de países de América Latina, luego de un siglo de misión e implantación, no llegaban ni al 1% en la década de 1950. Por

eso, el impacto político que podía tener el protestantismo de esa época no se debía al número de sus miembros (conversos), sino a la habilidad de los misioneros para establecer alianzas con movimientos políticos liberales y anticlericales.

2. A mediados del siglo pasado irrumpió un nuevo tipo de protestantismo, más conservador políticamente, anticomunista y antiecuménico (es decir, anticatólico) que, contrariamente a sus antecesores, logra un notable crecimiento numérico a través de estrategias de evangelización y difusión masiva. Esta segunda oleada de misioneros, más dinámicos y de evidente influencia conservadora norteamericana, son los que logran posicionar socialmente a los 'evangélicos' (ya se dejaría de hablar, paulatinamente, de 'protestantes'), lo que propició el surgimiento del moderno 'corpus evangélico latinoamericano'. Además, comenzaron en algunos lugares, poco a poco, a cambiar el domingo de misa por el domingo de culto, y el crucifijo (del sacerdote) por la Biblia (del pastor), como nueva imagen del renovado cristianismo latinoamericano. En esta etapa cobran especial importancia las denominaciones pentecostales que, si bien se habían implantado décadas atrás en la mayoría de países de la región —sobre todo en Brasil y Chile—, habían permanecido todavía en el anonimato, al igual que las demás denominaciones evangélicas. En esta etapa también se consolida el paso del modelo eclesial 'misionero-protestante-extranjero' al modelo 'pastor-evangélico-nacional'. Este nuevo protagonismo eclesial de los nacionales, junto con el crecimiento numérico, es el que posibilita más tarde a los líderes evangélicos su entrada en la arena política en todos los países de la región.
3. Actualmente, estos mismos evangélicos que aparecieron en los años cincuenta y sesenta —y sus descendientes ya netamente latinoamericanizados—, luego de la caída del muro de Berlín —que acabó con el anticomunismo evangélico conservador— y con una renovada visión religiosa —que terminó con el antiecumenismo—, cuentan ahora con un número significativo de miembros —es decir, posibles votantes—, que constituyen el nuevo activo social y político evangélico en todo el continente. Ahora los evangélicos son más del 15% de feligreses en Bolivia, Perú, Venezuela, Argentina, Chile y Colombia; más del 20% en Costa Rica, Panamá, República Dominicana y Puerto Rico; más del 30% en Brasil; y más de 40% en algunos países centroamericanos como Honduras, Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Vale decir que en la mayoría de países los evangélicos han logrado un extraordinario crecimiento numérico que ahora quieren capitalizar en el ámbito político.

2.1. Las Diferentes Oleadas del Movimiento Evangélico y sus Prioridades Políticas

Acorde con el derrotero histórico que acabamos de ver, podemos decir que el protestantismo-evangelismo en América Latina también ha sido muy diverso en cuanto a sus opciones políticas. Pero es importante indicar que las diferentes respuestas que han dado las iglesias evangélicas respecto a su participación en la vida pública responden a una pregunta previa respecto a su 'relación con el mundo'.

Autores clásicos, como Max Weber, Ernst Troeltsch, Richard Niebuhr o Bryan Wilson, ya han tratado extensamente acerca de la relación que las 'sectas', 'sectas establecidas', denominaciones, iglesias, etcétera, han entablado históricamente frente al 'mundo' y nos han dado luces respecto a los diferentes comportamientos y cambios que los grupos de origen cristiano han tenido durante años. Por eso, quisiéramos centrarnos en analizar cómo esa respuesta frente al mundo se ha plasmado también en una respuesta política de los evangélicos de América Latina; pero, en la medida que la relevante participación político-partidaria de los evangélicos en el continente se ha dado apenas en las últimas décadas, nos remitiremos a los análisis más recientes que se han hecho de este fenómeno.

Uno de los trabajos pioneros del análisis de los evangélicos y su relación con la política en América Latina fue *El refugio de las masas*[4], de Christian Lalive D'Epinay (1968), teólogo y sociólogo calvinista suizo, acerca del pentecostalismo chileno de mediados de los años sesenta. Luego amplía sus investigaciones en Argentina e intenta ofrecer un modelo explicativo para el conjunto del protestantismo latinoamericano. Estas investigaciones, junto con las de Emilio Willems (1967), sobre el pentecostalismo en Brasil y Chile, sobre la base de las tesis weberianas, son los primeros trabajos que abren una perspectiva diferente a las acostumbradas etnografías misioneras o apologéticas (en pro o en contra del fenómeno evangélico) que circulaban en ese entonces.

El objetivo de investigación de Lalive D'Epinay es "aprehender los sistemas religiosos protestantes en la dialéctica que, a varios niveles, los une a la sociedad chilena", con especial énfasis en el movimiento pentecostal chileno. Asimismo, plantea como hipótesis de trabajo que "el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes

4 Si bien este libro fue publicado en castellano en 1968, la edición en francés fue anterior, ya que la investigación se basó en el trabajo de campo realizado entre 1965 y 1966 en Chile, auspiciado por el Consejo Mundial de Iglesias. Existen otras ediciones más recientes, pero nosotros hemos preferido tomar esta primera edición castellana de 1968.

capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición" (1968, p. 47). El hecho de sentirse "ciudadanos de otro reino" lleva a los pentecostales chilenos a apartarse del mundo, a marginar a ese mundo que previamente los había marginado a ellos, y finalmente, a permanecer en sus comunidades cual "refugio de las masas", lo que implica separar dicotómicamente lo espiritual de lo material y la iglesia del mundo. Además, el conjunto de valores religiosos e ideas que componen la ética social de su credo determinará su (no) compromiso sociopolítico, pues el Evangelio no tiene nada que ver con la política y la única manera de participar en los problemas del país es mediante la predicación y la oración para la "salvación de las almas". Esta actitud, basada en su experiencia social y religiosa, los lleva en el ámbito público, a la llamada "huelga social" y a la "huelga política", que no es otra cosa que apartarse y rechazar cada vez más los ámbitos extraeclesiales y prohibir a los feligreses comprometerse con la vida cultural y política del país. Es por eso que Lalive D'Epinay llega, en algunos momentos, a definir estas actitudes como "sectarias", en sentido sociológico. En definitiva, esta "fuerza apolítica" hace que los evangélicos sean defensores del *statu quo* y no promotores sociales del cambio.

Luego de D'Epinay, surgieron una serie de autores protestantes o evangélicos que reflexionaron también sobre el compromiso político de los evangélicos en nuestro continente a partir de los años ochenta, como Pablo Deiros (1986), René Padilla (1991), José Míguez Bonino (1995) Jean-Pierre Bastian (1994 y 1997), Paul Freston (2006 y 2008), Darío López (2008), entre otros. Aparte de estos autores, cabe mencionar dos consultas importantes sobre este tema, convocadas por la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). La primera es la llamada Consulta de Jarabacoa (República Dominicana) en 1983, y la segunda, de Buenos Aires, en 1987; asimismo, tenemos una obra compilada por René Padilla, titulada *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina* (1991), también auspiciada por la FTL.

Pero el texto más pertinente para nuestro análisis es el del teólogo alemán (pastor luterano) Heinrich Schäfer, quien hace un excelente y acucioso estudio de las diferentes corrientes del protestantismo y su repercusión política en América Latina. En nuestra opinión, este es uno de los mejores y más completos estudios sobre el tema, ya que logra integrar en su análisis aspectos teológicos, históricos, sociológicos y políticos. Si bien Schäfer se focaliza en Centroamérica, su esquema y proyección pueden aplicarse fácilmente a todo el continente. Nos interesan, particularmente, las distintas respuestas que las cuatro tendencias eclesiales principales del protestantismo en América

Latina (el protestantismo histórico, el evangelicalismo, el pentecostalismo y el neopentecostalismo) dan al tema social y político. Lo destacable de este enfoque es que se parte de un criterio estrictamente teológico para determinar una conducta social —en la misma línea de Bryan Wilson y Lalive D'Epinay—; es decir, según sea el criterio teológico que tengan estas iglesias, será la respuesta social y política que den al mundo. Nosotros nos centraremos, no tanto en la repercusión eclesial que tuvieron estas cuatro formas del protestantismo, sino en la repercusión social que han tenido sus doctrinas teológicas en la conducta política de cada una de ellas en nuestro continente:[5]

1. *En el protestantismo histórico* el concepto de mediación de la gracia es fuertemente objetivo y toma la misión y la educación como formas de ejercer influencia en la sociedad. Su ética social y política generalmente está orientada hacia el 'bien común' y diferencia su ética cristiana de la ética secular, lo que da lugar a una participación cristiana en las tareas sociales. En América Latina, el protestantismo histórico, en realidad, tuvo poca repercusión numérica e influencia teológica o política. Tuvieron cierta relevancia, sobre todo, en los inicios del movimiento evangélico latinoamericano, y en las llamadas 'iglesias de trasplante' o 'iglesias de inmigración'. Estas iglesias correspondían a las grandes olas migratorias, ocurridas en los siglos pasados, de colonos europeos que mantenían sus costumbres, su idioma y su religión; pero nunca pretendieron extender sus concepciones religiosas a los nativos y menos aún, dedicarse a una labor evangelizadora. Eran, pues, iglesias de 'mantenimiento' más que de 'proselitismo'. Por eso no tuvieron mayor impacto en la vida religiosa de nuestros países —salvo en algunas zonas del Cono Sur— ni influencia política, no solo porque no era su intención, sino también por el escaso número de sus miembros.

5 Cabe mencionar que el autor plantea un 'modelo bidimensional' de interpretación, siguiendo dos coordenadas: una *teológica*, entendida como un 'continuo' entre una concepción objetivista y otra subjetivista de la mediación de la gracia divina; y la otra *sociológica*, que se guía por las formas de organización institucional de la iglesia, entendida como 'continuo' de los diferentes grados de tensión entre iglesia y sociedad. El resultado es un cuadro en el cual las ordenadas (sociológicas) son: denominación, agrupación religiosa establecida y agrupación religiosa (secta); y las abscisas (teológicas) son: protestantismo histórico, evangelicalismo, pentecostalismo y neopentecostalismo. Para nuestro análisis político latinoamericano nos centraremos solo en las abscisas y, básicamente, de acuerdo con dos criterios: su concepto de misión y su ética social y política. Confróntese Schäfer (1992, pp. 91 y ss.).

2. *En el protestantismo evangelical*, el concepto de misión, fuertemente conversionista, tiene un lugar destacado en su doctrina y está orientado hacia un crecimiento cuantitativo de la iglesia; mientras que su ética social está subordinada a los intereses de la misión. En este sentido, su concepto de ética social es la dedicación caritativa como medio de evangelización, con lo cual se deja de lado el 'bien común' del protestantismo histórico como objetivo principal, el cual, en todo caso, entienden como el resultado de la conversión de las mayorías. Su ética política rechaza la actividad institucional en favor de la actividad individual. En América Latina, los evangelicales se dedicaron a las capas medias y medias bajas de la sociedad y su concepción bíblica fundamentalista (o literalismo bíblico) los llevó a tener una visión conservadora de la historia. En consecuencia, la práctica social y política se manifestaba como estrictamente conservadora, tanto en relación con los valores tradicionales como con las estructuras sociales, con una clara simpatía por el capitalismo imperante y una evidente antipatía por cualquier reforma. Posteriormente se dan algunas líneas más renovadoras que entienden que la llamada 'cuestión social' no puede ser excluida de su visión evangélica.
3. *En el movimiento pentecostal* la misión conversionista es igual de importante que en el protestantismo evangelical, pero los sujetos de conversión también son los protestantes históricos y los evangelicales, ya que, según los pentecostales, les falta la vivencia completa de la fe cristiana que solo se alcanza a través del 'bautismo en el Espíritu Santo'. Como parte de su ética social, fuertemente premilenarista y subordinada a la labor misionera, solo se admite la caridad individual; por eso, se rechaza el compromiso social y, sobre todo, el político. Su moral individualista actúa más como criterio de diferenciación entre la iglesia y el mundo, que como motivación para la acción. En América Latina el pentecostalismo se instaló sobre todo en las clases bajas, tanto rurales como urbanas, y se asentó con una doctrina premilenarista que predicaba que este mundo impío pronto iba a desaparecer, al igual que todos sus padecimientos personales, con la pronta venida de Cristo. En este sentido, una ética social centrada en la transformación y mejoramiento del mundo no solo estaba condenada al fracaso, sino que era vista como una perspectiva que entorpecía la segunda venida del Salvador; entonces, en lo que se refiere al mundo, la esperanza consiste en dejar de actuar. Por esta razón, el creyente pentecostal tradicional cortaba toda relación con el mundo y no participaba en organizaciones populares, cooperativas ni sindicatos; tampoco de actividades comunitarias y menos políticas (tal como vimos en el texto de Lalive D'Epinay). Esta visión radical del pentecostalismo inicial fue

cambiando hacia los años ochenta, por diversas razones que veremos más adelante; pero, sobre todo, por la influencia de la perspectiva neopentecostal que abordaremos a continuación.

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

Lo interesante de esta taxonomía es que nos muestra que cada tipo de protestantismo que se instala en América Latina a través de la historia se ha desarrollado de manera diferente, y también ha manifestado de manera

distinta sus opciones políticas, desde la búsqueda del bien común de los protestantes históricos, hasta la promoción de la participación política de los neopentecostales, pasando por la dedicación caritativa del evangelicalismo y la exclusiva caridad individual de los pentecostales. Estas discrepancias se deben a que su criterio fundamental de diferenciación, la 'mediación de la gracia a los creyentes', se refería no solo a la relación de la 'Iglesia con Dios', sino también a la relación de la 'Iglesia con el mundo', que desembocaría indefectiblemente en un determinado comportamiento político. Una de las consecuencias prácticas de esta diferenciación espiritual la podemos ver en las distintas clases sociales donde se instalaron y florecieron preferentemente estos cuatro grupos: los protestantes clásicos dentro de los colonos europeos en las llamadas 'iglesias de inmigración', los evangelicales en las clases medias y medias bajas, los pentecostales en las clases bajas, y los neopentecostales en las clases medias y altas de las sociedades latinoamericanas. Hablamos de preferencias y no de exclusividades porque, como era lógico, cada una de estas iglesias se iba consolidando en aquellos sectores sociales en los que su visión teológica de la sociedad y del mundo se adecuaba mejor a su realidad, y por eso tenía más acogida[6]. Estas diferencias también las podemos apreciar en el tipo de templos que construían y su ubicación:

> Al llegar las iglesias evangélicas históricas, estas se hicieron presentes en la escena urbana ocupando espacios discretos. Llegado el turno de las denominaciones pentecostales, estas comenzaron estableciéndose en las periferias de las ciudades, por medio de edificaciones aún más modestas que las de las demás iglesias evangélicas. Hoy, sin embargo, la espacialidad religiosa urbana está modificándose, debido sobre todo a la monumentalidad de las construcciones evangélicas, que se alzan principalmente en las avenidas y grandes vías de circulación pública, estratégicamente cerca de las concentraciones de transporte por donde circula su público 'cautivo' (Oro & Tadvald, 2019, p. 61).

También cabe indicar que, luego de la seminal llegada de las misiones protestantes a finales del siglo XIX, a partir del siglo XX hubo una convivencia

6 En este análisis del pensamiento teológico y práctica política de las cuatro versiones del protestantismo-evangelismo latinoamericano, planteadas como 'tipos ideales', hemos privilegiado las múltiples diferencias entre ellas; pero ciertamente hubo innumerables similitudes prácticas en su desarrollo eclesial, como el fundamentalismo teológico, el anticomunismo y el innegable accionar para mantener el *statu quo* de nuestras sociedades. Es decir que tenemos que ver esta tipología como una herramienta metodológica interpretativa y no como una camisa de fuerza descriptiva; más aún si hablamos de una

entre las misiones evangélicas y los primeros misioneros pentecostales. Pero esta convivencia y posterior explosión pentecostal de los años setenta tuvo su antecedente en otro tipo de convivencia al interior mismo del movimiento pentecostal; por un lado, el pentecostalismo misionero-extranjero-dependiente y, por otro lado, el pentecostalismo autóctono-criollo-autónomo. Estos últimos son los verdaderos autores del increíble crecimiento de las últimas décadas, con sus templos de cochera, sus predicadores callejeros, sus catárticas liturgias y sus modestas misiones en los barrios populares de las grandes ciudades y en las zonas rurales más pobres del continente. Son ellos los pioneros del 'milagro pentecostal' que también llevaría a la pentecostalización de buena parte de la Iglesia Católica a través de la Renovación Carismática, a partir de 1967. Pero, hay que indicar que los carismáticos católicos no llegaron a tener el mismo dinamismo y libertad que tenían las pequeñas comunidades pentecostales ni pudieron retener el contingente de católicos que migraban al evangelismo —sobre todo de corte pentecostal—, por el clericalismo reinante en la Iglesia Católica y la gran desconfianza que se tiene en los laicos[7].

> El crecimiento pentecostal se alimenta de las ventajas organizativas y discursivas de los evangélicos y de los déficits católicos, y se da principalmente en aquellos espacios en que el catolicismo, con su lenta logística, no alcanza a dar cuenta del proceso de metropolitanización que caracteriza a la región: en cada barriada nueva donde la Iglesia Católica se plantea llegar, ya hay una o varias iglesias evangélicas […]
> Cada pastor y cada nueva iglesia recrean la 'buena nueva' adaptándola a la sensibilidad del territorio social y cultural con el que conviven y producen así sintonías que el catolicismo no logra: prédicas, organizaciones y productos culturales adaptados a los más diversos nichos sociales y culturales surgen así desde esos mismos nichos, generados por sujetos que aprovechan la ubicuidad y la gramaticalidad del pentecostalismo. Esta dinámica verdaderamente asombrosa implica que el pentecostalismo crece justamente por las mismas razones por las que otros grupos tal vez no lo hacen: la universalidad del sacerdocio […] (Semán, 2019, pp. 33 y 37).

realidad tan compleja y diversa como la de las iglesias evangélicas en un contexto social e histórico más intrincado y diverso, como es el de nuestros países latinoamericanos.

7 Aunque no lo hemos tratado en este libro, el vasto tema de la 'migración religiosa' en América Latina (que se reduce a una 'emigración católica') lo hemos abordado ampliamente en varias publicaciones anteriores, desde 1992, con nuestro libro: ¿Por qué se van los católicos? (Lima, Conferencia Episcopal Peruana); hasta 2017, en *Entre Dios y el César: El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina* (Lima, KAS-IESC).

De hecho, para fines del siglo pasado ya nadie hablaría de 'protestantes' o de 'misioneros extranjeros', sino de pastores-evangélicos/pentecostales-nacionales, que serían los protagonistas de las nuevas iglesias con rostro totalmente latinoamericano; son ellos también los protagonistas de la incursión política en el continente con una visión teológica renovada que les permitía ir a la conquista del mundo, en vez de apartarse de él. Pero cabe resaltar que inicialmente se trataba de un pentecostalismo de los pobres para los pobres, de una predicación entre iguales, entre prójimos (= próximos), entre quienes compartían la misma marginación social y hasta religiosa, y en el cual las mujeres jugaron un rol fundamental en una época que eran relegadas en la sociedad y en la iglesia.

> El pentecostalismo nació como parte de la protesta popular, luchando por el derecho a participar en el trabajo religioso, no solo como 'obrero', sino también como 'pastor' (patrón). Representó un requerimiento de movilidad social ascendente en el trabajo religioso y un reclamo de inclusión de las expresiones, los símbolos y las costumbres populares en la liturgia protestante. Desde ahí, el pentecostalismo será entendido como religión de los pobres, en la cual las mujeres tendrán una alta participación como predicadoras de la Palabra en la calle, en el proceso de sanación, oración, profecías, sueños y ayunos, y serán las encargadas de expandir el pentecostalismo hacia los barrios (Mansilla & Orellana, 2019, p. 103).

2.2. Las Dos Líneas Clásicas del Pensamiento Político Evangélico en América Latina

Como hemos mencionado anteriormente, la participación político-partidaria de los evangélicos comenzó a hacerse públicamente visible en América Latina recién en la década de 1980, lo que implicaba un proceso previo de replanteamiento durante los años anteriores. De hecho, antes de los años ochenta ya se daba una participación de los evangélicos en la vida pública y política, tanto así que en 1983 se realizó la consulta sobre "La teología y la práctica del poder", en Jarabacoa, República Dominicana; y, posteriormente, en 1987 se volvió a convocar otra consulta, también auspiciada por la FTL, titulada "Hacia una transformación integral". Por eso, es necesario recordar que este proceso de reflexión social y teológica se dio, sobre todo, por parte de los teólogos latinoamericanos de iglesias y denominaciones más tradicionales durante esos años, pero no de los pentecostales y neopentecostales que irrumpieron tiempo después. Entonces, debemos diferenciar claramente ese

periodo inicial de participación política de los evangélicos de denominaciones tradicionales —con muchos años de análisis social y reflexión teológica— y la posterior avalancha de los nuevos actores políticos evangélicos —que hemos denominado 'evangélicos políticos'—, sobre todo de línea pentecostal y neopentecostal, que siempre se habían mostrado contrarios a participar en política y que inundaron dicha participación evangélica por la fuerza de sus feligresías, mucho mayor y más activa que la de sus antecesores.

Pero el antecedente inmediato a este desenlace de los años noventa es que, desde mediados del siglo pasado, se fue incubando una gran división en el pensamiento evangélico latinoamericano: por un lado, se tenía el movimiento llamado 'ecuménico', con un claro enfoque social (de izquierda), un acento más latinoamericano y contextualizado; y, por otro, el movimiento 'conservador', social y teológicamente centrado, sobre todo, en la evangelización verbal. La primera línea estaba representada por el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y la segunda, por la Consulta Evangélica Latinoamericana (CONELA).

> Los sectores interesados en mantener un testimonio social activo se agrupan (a menudo con el "ecumenismo" internacional) y crean sus organizaciones (MEC, ISAL, MISUR, CELADEC, etc.) […] Pero no logran la participación de ciertas iglesias ni el apoyo de buena parte de las membresías (y a veces tampoco de las dirigencias) de las propias iglesias de las que formaban parte. Hacia 1960 se advierte muy claramente esta crisis en las discusiones de la CELA II (1961) y, más aún, en las de CELA III (1969). La fractura se hace luego más evidente: ecuménicos o evangélicos, CLAI o CONELA, 'izquierda' o 'derecha', 'liberacionistas' o 'evangélicos'; no se aceptan "tercerismos" (Míguez Bonino, 1995, p. 50).

El pastor bautista Samuel Escobar ubica los orígenes de esta división a mediados del siglo XX: "A partir de la década de 1950 se empieza a bifurcar el protestantismo latinoamericano en un sector ecuménico y otro más bien conservador que adopta para sí mismo el adjetivo de 'evangélico'" (2012, p. 144). Esta alusión de Escobar al conservadurismo de los años cincuenta, en gran parte, se debe a la oleada misional que se volcó a nuestro continente luego del triunfo de la Revolución china de Mao Tse Tung, que expulsó a todas las organizaciones misioneras que se encontraban en su territorio. Esto provocó no solo una redistribución de misioneros en el mundo (al menos una cuarta parte de un total de doce mil misioneros evangélicos estaban en América Latina), sino también una fuerte reacción contra todo lo que pudiera sonar a comunismo. Asimismo, "el cierre de China a la influencia norteamericana que provocó el retorno de cientos de misioneros (1950), hizo de América

Latina el continente privilegiado de Norteamérica, y el espacio reservado para la confrontación entre bloques ideológicos" (Bastian, 1990, p. 99). En este contexto es que se enmarcan las misiones norteamericanas a Latinoamérica de esos años y se explica el gran rechazo que tenían frente a cualquier referencia a la responsabilidad social cristiana, más aún si se hablaba de socialismo o de teología de la liberación.

A la par que se consolidaban estos dos bloques, también un grupo importante de evangélicos y líderes reflexionaban teológicamente sobre el devenir de las comunidades evangélicas en América Latina, y veían estas disputas como posiciones extremas que no estaban dispuestos a suscribir. "Ni CLAI ni CONELA" era la frase que se escuchaba más en esas instancias. Como bien señalaba el pastor Escobar, al tratar de resumir estas dos posiciones:

> Tenemos hoy en día dos extremos: por un lado, los "liberacionistas" que toman el marxismo como si fuera verdad revelada dejándose instrumentalizar por la extrema izquierda. Por otro, los que, al aceptar pasivamente el *statu quo*, se entregan en las manos de las fuerzas políticas conservadoras […]. Sería trágico abandonar este tesoro doctrinal yendo a pedirle la verdad al marxismo como ciertas teologías de la liberación lo hacen. Sería trágico abandonar este tesoro doctrinal cambiándolo por el cristianismo superficial y barato que los predicadores de la televisión norteamericana están difundiendo entre nosotros (1982, pp. 9-10).

Pero esta disputa ideológica al interior de las iglesias evangélicas no tuvo mayor repercusión social en nuestros países ya que los evangélicos eran estadísticamente irrelevantes. Recién, a partir de los años setenta, cuando comenzaron a crecer numéricamente, es que esta pugna ideológica empezó a tener importancia en nuestro continente; y es a partir de la década de 1980 que surgen movimientos y partidos con sello evangélico en todos los países de la región.

Finalmente, en esta disputa ideológica ganó la posición conservadora. Fue una época de aridez del compromiso social y de huida del mundo —salvo contadísimas excepciones—, en la cual los líderes evangélicos no tuvieron mayor participación en la vida política de América Latina. En ese entonces, fruto de las influencias evangelicales norteamericanas y de las propias del pentecostalismo criollo, se estableció doctrinariamente una inquebrantable posición maniquea en la relación Iglesia-Mundo: lo celestial en contradicción con lo terrenal, y lo espiritual con lo material; los creyentes versus los gentiles, y los cristianos (evangélicos) frente a los paganos (católicos). También se

extendió la dicotomía Dios-Diablo a categorías ideológicas entre el capitalismo norteamericano (Dios) y el comunismo ateo (Diablo); incluso, el rechazo absoluto a lo político y, sobre todo, a la política.

Por eso, frente al peligro de radicalización de los evangélicos latinoamericanos por el lado socialista, desde Estados Unidos se prefirió apoyar decididamente a las tendencias más conservadoras que pudieran contrarrestar este 'peligroso' desvío religioso y político. Como hemos señalado, la división teológica ya existía, pero en ese momento, en términos geopolíticos, se apoyó militantemente a este sector conservador del evangelismo para contrarrestar al sector izquierdista. Debemos recordar que la feligresía evangélica estadounidense es mayoritariamente conservadora y republicana, y que los evangélicos demócratas son una minoría. Por ello no sorprende la opción que tomaron en ese momento las iglesias e instituciones eclesiásticas y paraeclesiásticas norteamericanas. De hecho, el cambio en la visión política que tienen los evangélicos latinoamericanos en los años ochenta —al igual que la agenda moral actual— ha tenido una directa correlación con la agenda evangélica —política y moral— norteamericana, sobre todo, con la llamada 'nueva derecha religiosa'. Pero esa tendencia conservadora ha ido más allá, hasta formar todo un pensamiento teológico 'reconstruccionista' (legitimado por una 'teología de la prosperidad'), que sostiene que los cristianos están llamados a gobernar sus países y reconstruirlos a partir de los 'principios bíblicos para el gobierno de las naciones'.

2.3. El Gran Cambio: de la 'Fuga del Mundo' a su 'Conquista Religiosa'

A partir de estos antecedentes históricos respecto a las dos tendencias eclesiales dentro del movimiento evangélico latinoamericano de mediados del siglo XX, podríamos preguntarnos ¿por qué se dio este cambio sorpresivo de la visión tradicional evangélica acerca de la sociedad y del mundo, que derivó en un cambio de posición frente a la política y su participación en ella? O, tal como se preguntaba Paul Freston para el caso brasileño: "¿Cuáles fueron los factores externos que facilitaron, y los factores internos que provocaron esa forma peculiar de 'politización'; el cambio de la frase 'el creyente no se mete en política' a la de 'hermano vota al hermano'?" (1991, p. 31).

A continuación, trataremos de explicar brevemente las razones de ese gran cambio político y pondremos énfasis en tres factores: el sociológico, el político y el teológico. Para contextualizar estas tres claves interpretativas hay que tener en cuenta, por un lado, que este cambio se desarrolla alrededor de

los años ochenta, cuando la región estaba dejando las dictaduras o las guerras civiles intestinas y reingresando al sistema democrático, lo cual abría un gran abanico de posibilidades de participación política de nuevos actores sociales. Por otro lado, las iglesias evangélicas iban creciendo en áreas urbanas, en clases medias y profesionales, lo que les permitió también cierto liderazgo social (no solo religioso) dentro de sus comunidades. Además, debemos tomar como trasfondo los grandes cambios que se produjeron dentro de las denominaciones norteamericanas, que tuvieron una evidente influencia en las decisiones políticas de sus pares latinoamericanos.

1. *El factor sociológico: la maduración de las iglesias evangélicas latinoamericanas*. Como hemos señalado en la primera parte de este libro, las estadísticas señalan una clara tendencia creciente de los evangélicos en América Latina; pero este crecimiento, que se acentuó a partir de los años setenta, tiene sus raíces en más de un siglo de historia y experiencia. Ahora los miembros de las iglesias evangélicas ya no solo son excatólicos conversos, sino también evangélicos de segunda, tercera y cuarta generación, guardianes celosos de una bien ganada tradición evangélica que ha sabido desenvolverse en el templo y en el 'mundo'. Todo esto nos permite afirmar que, a pesar de los cambios y los diferentes acentos, el movimiento evangélico en América Latina había llegado a su mayoría de edad y, por ende, era natural que pretendiera tener una mayor participación en la vida social de sus países. Y no solo con la intención de reclamar un legítimo lugar en la sociedad (dada la representación numérica que iban alcanzando), sino para iluminar con su mensaje cristiano el desarrollo mismo de la sociedad; es decir, que no solo querían participar como creyentes, sino también como ciudadanos.
   Esta 'mayoría de edad' en la conciencia latinoamericana se expresa, por ejemplo, en la teología evangélica que se produjo en el continente en esa época (Misión Integral), en el surgimiento de un conjunto de organizaciones de sociedad civil de inspiración evangélica —comprometidas con una ruta de transformación social— y en el desarrollo de una vocación de servicio en una generación de profesionales y estudiantes universitarios evangélicos dispuestos a llevar a la realidad los presupuestos teóricos y teológicos promovidos por la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Precisamente, fueron los representantes de esta tendencia dentro del movimiento evangélico los que iniciaron una reflexión social y política en el continente, ya que en esos años sus pares pentecostales y evangelicales

todavía seguían negando cualquier participación pública en el 'mundo'. Pero no fue suficiente esta toma de consciencia de su identidad religiosa (evangélica) y ciudadana (latinoamericana) por parte de este sector del evangelismo ni tampoco su deseo de ingresar en la esfera política, sino que tuvieron que darse simultáneamente otros factores globales que hicieron posible una efectiva incursión político partidaria.

2. *El factor político: el derrumbe del comunismo y la caída del muro de Berlín*. El año1989 fue el culmen de todo un proceso largo y complejo que tuvo en la caída del muro de Berlín una de sus expresiones simbólicas más potentes. Estos hechos, ocurridos en el corazón de Europa, tuvieron una directa repercusión mundial; en América Latina, por ejemplo, ello influyó profundamente en los partidos comunistas o socialistas. Esta crisis de las ideologías y de los partidos políticos tradicionales fue generando vacíos y bolsones de poder que quedaron sin una representación política viable en la región.

   Es en este contexto que se produce en el continente el desborde de nuevos actores que empiezan a participar en contiendas electorales, muchos de ellos, enarbolando como única virtud el no haber tenido trayectoria política. Al mismo tiempo se fueron generando nuevas fuentes de prestigio social que legitimaban alguna incursión en la arena pública: artistas, deportistas, comunicadores, etcétera. Pero también aparecieron algunos líderes religiosos de trasfondo evangélico, quienes se presentaron con una imagen de éxito ministerial (proveniente del crecimiento numérico de sus congregaciones) y con capacidad de influenciar sobre otros líderes religiosos locales, apoyados en un discurso de renovación moral de la política como bandera electoral.

   Por otro lado, al desplomarse el comunismo con la icónica caída del muro de Berlín, cayó también toda la visión maniquea, centrada en el anticomunismo y en la demonización del marxismo ateo, por parte del conservadurismo evangélico. Con ello se acabaron los enemigos ideológicos que sustentaban la teoría de la conspiración izquierdista dentro de la iglesia y desapareció también el sentido de rechazo al mundo y a la política como un sendero peligroso. Al no tener enemigos ideológicos ni razones para apartarse del mundo, los conservadores evangélicos vieron una magnífica ocasión para acercase a la política, no porque les interesara la participación en este ámbito, sino solamente como un medio evangelizador.

   Ahora, a los creyentes evangélicos —sobre todo a los neopentecostales— su cristianismo ya no les impide trabajar en el mundo y para el mundo; los pastores no les demandan apartarse de todo aquello que no sea

eclesial. De este modo, se les abrieron las puertas del cielo y de la tierra, celestes y terrestres, con el objetivo —supuestamente— de evangelizar al mayor número de personas a través del ancho portal de la participación política. Al mismo tiempo, van cambiando sus objetivos evangelizadores: ya no buscan solo el mayor número de miembros en sus iglesias, sino más miembros influyentes. Por eso ya no se hacen grandes campañas masivas con programas como Evangelismo a Fondo' o 'Iglecrecimiento', como en los años sesenta y setenta; sino que ahora buscan los llamados 'grupos de incidencia' y comienzan a priorizar a los políticos, empresarios, comunicadores, actores, etcétera. En otras palabras, el foco se pone en personas que tengan repercusión pública e incidencia en la sociedad, y por eso también comienzan a instalarse cómodamente en las clases medias y altas.

En conclusión, la visión ecuménica o izquierdista había preparado el ambiente social y político para una bien sustentada participación pública; pero al ver que su propuesta no tenía viabilidad ideológica con la caída del socialismo, los evangélicos conservadores aprovecharon la ocasión y le cambiaron de signo a esa participación política y la convirtieron en liberal, de derecha y conservadora (sustentada por la llamada 'teología de la prosperidad'). Ahí es donde muchos grupos pentecostales, y sobre todo neopentecostales, ingresan a las esferas de la política partidaria y pretenden ahora convertir su base religiosa en un trampolín político.

3. *El factor teológico: el paso de una escatología premilenarista a una posmilenarista.* Un tercer factor que contribuye a explicar las razones de la participación política de los evangélicos en América Latina tiene que ver con su nueva visión teológica respecto a la relación iglesia-mundo, y sus consecuencias éticas en las actitudes y conductas sociales. En nuestra opinión, lo más destacable en este punto es que se parte de un elemento teológico (específicamente escatológico) para explicar una conducta política, en la misma línea de Bryan Wilson, Lalive D'Epinay y Heinrich Schäfer. Es decir que, de acuerdo con los cambios teológicos que van asumiendo las iglesias evangélicas, van transformándose también sus actitudes y comportamientos frente al mundo y la política.

   Ciertamente hubo un cambio importante dentro de la escatología evangélica en los años ochenta. Durante décadas se enseñó y enfatizó que la segunda venida de Cristo (o parusía) era inminente, lo que generó una mentalidad de vivir en este mundo como en una 'sala de espera'. Si los evangélicos esperaban ser arrebatados de este mundo en la inaplazable segunda venida

de Cristo, ¿por qué deberían preocuparse por mejorar el mundo o hacerlo un lugar más justo y habitable? Esa fue la razón por la cual los evangélicos no participaban de las cosas 'mundanas' —y menos en política—, no solo porque habían sido anatematizadas por sus pastores, sino porque no tenía ningún sentido dedicarse a ellas si Cristo vendría en cualquier momento. Es más, cuanto peor estuvieran las cosas en el mundo, mayor razón había para que Dios apurara su venida y restaurara su Reino, tal como lo había prometido.

Esa fue la manera como se enseñó a los evangélicos latinoamericanos a enfrentar la perspectiva del futuro: no prestar mucha atención a lo que ocurra en la historia, ya que las realidades verdaderamente significativas son las que están fuera de este mundo. A este sistema teológico se le conoce como *premilenarismo*, una corriente teológica evangélica muy generalizada en América Latina que formó parte casi connatural del corpus evangélico hegemónico de esa época. Pero lo que más se enfatizó de esta doctrina fue su inminencia; es decir, existía una tremenda presión en las comunidades evangélicas para abandonar las cosas mundanas y dedicarse enteramente a la evangelización, ya que la segunda venida del Salvador podía darse en cualquier momento. Dentro de esta perspectiva escatológica, los últimos tiempos comenzarán con siete años de tribulación y posteriormente el reino de Jesucristo por mil años (antes de juicio final).

> El movimiento [premilenarista] había comenzado casi invisiblemente en los 1860, cuando un pequeño grupo de clérigos norteamericanos comenzaron a discutir las profecías apocalípticas que habían estado circulando en Bretaña desde la Revolución francesa. En la tradición inglesa de interpretación, el foco estaba en las profecías de los libros de Daniel, Isaías y Apocalipsis, y había consenso general de que el mundo se dirigía rápidamente hacia un juicio inminente, que Cristo literalmente volvería a la tierra, que habría horribles Tribulaciones, y que los judíos retornarían a Palestina antes del comienzo del milenio (Fitzgerald, 2018, p. 80).

Contra este sistema de pensar generalizado hubo propuestas teológicas que cuestionaron esta actitud indolente. La teología contextual evangélica de las décadas de 1960 y 1970, por ejemplo, procuró recuperar la herencia evangélica de sensibilidad social y la importante obra desarrollada por los primeros misioneros protestantes. Asimismo, fruto de ese enfrentamiento con esta subvaloración de las realidades temporales es que algunos creyentes evangélicos lograron abrirse campo en espacios de gobierno

local o nacional en sus respectivos países, desde los años ochenta. Pero a partir de la década de 1990 se produjo también, en el sector neopentecostal de la Iglesia Evangélica Latinoamericana, una nueva manera de enfrentar el tema del futuro y la actitud hacia el mundo en la teología y mentalidad evangélica: *el posmilenarismo*.

> Para el posmilenarismo, el milenio representa una edad de oro, un tiempo de prosperidad espiritual que se verificará en el presente tiempo de la Iglesia, en una especie de gran avivamiento que implicará la conversión masiva de gentiles y judíos, en cumplimiento de la visión paulina que encontramos en Romanos 11:25-27. Siempre dentro del tiempo de la Iglesia, se manifestará en el mundo el hombre de ilegalidad (2Ts 2:11ss.), y recién al final se producirá la segunda venida de Cristo. Satanás será derrotado, los muertos resucitarán y habrá cielo nuevo y tierra nueva (Fernández Roldán, 2002, p. 106).

Dicho de otro modo, se pasó del premilenarismo al posmilenarismo —no solo como un cambio de prefijo—, que convirtió la mirada pesimista premilenial en un optimismo posmilenial respecto al futuro de la humanidad. Se cambió de manera inusitada la actitud de los creyentes hacia el mundo y se pasó del espanto premilenarista a una etapa de mayor apertura y contemporización con la cultura secular, desde un trasfondo escatológico posmilenial. "La sociedad […] ya no es suciedad, como antes predicaban, sino un pequeño cielo y una sombra milenaria para disfrutar, por lo cual el discurso del cielo es para funerales; el infierno pasó de moda y el Diablo es metaforizado. Los pentecostales lo llaman el 'tiempo de la cosecha'" (Mansilla & Orellana, 2019, p. 113). Definitivamente, este cambio teológico modificó las reglas de participación política de los evangélicos y su actitud hacia el mundo, que fue fundamental para formular la nueva manera de hacer política de los evangélicos que irrumpieron en la escena pública en los años noventa, en un contexto neopentecostal.

> Entre 1980 y 2001 podemos ver las primeras señales de participación política, lo que surge de un cambio profundo en el ámbito teológico por parte de las iglesias, que dejan de ver la política como aquello que está 'en el mundo' y por tanto está contaminado, y comienzan a concebir la acción política como una forma más de evangelización (García Bossio, 2019, p. 82).

Como bien afirma Joaquín Algranti, al referirse al caso argentino, esta reelaboración de la escatología milenarista, vinculada a la segunda venida de Cristo, es la que impulsa a ciertos cristianos a trabajar activamente por

la restauración del Reino de Dios en la tierra y constituye una característica esencial de los grupos neopentecostales que incursionan agresivamente en el mundo de la política. "La 'Teología de Reino presente' es uno de los rasgos distintivos del neopentecostalismo que lo diferencia de los grupos pentecostales. Se trata de una escatología de la victoria, que hace de los creyentes auténticos herederos del poder, de la autoridad y el derecho divino a conquistar las naciones en el nombre de Dios. El Reino de Jesucristo ya no remite a una promesa de bendiciones futuras, sino al *tiempo ahora* del creyente y de su iglesia" (Algranti, 2010, p. 21).

Para el caso colombiano, William Beltrán nos indica que hasta comienzos de los años noventa, al igual que la gran mayoría de países latinoamericanos, la dinámica dominada por la inminencia del 'fin de los tiempos' impidió al pentecostalismo constituirse en un movimiento político:

> Por el contrario, lo llevó a asumir una ética del quietismo y la resignación, acompañada por la apatía respecto a los mecanismos de participación política. Por consiguiente, los pentecostales se autoexcluyeron del campo de la 'política electoral'. Al mismo tiempo que confiaban en Dios, desconfiaban de la política (2013, p. 304)[8].

Efectivamente, "el desarrollo inicial del pentecostalismo en América Latina incluía la denuncia de lo que llamaban 'el mundo'; por lo tanto, la política que residía en él debía ser repudiada" (Semán, 2019, p. 39); por eso "los líderes pentecostales consideraban que la política era algo mundano y pecaminoso y promovían la no participación en ella" (Oro & Tadvald, 2019, p. 61). Es recién a fines de la década de 1980 que el pentecostalismo emerge como una nueva fuerza política, en gran parte por el crecimiento en las zonas urbanas, sobre todo en los sectores medios y profesionales. "Esta nueva actitud de los pentecostales se puede expresar como el tránsito de la 'huelga social' a la 'teología de la prosperidad'" (Beltrán, 2013, p. 306). Y esto coincidió, según Beltrán, con la consolidación de las megaiglesias, que pueden actuar como fuerzas electorales disciplinadas bajo la dirección de un líder carismático[9]. En el particular caso mexicano, que tiene una larga tradición laica que separa las iglesias del Estado, "no solo estamos frente

8 Según el autor, el desinterés mostrado históricamente por participar en la política por parte de los grupos pentecostales se debió a tres factores: 1) el carácter dominante de la huelga social en el seno del pentecostalismo, 2) el anticomunismo del pentecostalismo colombiano y 3) la escasa educación formal de la mayoría de sus miembros.

9 La primera experiencia de este tipo que se dio en Colombia fue la Misión Carismática

a la irrupción de 'los evangélicos' en política, sino ante la legitimación de nuevos discursos religiosos y el aprovechamiento de estos procesos por actores políticos que ponen en pie alianzas políticas y religiosas de manera pragmática" (Delgado-Molina, 2019, p. 92).

Como puede apreciarse, se dejó atrás la prohibición de la participación política —enarbolada por los evangélicos y pentecostales tradicionales— y se inauguró una nueva etapa de irrupción masiva de 'evangélicos políticos' —sobre todo, neopentecostales—; es decir, el protagonismo de líderes eclesiales que utilizan la legitimidad religiosa para alcanzar espacios públicos de poder y de gobierno. Por otro lado, es necesario insistir en que los cambios producidos en las iglesias estadounidenses repercutieron en todos nuestros países de manera parecida; dicho de otro modo, que no necesariamente fue el contagio de un país a otro, sino que fue el contagio simultáneo del norte al sur del continente americano, ya que, históricamente, los modelos eclesiales evangélicos latinoamericanos han sido influenciados por las misiones y denominaciones del norte. Si bien todavía existe una clara vinculación de las iglesias evangélicas latinoamericanas con las norteamericanas, es menor la dependencia. Además, las más pujantes iglesias evangélicas latinoamericanas son de creación criolla, denominadas 'iglesias independientes', que no pertenecen a ninguna denominación tradicional o matriz extranjera, pero igual están atentas a las nuevas tendencias del norte.

En resumen, si vemos en perspectiva estos tres factores, podemos inferir que no hubo una sola razón causal que determinara el cambio repentino de la perspectiva política de las iglesias evangélicas latinoamericanas; podemos darle más peso a uno que otro factor, pero finalmente fue un proceso multicausal que se dio casi en simultáneo en la mayoría de países de la región. Pero, sí hubo un momento, una oportunidad, un detonante para que estos tres factores llegaran a su clímax o desenlace, a fines de los años setenta, cuando se difunde el rumor de que la Iglesia Católica quería restringir la libertad de cultos en los países latinoamericanos —sea porque se acusaba a los evangélicos de estar financiados por EE.UU. o porque no

---

Internacional (MCI), la congregación pentecostal más grande del país, fundada por los esposos César y Claudia Castellanos en 1983, quienes fueron los primeros en tomar conciencia del capital político que representaba la multitudinaria organización religiosa que dirigían. Es por eso que, en 1989, fundan el Partido Nacional Cristiano (PNC) que postularía a Claudia Castellanos a la presidencia de la república en 1990, sin la más mínima incidencia.

querían más divisiones 'ideológicas'—, lo que provocó que los evangélicos en todos los países de la región se unieran para formar frentes electorales y defender la libertad religiosa ya ganada. Este fue el parteaguas entre el apoliticismo evangélico y su participación en procesos legislativos (no presidenciales). Posteriormente, recién se empoderan las megaiglesias pentecostales y la 'agenda moral' y, como consecuencia, cambian la agenda política; ahora sus enemigos ya no son el comunismo (que muere solo) ni el catolicismo (que se convierte en un aliado estratégico), sino la 'ideología de género'. También cambian sus expectativas políticas que no se restringen a contrarrestar una supuesta oleada católica (como en la década de 1970), sino que ahora, sobre todo los neopentecostales, buscan llegar a los gobiernos y definir políticas públicas con una visión reconstruccionista.

2.4. Los Nuevos 'Evangélicos Políticos': los Neopentecostales

Nunca antes los evangélicos habían tenido un rol relevante como hasta ahora en la política de nuestros países. Esto se debe, sobre todo, al nuevo rostro del evangelismo latinoamericano: los neopentecostales. Por eso, en este apartado nos detendremos en ellos, ya que son los protagonistas principales del ingreso de los evangélicos en la política partidaria, al arrastrar detrás de sí —al menos ideológicamente— a gran parte de las otras facciones evangélicas y también a buen número de católicos.

Como se sabe, el nuevo escenario evangélico en América Latina es mayormente pentecostal y neopentecostal a la vez; sin embargo, se trata de dos etapas distintas en el desarrollo de la historia de las iglesias evangélicas. El pentecostalismo latinoamericano[10] se remonta a los inicios del siglo XX cuando este llegó a nuestras tierras como un movimiento de renovación espiritual, antes que como una denominación específica u organización misionera. Su intención de servir y renovar a todas las iglesias evangélicas en el continente, difundiendo la obra del Espíritu Santo en el proceso de santificación del creyente, se tradujo de manera concreta en el énfasis en la experiencia del 'bautismo del Espíritu Santo', seguida de la evidencia de hablar en otras lenguas (glosolalia). Todo ello, sin duda, colocaba al creyente evangélico en el camino de una vida llena de 'santidad y poder' para la vida religiosa, pero también para la vida en sociedad. En este sentido, el pentecostalismo tuvo enorme eco

10 En relación con el pentecostalismo como organización, historia y pensamiento, existen infinidad de trabajos en diferentes idiomas y enfoques; en todo caso, nos permitimos recomendar dos clásicos que no han perdido vigencia: Dayton (1991) y Hollenweger (1976).

en la población latinoamericana —tanto católica como evangélica— y devino en la conformación de nuevas iglesias o denominaciones, que no pudieron ser contenidas dentro de las estructuras evangélicas previamente existentes. Como bien afirman Mansilla y Orellana:

> la tónica predominante en el pentecostalismo es su carácter cismático y sus constantes luchas internas. Toda nueva iglesia se constituye a partir de una división de la iglesia original. Un pastor se erige contra el antiguo pastor. Así, la división y el levantamiento contra el pastor se reproducen una y otra vez (2019, p. 104).

En conclusión, el movimiento pentecostal en América Latina empezó como un proyecto de renovación de las denominaciones existentes, pero luego terminó convirtiéndose en una denominación más del espectro evangélico[11].

Sobre la base de este siglo de experiencia y práctica pentecostal latinoamericana, surgió en el continente un nuevo actor religioso a partir de la década de 1980, conocido como *el movimiento neopentecostal*. En esos años se produjo en los Estados Unidos, y luego en el resto de América Latina, un replanteamiento de ciertos postulados en algunas iglesias del pentecostalismo clásico, lo que supuso una renovación y, en algunos casos, la fundación de nuevas congregaciones de tipo neopentecostal (categoría que representa un paraguas amplio de diversas formas de neopentecostalismos).

Son muchas las diferencias que podemos encontrar entre el pentecostalismo clásico y el movimiento neopentecostal o carismático. A continuación, presentamos un resumen de algunas de ellas:

1. *La diferencia teológica: el bautismo del Espíritu Santo*[12]. El pentecostalismo tradicional enfatiza que el inicio de la vida de santificación en el creyente evangélico tiene de fondo una experiencia concreta con fecha, hora y día: el

---

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

12 Dentro del pentecostalismo se habla del 'bautismo del Espíritu Santo'; mientras que, dentro de la Renovación Carismática Católica, del 'bautismo en el Espíritu' para referirse al mismo fenómeno neumático.

bautismo del Espíritu Santo, cuya evidencia es el hablar en lenguas, que es un regalo de Dios al creyente que ha alcanzado este nivel de relación con él. Según la teología pentecostal, esta no sería una experiencia de salvación, sino más bien de consagración (santidad y poder), que experimenta cada creyente que quiere vivir una vida de mayor profundidad con Dios, según su interpretación del capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles. El neopentecostalismo, o movimiento carismático, por el contrario, no hace del bautismo del Espíritu Santo su experiencia fundante. Son más bien los dones o carismas espirituales los que se enfatizan como parte de las bendiciones provistas por Dios para los creyentes, como parte de un proceso que ellos denominan 'llenura del Espíritu Santo', que no tiene que ser un evento en un determinado momento de tiempo, sino que puede ser un proceso que se va desarrollando progresivamente. En cuanto a las evidencias de estar viviendo este proceso, tenemos los diversos dones espirituales como manifestaciones que las personas reciben de manera diferenciada, donde la glosolalia es solo una posibilidad.

2. *La diferencia sociológica: la conquista de sectores medios y altos*. El pentecostalismo centró su servicio religioso en América Latina en sectores rurales y pobres urbanos, tanto en sus inicios como durante buena parte de su consolidación como denominación evangélica. En cambio, por la infraestructura eclesial, el nivel educativo de sus líderes y la capacidad económica de sus miembros, queda claro que el movimiento neopentecostal o carismático pone un énfasis en sectores medios y altos de la sociedad. De este modo, en la actualidad podemos encontrar evidencias de las expectativas de ascenso social (material o simbólico) que las megaiglesias carismáticas ofrecen a quienes pasan a sus filas. Esto se debe a su nuevo enfoque teológico (o ideológico) de la prosperidad, que veremos más adelante.
3. *La diferencia misionológica: de la teología de la cruz a la teología de la resurrección*. Probablemente, en razón del público al que se pretende llegar (sectores medios y altos), el discurso religioso del movimiento neopentecostal o carismático trasciende el mensaje cristiano tradicional de culpa, cruz y pecado —típico del discurso evangélico y pentecostal clásico—, para profundizar en las dimensiones de pacto, resurrección y bendiciones, con las cuales procura que su mensaje religioso sea más aceptable y acorde con la sensibilidad de sectores medios —más resistentes a mensajes directos o invasivos—. En palabras del sociólogo Óscar Amat y León:

> Podemos afirmar que, si para la generación evangélica de los 60 y 70 la perspectiva dominante fue la del sufrimiento, la de la ascesis protestante y la

teología de la cruz, la generación evangélica de los 90 ha crecido desde la afirmación del disfrute, la eliminación del dolor y la teología de la resurrección (2004, p. 121).

4. *La diferencia escatológica: de la negación y rechazo del mundo a su redención*. El pentecostalismo clásico, y buena parte del movimiento evangélico latinoamericano en general, rechaza diversas prácticas del funcionamiento de la sociedad (mundana). Los pentecostales, históricamente, han criticado el materialismo, el hedonismo y la laxitud de la conducta de las personas no evangélicas, cuya consecuencia es una visión del futuro que enfatiza el conflicto con el mundo y propone 'no contaminarse' con él. En cambio, el movimiento neopentecostal es mucho más contemporizador con estas realidades mundanas y procura no escandalizar a los sectores que pretende alcanzar con un exceso de normas o visiones del mundo que vaya en contra de sus expectativas sociales. Es así que el neopentecostalismo no niega el mundo ni se empecina en criticar las modas o el sistema de consumo; por el contrario, busca redimir —es decir, liberar— todos estos espacios tradicionalmente vetados para los antiguos pentecostales. Asimismo, intenta ser menos gravoso en cuanto a normas de conducta dentro y fuera del templo. En esta nueva visión neopentecostal, el mundo ya no es algo de lo cual se tenga que huir; sino el lugar que se tiene que conquistar y disfrutar, sin sentimiento de culpa.

En este sentido, la 'teología de la prosperidad', la 'teología de la guerra espiritual' y la 'teología del dominio' (o 'visión reconstruccionista' del mundo), que son características fundamentales de la mayoría de sectores del neopentecostalismo, y que veremos a continuación, también se diferencian del pensamiento clásico pentecostal.

1. La llamada *teología de la prosperidad* es una de las características principales de la agenda del neopentecostalismo, que empieza a 'liderar' el movimiento evangélico en la región desde la década de 1990, y cuyo auge coincide con la expansión hegemónica del pensamiento político neoconservador globalizado. Como heredera de los postulados del movimiento carismático y de la teología neopentecostal, la teología de la prosperidad propone un involucramiento con las realidades de este mundo, como en su tiempo lo hiciera el llamado 'Evangelio Social'. Pero la gran diferencia entre los dos es que la 'teología de la prosperidad' no propone un plano de transformación

del orden social existente, sino un usufructo de los recursos presentes en el mundo, con la creencia de que los cristianos son los 'hijos del Rey', con derecho al disfrute de los bienes de la creación. Como lo señalan Jesús García-Ruiz y Patrick Michel:

> Dentro de la perspectiva del neoprotestantismo conservador norteamericano, la teología de la prosperidad prefiere al individuo —y no a la comunidad— como registro de acción privilegiado, erigiendo la pobreza en índice de no sumisión a Dios, que desemboca en la imposibilidad de la Salvación. En efecto, si los bienes de este mundo pertenecen al Padre, estos se revierten prioritariamente en sus hijos. Con arreglo a esa lógica, la elección divina abre al fiel el acceso a los bienes de este (2014, p. 4)

Para muchos autores, la formulación teológica de esta corriente se articula directamente con sectores políticos evangélicos norteamericanos vinculados a las facciones más derechistas del Partido Republicano, conocida en la década de 1980 como la 'mayoría moral'. A inicios de este siglo, se vincularon directamente con grupos relacionados con el Tea Party Movement y la Derecha Alternativa (Alternative Right), que estuvieron en la base de la candidatura presidencial de Donald Trump y que lo han apoyado durante su gobierno, a pesar de muchas de sus actitudes y conductas poco evangélicas[13]. Un punto innegable de articulación entre 'teología de la prosperidad' y este proyecto político se refleja en la manera en que los diversos sectores del movimiento neopentecostal, en el ámbito continental, han importado a la realidad latinoamericana el discurso político-religioso de movimientos radicales estadounidenses. En resumen, podemos decir que:

> La 'teología de la prosperidad' sostiene que Dios creó a sus hijos para ser prósperos y obtener la felicidad integral en este mundo. En otras palabras, Dios quiere distribuir riqueza, salud y felicidad entre aquellos que le temen. La garantía de la prosperidad terrenal, sin embargo, depende de la fe, traduci-

13 Como bien explica Óscar Amat y León, al analizar los inicios de estas vinculaciones: "… en 1979, el predicador bautista Jerry Falwell funda el grupo conocido como la Mayoría Moral (Moral Majority) […]. Junto con esta presencia evangélica en la política norteamericana se alinean una serie de grupos y organizaciones patrocinadas por conocidos predicadores y teleevangelistas que incursionan en el campo de la política norteamericana, realizando alianzas con los sectores más próximos a la nueva derecha que propugnaban la expansión del sistema de mercado como la clave económica de la modernización y la prosperidad. Asimismo, se constituyen de manera indirecta, en los baluartes y defensores del sistema político y económico que los Estados Unidos promueven" (2004, p. 123).

> da en acciones, donaciones y ofrendas financieras, e incluso hay una relación entre la magnitud de la fe y las ofrendas (Oro & Tadvald, 2019, p. 57).

Pero, bajo ningún punto de vista podemos afirmar que la 'teología de la prosperidad' es la nueva 'ética protestante', ya que parten de interpretaciones bíblicas opuestas. Mientras que una ve en el trabajo, la vida austera y el ahorro el comienzo de un crecimiento económico fruto de una vida entregada a Dios, la otra ve en el éxito económico, el disfrute y el ascenso social la señal de bendición divina, sin ningún esfuerzo o austeridad, sino como cumplimiento de un supuesto 'pacto con Dios'. Frente a una sobria, virtuosa y ascética vida protestante, se opone ahora una desmedida vida de suntuosidades y de alarde neopentecostal (comenzando por sus 'pastores'), sin el menor pudor cristiano ni compromiso social con los más necesitados. Como bien afirma Pablo Semán "Ni invasión imperial ni ética protestante como polinizadora de un nuevo capitalismo" (2019, p. 26).

2. Pero no podríamos entender de manera completa esta 'teología de la prosperidad' si no mencionáramos la llamada *teología de la guerra espiritual*, ya que se originan juntas en la década de 1970 y 1980 en los predios evangélicos estadounidenses, como parte de las nuevas visiones teológicas del neopentecostalismo. Además, la formulación de sus primeros pasos se debe al misionero Peter Wagner (1993), desde los postulados del 'Iglecrecimiento', en el Seminario Teológico de Fuller.

> La teología de la guerra espiritual sostiene que el mundo es un campo de batalla entre las fuerzas del bien y las del mal. Se cree que las fuerzas del mal se apoderan de los fieles y provocan todos los problemas y desgracias, lo que requiere, por parte de los líderes religiosos, actos de exorcismo y cultos de liberación, es decir, la expulsión de demonios. Además, esta teología defiende que son los demonios los que impiden la prosperidad de los fieles. Por esta razón, la 'liberación de los demonios' se convierte en una condición indispensable para el logro de la curación y la prosperidad. En otras palabras, el acceso a las bendiciones depende de la superación de las fuerzas demoníacas (Oro & Tadvald, 2019, p. 57).

Es decir, no se puede obtener el favor de Dios y llegar a la prosperidad económica si no se libera primero de las fuerzas malignas que son las acusantes de todos los males (físicos y espirituales) de los creyentes.

> De esta manera, el demonio deja de ser una metáfora para convertirse en una fuerza espiritual encarnada que amenaza la salud, la prosperidad y el bienestar, y esto da lugar a una concepción de la experiencia religiosa y de la liturgia en la que la expulsión de distintos demonios resulta central (Semán, 2019, p. 32).

La llamada 'teología de la guerra espiritual' parte de esta doctrina pentecostal de la demonización de los individuos, que afirma que las personas pueden estar expuestas a las fuerzas espirituales de maldad existentes en el mundo y terminar estableciendo relaciones de influencia, opresión o posesión demoníaca. Pero, a partir de estos postulados, los neopentecostales han añadido el principio de la 'demonización de lo público', enseñanza que afirma que la presencia del mal también puede manifestarse en la esfera pública, lo que sustenta lo que conocemos actualmente como la 'guerra espiritual'.

Por otro lado, la 'guerra espiritual' ha servido como bisagra entre el típico apoliticismo y negación del mundo de la teología tradicional pentecostal y el nuevo énfasis de los neopentecostales en la participación política; por eso se la considera el brazo crítico del sistema mundial, en lo que podríamos llamar una reformulación de la teología respecto de la cosmovisión tradicional que los evangélicos tenían. El otro brazo de los neopentecostales sería la 'teología de la prosperidad' que, a diferencia de la guerra espiritual (pero en estricta complementariedad), observa el lado positivo o de conquista del mundo de parte de los sectores cristianos.

En resumen, podemos decir que la base de la 'guerra espiritual' es la crítica del mundo, pero focalizado en estructuras sociales y políticas influenciadas por la maldad estructural personalizadas en un nivel de la jerarquía satánica (espíritus territoriales), contra quienes hay que hacer la guerra. Con esta perspectiva los 'guerreros de la oración' —es decir, los líderes especializados en guerra espiritual— pasan de la posición tradicional y defensiva de resistencia y rechazo del mundo a una ofensiva neopentecostal que focaliza el ámbito de la 'posesión demoniaca' más allá del espacio individual, para invadir el espacio de lo público. Por eso es que se parte de un mapeo o 'cartografía espiritual' que identifica lugares sagrados de las culturas prehispánicas latinoamericanas (huacas), lugares de diversión urbana que son cuestionados por la ética evangélica (bares, cantinas, prostíbulos) y oficinas públicas de gobierno, cuando estos emiten leyes o políticas públicas contrarios a la visión evangélica (palacio de gobierno, municipios, ministerios o secretarías de gobierno). Por esa misma razón,

hay que movilizar a los guerreros espirituales para 'invadir espiritualmente' estos espacios con gestos, indumentaria militar y parafernalia religiosa, contexto en el que se entremezclan gestos y actitudes que combinan la lógica paramilitar con la emoción de la intensidad religiosa que pelea contra Satanás y sus huestes aquí en la tierra. No se trata del clásico gesto de exorcismo individual, sino de una lucha estructural contra espíritus 'territorializados' que han tomado —supuestamente— posesión de espacios públicos del comercio, la política o incluso las propias 'espiritualidades', que necesitan ser enfrentadas por esta nueva generación de 'guerreros espirituales'[14]. En conclusión, la llamada 'teología de la prosperidad' y la 'guerra espiritual' son parte de los procesos de reformulación de la cosmovisión neopentecostal respecto del mundo, y tienen su desenlace en la visión 'reconstruccionista' del mundo y la política, que veremos a continuación.

3. Finalmente, *la teología del dominio* o *reconstruccionismo* es una tendencia dentro del movimiento evangélico latinoamericano —proveniente, sobre todo, del evangelicalismo estadounidense de los años setenta— que pretende entrar en la esfera política para incorporar las demandas ciudadanas en su agenda religiosa, pero desde la lógica de la conquista del poder. Se trata de una supuesta teología política, sobre todo dentro del neopentecostalismo, que busca una reconstrucción de la teocracia en la sociedad actual.

   Para algunos autores esta sería la cara política de la llamada 'teología de la prosperidad', la cual predica que los cristianos están predestinados a ocupar los puestos de mando en este mundo: presidencia de los países, ministerios, alcaldías, parlamentos, etcétera. Tienen, asimismo, una comprensión bíblica muy particular que asume la construcción del poder político desde la lógica del dominio religioso en las diversas esferas públicas de la sociedad; además, asumen que los cristianos tienen el mandato de conquistar los puestos y espacios públicos estratégicos para incidir en la vida política de la sociedad (Pérez Vela, 2016).

   En realidad, el reconstruccionismo no sería una propuesta totalmente nueva, sino que sus bases teológicas fueron formuladas originalmente en círculos calvinistas ultraconservadores y posteriormente recuperadas por los activistas políticos carismáticos y neopentecostales en búsqueda de una legitimidad teológica para conquistar el poder, bajo una supuesta

14 Sobre la cartografía espiritual, ver la información recuperada de: http://palabradevida.net.ve/guerra_espiritual/mapear.htm

superioridad moral evangélica y una subordinación del sistema jurídico estatal a las leyes bíblicas[15]. Estas corrientes no solo validan el neoliberalismo norteamericano —como sistema económico y político—, sino que ofrecen un supuesto fundamento religioso y una cosmovisión cristiana que sirve de sustento a esta conquista del poder por parte de líderes religiosos evangélicos.

> El Reconstruccionismo Cristiano en su forma pura es un movimiento radical que nunca ha tenido amplia acogida. Fundado por Rousas J. Rushdoony, un presbiteriano ultraconservador, Reconstruccionismo, Teonomía, o Teología del Dominio, como se le llama indistintamente, aboga por una teoría económica ultraconservadora y llama a una teocracia que incluiría el restablecimiento de las leyes civiles del Antiguo Testamento (Marsden, 2006, p. 248).

Para efectos prácticos, podemos indicar que actualmente la gran mayoría de evangélicos que proponen la 'teología de la prosperidad' (o 'ideología de la prosperidad'), la 'guerra espiritual' y el reconstruccionismo cristiano provienen de megaiglesias neopentecostales fundadas recientemente, y que no pertenecen a ninguna denominación evangélica o tradición protestante. Es decir, son iglesias independientes que están fuera de cualquier herencia institucional cristiana, cuyos fundadores son en verdad los dueños de esos emprendimientos religiosos, algunos de ellos ahora convertidos en emprendimientos religioso-políticos. Nadie más que ellos son los que dirigen todas las actividades religiosas, económicas y políticas de estas exitosas empresas familiares. Estos 'pastores' son los que controlan absolutamente todo en estas 'iglesias'; incluso, cuando van a participar en contiendas electorales, los primeros de la fila son ellos o sus familiares directos, con lo cual se evidencia una intención de formar algún tipo de 'dinastía espiritual'. Como bien señala un texto de la Misión de Observación Electoral de Colombia (MOE):

> En la participación de los pentecostales en política sobresalen unos pocos apellidos: los Moreno Piraquive que controlan el MIRA, los Castellanos líderes de la Misión Carismática Internacional y los Chamorro que presiden la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia. Estas familias predican su participación en la política electoral como parte de la misión religiosa que Dios les ha encomendado: argumentan ante sus fieles que su participación en

15 Sobre el tema se puede consultar Maldonado Gago (2013) y también el interesante y muy sugestivo artículo de Spadaro y Figueroa (2017).

> política hace parte de una vocación religiosa para 'salvar' la sociedad colombiana (2019, p. 75).

Estos pastores y sus familias son el centro y el fin de estas "empresas prestadoras de servicios mágico-religiosos", como las llama William Beltrán[16].

> De este modo, los 'empresarios' de estas religiones comienzan a entrar en política para proponer una lectura de la democracia de mercado conforme a su interpretación de la sociedad, lo que 'naturalmente' facilitó vínculos entre ellos y una ultraderecha neoliberal y radicalizada (Kourliandsky, 2019, p. 144).

Como bien afirmaba un pastor de la Central American Mission en El Salvador: "Estas iglesias no hacen énfasis en la palabra, sino en quién da la palabra; no hacen énfasis en el milagro, sino en quién hace el milagro; estas iglesias no tienen bancas, sino butacas; no tienen altares, sino escenarios" (Bermúdez, 2018, p. 289). Como podemos comprobar, estos "templos de la tercera ola pentecostal se caracterizan por el centralismo institucional en manos de sus fundadores y por su base gerencial de estilo empresarial" (Oro & Tadvald, 2019, p. 57).

Estos dueños de 'iglesias', autoproclamados pastores y hasta 'apóstoles', comúnmente han salido de otras denominaciones evangélicas (casi siempre de tradición pentecostal o carismática), para fundar, a partir de una supuesta inspiración divina, sus propios proyectos eclesiales, de fuerte influencia conservadora. Y, precisamente, porque saben que no pertenecen a ninguna tradición o institución cristiana que los respalde, ahora buscan refugiarse debajo del manto de una pretendida 'cobertura espiritual' de algún 'apóstol' que les haga el favor; obviamente, previo pago y mensualidad por sus 'servicios espirituales'.

En resumen, y respetando las excepciones, no es que estos pastores neopentecostales pertenezcan a alguna iglesia, sino que la 'iglesia' les pertenece a ellos; no es que tengan en sus templos creyentes, sino clientes; y ahora no solo buscan el diezmo de sus feligreses, sino también sus votos.

16 En este sentido, Beltrán define a la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), por ejemplo, como "una compañía multinacional que presta servicios mágicos de forma colectiva a grandes multitudes y que no busca generar dinámicas de solidaridad de tipo comunitario. Los fieles que buscan estos servicios […] son tratados como una masa de clientes que convergen por la urgencia de un milagro" (2013, p. 266) [¿A o b?].

Por su parte, si bien hay gente honesta y sincera dentro de sus megaiglesias, muchos de ellos van en busca del milagro más que de Dios, quieren la sanación más que la conversión y desean la prosperidad más que la espiritualidad.

Por otro lado, su afán desmedido por alardear de sus bienes materiales responde a una lógica de supuesta bendición divina de su fe. Cuanta más fe tengan los creyentes, más bienes materiales obtendrán de Dios ('teología de la prosperidad'). Según esa lógica, la gente pobre lo es porque le falta fe. Por eso es que, mientras que los pastores pentecostales (y evangélicos, en general) eran hombres sobrios y austeros, los llamados pastores y apóstoles neopentecostales son pretenciosos y presumidos, y creen que su ejemplo de prosperidad seducirá a los devotos que buscan una vida mejor. También es la razón por la cual van a los sectores medios y altos a buscar feligreses que enganchen con su visión mercantil del cristianismo, aunque sea de manera aspiracional. Estos mismos pastores neopentecostales son los que, al ampliar su visión monetaria —con el diezmo de sus feligreses—, ingresan a nuevos ámbitos empresariales mediante la compra de emisoras de radio, canales de televisión, grandes inmobiliarias, etcétera y, como en los últimos años, con la formación de partidos políticos. Luego competirán de manera desigual, ya que el financiamiento de sus aventuras políticas está asegurado con 'las finanzas eclesiales' que solo ellos conocen y que nadie controla; además, todos los bienes de la 'iglesia' están a nombre de corporaciones de pantalla donde los pastores y sus familiares son los únicos accionistas. Ellos son los mejores ejemplos de lo que nosotros hemos denominado 'evangélicos políticos' en contraposición a los 'políticos evangélicos' (Pérez Guadalupe, 2017, pp. 221 y ss.). Lógicamente, cuando hablamos de 'políticos evangélicos' y 'evangélicos políticos', estamos hablando de tipos ideales, por lo que podremos encontrar casos híbridos o en transición, que van más allá de las tipologías puras. En esta línea, podemos ver ahora algunos 'evangélicos políticos' que recién se quieren preparar en política y gestión pública, pero será muy difícil alcanzar esa transformación (más allá de la mera apariencia), ya que solo se trataría de una extemporánea estrategia electoral.

2.5. El Supuesto 'Voto Confesional'

Frente a la recurrente pregunta de si existe un 'voto confesional' entre los evangélicos latinoamericanos, podríamos dividir la respuesta en dos partes,

según el enfoque de las teorías del mercado: una desde de la oferta y otra desde la demanda religiosa. La primera alude a la existencia y viabilidad de partidos confesionales evangélicos y la segunda, a la existencia de un 'voto confesional evangélico'. Se pueden crear muchos partidos evangélicos (oferta), pero la pregunta central es: ¿existe un público creyente dispuesto a votar por candidatos o partidos evangélicos solo por el hecho de ser evangélicos? (demanda). Es decir, ¿se puede afirmar que los partidos confesionales evangélicos (o los candidatos evangélicos) tienen un 'público cautivo' que vota por ellos incondicionalmente por razones religiosas? O, en esa misma línea: ¿los candidatos evangélicos tienen asegurado el voto de sus 'hermanos en la fe' solamente por pertenecer a su misma confesión religiosa? Nuestra respuesta adelantada es que en la actualidad no existe un 'voto confesional' evangélico en América Latina, ni siquiera en Brasil, en donde encontramos sobre todo un 'voto denominacional'; es decir, ni siquiera en Brasil 'el hermano vota por el hermano' ('voto confesional'), sino que 'el pentecostal vota por el pentecostal', 'el universal vota por el universal', 'el asambleísta vota por el asambleísta' y 'el bautista por el bautista' ('voto denominacional'). En este sentido, podemos afirmar, con Cosoy, que "es falsa la idea de que el voto evangélico se comporta en bloque, de que todos sus líderes trabajan en conjunto. Por el contrario, disputan espacios políticos y alianzas con candidatos tradicionales" (2018, p. 131); es decir, "es imposible afirmar la existencia de un voto confesional en el caso de los evangélicos" (Semán, 2019, p. 42).

Pero tan cierto como que no existe un voto confesional evangélico en América Latina es que tampoco hay un 'voto negativo' frente a un candidato que no es evangélico, ya que los estudios empíricos demuestran que el voto de los evangélicos latinoamericanos, históricamente, no ha diferido mucho del voto del resto de los ciudadanos de cada país. Un caso que grafica muy bien la inexistencia —hasta ahora— de un 'voto confesional negativo' en nuestro continente es El Salvador. Como veremos más adelante, El Salvador tiene más de 40% de confesionalidad evangélica y un porcentaje similar de católicos militantes, pero los salvadoreños no tuvieron ningún problema en escoger a un presidente de ascendencia musulmana como Nayib Bukele, en febrero de 2019. Es más, la oposición intentó hacer una campaña sucia respecto a la no confesionalidad cristiana de Bukele, pero el pueblo salvadoreño no tomó en cuenta este factor religioso y lo escogió como su presidente en primera vuelta electoral con una aplastante mayoría de votos.

Evidentemente, cada persona tiene diversas identidades grupales e inclinaciones políticas que pueden influir en sus preferencias electorales, pero

en este caso buscamos definir en qué circunstancias la pertenencia religiosa no solo *influye* (que sería obvio), sino *determina* su decisión electoral, por encima de los otros factores concluyentes; en este sentido, es altamente probable que un candidato evangélico alcance mayor preferencia en la comunidad evangélica, pero no necesariamente. Queda claro entonces que, en nuestra opinión, para hablar de 'voto confesional' se necesitarían dos elementos: (a) que el factor decisivo para la determinación del voto de los evangélicos sea el factor religioso; es decir, que se trate de un 'voto cautivo' por razones confesionales; y (b) que los evangélicos voten por un candidato evangélico, solamente por el hecho de ser evangélico, así no lo conozcan ni pertenezca a su misma congregación o denominación.

Además, tendríamos que hacer una especificación respecto al supuesto 'voto confesional': una cosa es el voto para presidente de la república y otra, para los representantes a las cámaras legislativas, ya sean diputados, congresistas, etcétera. De hecho, para la elección de presidentes de los países de la región (y autoridades locales como alcaldes) tenemos infinidad de ejemplos que nos demuestran que por más que existan candidatos evangélicos, el pueblo evangélico no vota por ellos; hay diversos criterios y factores —y no necesariamente los confesionales— que los evangélicos toman en cuenta para emitir sus votos para presidente. En cuanto a la elección de diputados o congresistas podemos encontrar ciertas preferencias locales respecto a algún candidato evangélico conocido o alguna comunidad evangélica que se atreve a apoyar extraoficialmente a un candidato, sin llegar a ser plenamente un 'voto confesional', sino un 'voto denominacional'; no obstante, muchas veces ese apoyo de sus comunidades de fe no les es suficiente, como veremos más adelante. Bajo el modelo de 'facción evangélica', ahora podemos encontrar evangélicos en las listas de todos los partidos políticos y generalmente salen elegidos los candidatos que van en las listas de los partidos ganadores o los que, por las bajas vallas electorales (como en Colombia, Panamá o Brasil), el apoyo de sus iglesias (básicamente neopentecostales) sí les es suficiente para alcanzar una curul.

Un caso particular lo constituye Brasil —y en parte Colombia—, en donde sí podemos encontrar el apoyo oficial de las iglesias pentecostales a ciertos candidatos pertenecientes a sus comunidades[17]. A diferencia del resto de América Latina, las grandes iglesias evangélicas brasileñas

17 En Colombia, al igual que en algunos países de la región, encontramos partidos 'políticos denominacionales' (sobre todo fundados por dueños de megaiglesias como los Moreno

intervienen formalmente en política partidaria desde 1986, tienen 'candidatos oficiales', partidos políticos confesionales (PRB, PSC, etc.) y hasta bancadas parlamentarias, lo cual constituye un importante bolsón electoral (más del 30% de brasileños son evangélicos).

> En Brasil, la normativa electoral es permisiva respecto de la participación de organizaciones religiosas en la política. Está permitido que los grupos religiosos expresen su apoyo a un partido o candidato e incluso que formen su propio partido. Los ministros religiosos pueden participar del proceso electoral como candidatos e incluso ejercer su cargo, en caso de que fueran electos, sin distanciarse de su labor religiosa (Tuñón, 2019, p. 31).

Además, podemos apreciar que en ocasiones especiales se puede lograr cierto consenso en los evangélicos para votar por un candidato presidencial, como sucedió en la elección de Bolsonaro en 2018, que consiguió que el voto de los evangélicos se distanciara del voto ordinario del resto de brasileños. Lo interesante es constatar que en ese proceso electoral también había una candidata evangélica muy conocida, de las canteras del pentecostalismo: Marina Silva, quien solo obtuvo el 1% de los votos; mientras que Bolsonaro sí atrajo el voto de los evangélicos. Lo que nunca había logrado un candidato evangélico en Brasil (unir el voto de los evangélicos para presidente) lo consiguió Jair Messias Bolsonaro con un discurso autoritario pero conservador, que llenaba las expectativas religiosas de la gran mayoría de evangélicos y de muchos católicos. Como se sabe, "Jair Bolsonaro mantuvo una productiva ambigüedad religiosa: bautizado en el río Jordán, en Israel, se hizo evangélico sin dejar de ser católico" (Oualalou, 2019, p. 68). Esa fue una de las razones por las que su candidatura atrajo primero el voto de muchos cristianos y, más tarde, el apoyo de los líderes de las grandes iglesias pentecostales y neopentecostales (y alguno que otro obispo católico). Pero también es la misma ambigüedad por la cual Bolsonaro es "presentado como 'el más cristiano de los candidatos' a pesar de ser incapaz de citar la Biblia sin equivocarse" (Oualalou, 2019, p. 75). Aunque hay que decir, también, que en ese proceso electoral de 2018 se conjugaron una serie de factores complementarios. Por ello podría inferirse equivocadamente que basta ser bautizado en el río Jordán, ser ambiguo en la

---

Piraquive, los Castellanos, los Chamorro, etc.), pero que no son determinantes en el escenario político nacional. En realidad, no pretenden ganar una elección presidencial (por más que presenten candidatos), sino tan solo colocar a uno que otro diputado, cosa que finalmente consiguen dada la baja valla electoral o las alianzas políticas, lo que da lugar a congresos atomizados.

confesionalidad religiosa e invocar la 'agenda moral' para ganar las elecciones presidenciales en Brasil.

Otro caso interesante para analizar es el de Guatemala, ya que no solo es el único país de América Latina en donde un evangélico ha sido elegido presidente democráticamente, sino que ha tenido hasta tres presidentes evangélicos: el dictador Ríos Montt en 1982, Serrano Elías en 1991 y Jimmy Morales en 2016 —los tres con serias acusaciones de corrupción o violación de los derechos humanos y ruptura del orden constitucional—. Pero, incluso en este país, que todos citarían como un ejemplo de manual' para afirmar que existe un voto confesional en nuestro continente, cabe la duda de si en verdad fueron elegidos como presidentes por ser evangélicos o simplemente se siguió la tendencia de la población sin que haya ninguna preferencia especial entre los votantes evangélicos y los no evangélicos.

Claudia Dary afirma que "los evangélicos [guatemaltecos] siguen las tendencias políticas a nivel nacional: no apuestan por candidatos específicos ni votan de manera diferente que el resto de la población católica o adscrita a distintas religiones" (2018, p. 317). Una prueba de ello es que, en 2011, Harold Caballeros, un conocido pastor evangélico, fundador de una inmensa iglesia neopentecostal 'El Shaddai', formó una coalición de agrupaciones y partidos políticos que podríamos llamar 'confesionales' y postuló a la presidencia de la república. Este abogado y pastor muy conocido en todo el país, a pesar de toda la campaña electoral que hizo, alcanzó apenas un 6,2% de los votos, cuando los evangélicos en Guatemala ya eran cerca del 40%; es decir, ni siquiera una sexta parte de los evangélicos guatemaltecos votó por él. Es más, siguiendo a Israel Ortiz (2004), podemos indicar que en Guatemala no ha existido una plantificación explícita por parte de las iglesias evangélicas para alcanzar puestos de alta dirección en el gobierno o en el Congreso, sino que los evangélicos que llegaban a estos cargos lo hacían, generalmente, a título personal. Además, en el parlamento guatemalteco no se puede apreciar una 'bancada evangélica' ni quieren arriesgar su prestigo religioso en aventuras políticas, luego de las funestas experiencias que tuvieron con anteriores 'presidentes evangélicos'. Por lo que podríamos concluir con Dary que:

> No existe un voto confesional en Guatemala, toda vez que los censos no registran la adscripción religiosa de los ciudadanos; aun así, las encuestas que han tomado muestras representativas, y en las cuales sí se ha preguntado acerca de esta variable, no arrojan resultados que permitan afirmar que los evangélicos, los católicos y los ciudadanos con otras afiliaciones religiosas están votando de una manera claramente diferenciada; es decir, la tendencia

> del voto de los evangélicos sigue las tendencias nacionales. Es más, hasta ahora se podría afirmar que en Guatemala el llamado 'voto evangélico' es un mito (2018, p. 344).

Esa misma realidad la podemos encontrar también en Panamá, el país menos evangélico de Centroamérica (a diferencia de Guatemala), en donde Claire Nevache comprueba que "en las elecciones de 2014 se confirmó la inexistencia de un voto evangélico. Los últimos votaron de forma bastante similar al resto de la población" (2018, p. 389). También en México "es poco plausible pensar que la representatividad que declaran los líderes religiosos evangélicos se traduzca en la existencia de un 'voto evangélico'" (Delgado-Molina, 2019, p. 100). Tal como se observa, si bien las iglesias evangélicas están alcanzando una importancia nada despreciable en la arena política, "esto no quiere decir que sus fieles actúen de forma monolítica en términos de participación política, ni que se pueda identificar a las iglesias pentecostales con una única opción partidaria" (García Bossio, 2019, p. 89). Asimismo, hay que tomar en cuenta que:

> es difícil hablar de una suerte de electorado evangélico cuando se trata, justamente, de un espacio social tan fragmentado, en el que existe 'rivalidad de sus líderes en cuanto a lo religioso y político', porque disputan fieles pero también la transformación de esta masa de fieles en votos (Cosoy, 2018, p. 108)

Otro ejemplo que se cita comúnmente para demostrar la existencia de un voto confesional es el caso del Perú, con la elección de Alberto Fujimori en 1990. Pero en una publicación anterior (Pérez Guadalupe, 2017, pp. 128 y ss.) hemos demostrado que el partido político Cambio 90, que llevó a la presidencia de la república a Fujimori, no ganó las elecciones generales *con* el voto evangélico, y menos *por* el voto evangélico. Es cierto que los inicios de la campaña fujimorista se forjaron en las iglesias evangélicas, sobre todo en las denominaciones bautistas, ya que Alberto Fujimori era social y políticamente un ilustre desconocido, y ese apoyo evangélico fue fundamental para poder recorrer el interior del país y fundar sus bases partidarias al amparo de este 'león dormido' —como le gustaba decir a Fujimori— que eran los evangélicos. Pero de ahí a inferir que Fujimori ganó el proceso electoral de 1990 gracias a los evangélicos hay un trecho bastante grande[18].

En este sentido, el pastor Darío López, en un interesante artículo que

18 Para más detalles sobre este tema ver también Pérez Guadalupe y Grundberger (2018, pp. 405-430).

desmenuza la votación evangélica de 1990, comprueba que los evangélicos que votaron por Fujimori no fueron ni la quinta parte de la votación potencial del movimiento evangélico peruano; además demuestra que, de los votos preferenciales obtenidos por Cambio 90 solo el 8,3% correspondían a los senadores evangélicos y el 12,2%, a los diputados evangélicos (López Rodríguez, 2008). En conclusión, si bien es cierto que fue fundamental la participación de los líderes evangélicos en los inicios de la campaña electoral de Fujimori, no podemos afirmar que, gracias a este apoyo, o al voto evangélico, ganó las elecciones. Como bien afirma el sociólogo evangélico Gerson Julcarima:

> Las redes evangélicas no fueron las únicas que tejieron el movimiento Cambio 90 y posibilitaron la vinculación de Fujimori con las masas […] Cambio 90 representó, más bien, un conglomerado bastante heterogéneo de fuerzas sociales, en donde los evangélicos eran tan solo una minoría (2008, p. 398).

De hecho, si fuera verdad que los evangélicos tuvieron la fuerza para hacer ganar las elecciones a un presidente de la república en los años noventa, con más razón también podrían hacerlo actualmente, que son el triple de población en comparación a esos años; pero la verdadera trayectoria política de los evangélicos en el Perú desmiente cualquier mito en ese sentido. Otro hecho que confirma que no existe un voto confesional en el Perú son las elecciones de 2006, que marcaron un verdadero hito en la historia de la participación política —o si se quiere, electoral— de los evangélicos en el Perú, ya que por primera vez se presentaron 120 candidatos evangélicos en 13 agrupaciones políticas diferentes. Pero, sobre todo, por primera vez se presentaba un movimiento que podía ser descrito como un 'partido confesional evangélico' (o de inspiración evangélica), con candidato presidencial propio: el pastor Humberto Lay. Este candidato quedó en sexto lugar y obtuvo solo el 4% de los votos, mientras que la población evangélica era, por lo menos, el 12%, con lo que quedaba confirmado, al igual que en el caso del pastor Caballeros en Guatemala, que ni siquiera los evangélicos votaron por él (Pérez Guadalupe, 2006).

Pero los intentos evangélicos de lanzarse a la presidencia de sus países, el fracaso del partido confesional evangélico y la constatación de que no todos los evangélicos votan necesariamente por candidatos evangélicos no son una particularidad del caso brasileño, guatemalteco o peruano; ello puede encontrarse en la mayoría de países de la región desde finales de la década de 1980. Así tenemos las candidaturas de Godofredo Marín en Venezuela (1987), la de Iris Machado a las primarias del Partido Movimiento Democrático de Brasil (PMDB) en Brasil (1989) y la de Claudia Castellanos en Colombia

(1990); luego están Ecuador y Nicaragua en 1996. Todo ello demostraría que este fenómeno comenzó de manera simultánea en varios países de la región. Pero es en la década de 1990 cuando se consolida esta tendencia con la conformación de movimientos y partidos políticos claramente identificados con la feligresía evangélica: el Movimiento Cristiano Independiente (1991) y el Movimiento Reformista Independiente (1994) en Argentina; la Alianza Renovadora Boliviana (1992), el Servicio e Integridad (1995) y la Organización Renovadora Auténtica (1995) en Bolivia; el Movimiento Evangélico Progresista (1990) y la organización del Primer Encuentro Nacional Político Evangélico en Brasil (1991); el Movimiento Unión Cristiana (1990) y el Compromiso Cívico Cristiano (1990) en Colombia; la Alianza Nacional Cristiana (1996) en Chile; el Grupo Lerdo de Tejada (1992) y el Frente de la Reforma Nacional (1996) en México; el Partido de Justicia Nacional (1992), el Movimiento Político Cristiano (1992) y el Camino Cristiano Nicaragüense (1996) en Nicaragua; la Unión Renovadora de Evangélicos Peruanos (1990) y Presencia Cristiana (1994) en el Perú; el Movimiento de Solidaridad Nacional (1993) y el Movimiento Unidad (1993) en El Salvador, entre otros (Bastian, 1997, p. 155). Lo que vino después ha sido una avalancha de partidos y candidaturas evangélicas en todos los países de la región, con distintas características y resultados, cuyo común denominador es no haber alcanzado, hasta ese momento, el éxito deseado, ni como agrupaciones políticas ni como candidaturas presidenciales. Lo que sí se ha conseguido claramente, aparte de la elección de algunos congresistas o diputados en los procesos electorales siguientes —como miembros de partidos confesionales o no—, es la toma de conciencia de la participación electoral y el alejamiento del apoliticismo inveterado que caracterizaba a la comunidad evangélica latinoamericana.

Es por eso que la expectativa por llegar a la presidencia por parte de los pastores evangélicos ha continuado en los años más recientes a pesar de los continuos fracasos. En Brasil, por ejemplo, en 2014 por primera vez se lanzó a la presidencia un pastor evangélico (antes solo habían candidateado evangélicos laicos), Everaldo Dias Pereira, quien solo obtuvo el 0,75% de los votos en un país que ya tenía la cuarta parte de su población evangélica. Por otro lado, en 2018 postuló a la presidencia de Colombia el pastor evangélico Jorge Trujillo, quien alcanzó solo el 0,4% de los votos, a pesar de que en Colombia los evangélicos ya rozaban el 20%, y que dicho candidato fue uno de los protagonistas de las exitosas protestas contra las cartillas del Ministerio de Educación en 2016 y cuya campaña se centró en la 'agenda moral'. En este sentido, William Beltrán es muy claro al afirmar que:

> No hay una correspondencia simple entre la lealtad de los pentecostales a un líder religioso carismático y el apoyo al mismo en las urnas […]. Por lo tanto, no se puede observar a los evangélicos como "idiotas útiles" que de forma pasiva reciben la orientación política de sus líderes (2013, p. 367).

Un escenario parecido se ha presentado también en Argentina. En la década de 1990 los evangélicos tenían como proyecto fundar un partido confesional, liderados por el (neo) pentecostalismo, el cual daría origen al Movimiento Cristiano Independiente (MCI) en 1991. Como se sabe, este proyecto fue un fracaso rotundo, por lo que abandonaron esta idea mesiánica del partido confesional por otra opción estratégicamente más viable y más realista, como la de las candidaturas individuales diversificadas en los distintos partidos políticos existentes, bajo el modelo que hemos denominado de 'facción evangélica', que veremos más adelante. Pero la razón de este fracaso la resume muy bien Joaquín Algranti al afirmar que: "A la hora de votar pesa más la identidad peronista que la evangélica, y los sectores populares, aun reconociéndose como cristianos, eligen los candidatos del justicialismo. […] En definitiva, la fórmula de un partido cristiano fracasa" (2010, p. 244). Por su parte, Hilario Wynarczyk trataba de explicar el fracaso de todos los proyectos políticos de los evangélicos argentinos al concluir que "al creer que los votos de los evangélicos eran epifenómenos de la religión, incurrieron en cierta ingenuidad sociológica" (2009, p. 199). En este mismo sentido se manifiesta el pastor argentino Míguez Bonino al afirmar que "no siempre las opciones de los dirigentes, que son seguidas en el plano religioso, lo son también en el político" (1995, p. 68). Finalmente, como bien concluye García Bossio, "no hay una relación directa entre pertenencia religiosa y opción política. La dinámica de la democracia argentina no parece establecer un vínculo directo entre las creencias en el plano de lo moral-espiritual-religioso y las preferencias en términos electorales" (2019, p. 86).

En Chile corrieron la misma suerte todos los esfuerzos de llegar a la presidencia a través de partidos o candidaturas confesionales, a pesar de que el pentecostalismo chileno se ha mantenido fuerte e institucional desde sus inicios en 1909. Como afirman Mansilla y Orellana:

> Los pentecostales hicieron cuatro intentos de que uno de los suyos accediera a la Presidencia y no les fue bien: el primero fue en 1938, con Genaro Ríos ('el hermano Genaro'); el segundo fue en 1970, con el pastor Manuel Vergara, quien no logró las firmas exigidas para candidatear. El tercero fue Salvador Pino Bustos en 1999. Un cuarto intento, con menos suerte aún, fue en 2017 (2019, p. 115).

Justamente, en estas elecciones de 2017, los evangélicos intentaron formar tres partidos confesionales: Partido Cristiano Ciudadano, Partido Unidos en la Fe y Partido Nuevo Tiempo, los cuales naufragaron en el intento. Por ello, no se vislumbra, en un futuro cercano, la creación de un partido confesional chileno, ya que, hasta el momento, todos han fracasado. Además, tal como indica Guillermo Sandoval, "Los evangélicos chilenos votan mayoritariamente por no evangélicos. […] En este escenario, no es posible hablar de voto confesional evangélico, o al menos no es relevante" (2018, p. 218).

Ciertamente, el gran error de las 'candidaturas confesionales' era creer que existía un 'voto evangélico' y que la actitud complaciente de sus feligreses en el templo se iba a mantener en la arena política, por eso formaron movimientos y hasta partidos políticos con la idea de que tendrían asegurado el voto de sus feligreses, tal como sus diezmos. Como bien afirma Natalio Cosoy, recordando al pastor escocés Colin Crawford: "los movimientos evangélicos habían ingresado al mundo de la política creyendo que los cristianos votarían cristiano, pero luego cayeron en la cuenta de que no era así (2018, p. 104).

Asimismo, podemos constatar que el comportamiento del llamado 'voto evangélico', que en verdad es el 'voto de los evangélicos', no existe como un consenso y menos como una unidad política, como comúnmente se cree; sino que, siguiendo su misma performance eclesial, está totalmente disperso y dividido. En Brasil, por ejemplo, el voto religioso-político está absolutamente atomizado; es decir, no existe un solo partido evangélico, sino diversos partidos 'confesionales' —o, mejor dicho, 'denominacionales'—, regionales o nacionales, que son la extensión de algunas iglesias (neo) pentecostales que han logrado un crecimiento numérico importante —como las Asambleas de Dios (AD) o la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) —. De hecho, en las elecciones de 2014 los evangélicos que obtuvieron cupo en la Cámara de Diputados pertenecían a 23 partidos políticos y actualmente hay representantes evangélicos de 26 denominaciones en 22 agrupaciones políticas diferentes. Pero esta atomización política, dentro del modelo 'facción evangélica', no es exclusiva de Brasil. En Chile, por ejemplo, en las elecciones de 2017 ya mencionadas, los evangélicos participaron en 16 partidos políticos diferentes; en Colombia, en los últimos años, se han presentado en 15 movimientos o partidos políticos distintos; y en el Perú, en las elecciones de 2006, a pesar de que se presentaba un candidato evangélico a la presidencia (el pastor Lay), los evangélicos participaron en 13 agrupaciones políticas diferentes.

Ahora bien, si ni siquiera en la interpretación de la Biblia los evangélicos se pueden poner de acuerdo, no se espera un panorama mejor respecto a la

interpretación de los signos de los tiempos ni en la determinación de temas de la vida pública, ámbito en el que no tienen mayor experiencia. Como bien afirmaba Beltrán "el movimiento pentecostal reproduce en el campo político su fragmentación crónica, lo cual le impide constituirse en un frente político unificado" (2013, p. 26). En resumen, si no existe un 'voto confesional' evangélico —como hemos visto—, no tiene sentido la formación un partido confesional evangélico. Ese ha sido, precisamente, el gran equívoco, tanto de los evangélicos advenedizos en política como de los políticos avivados, que pretendían cooptar el voto evangélico.

Así pues, es preciso hacer una salvedad. Actualmente existe un solo tema que sí tendría el potencial de reunir en un 'voto valorativo' a la mayoría de evangélicos en pos de una opción electoral: la llamada 'agenda moral' (provida y profamilia), tal como sucedió en 2018 en Costa Rica y Brasil. Pero como veremos más adelante, este factor no será suficiente para inclinar la balanza electoral evangélica —siempre compleja, siempre dispersa, siempre inesperada—, ya que solo "en la medida que surjan reivindicaciones que son transversales al movimiento evangélico, habrá mayor capacidad de movilización y politización de sus preferencias electorales" (Ortega, 2019, p. 8). Aunque habría que indicar que la llamada 'agenda moral' de los evangélicos del continente —y de buen número de católicos— es muy criticada por reducir la moral cristiana a un aspecto sexual y familiar, básicamente contra el aborto y el matrimonio homosexual. Incluso, dentro de este enfoque moral reducido pueden llegar a posiciones sesgadas al apoyar a candidatos con actitudes claramente xenófobas, misóginas o racistas, con tal que estén en contra de la llamada 'ideología de género'. En este sentido, su particular visión 'provida' hace que únicamente se centren en el niño por nacer y no se preocupen por toda la vida y la vida de todos —al extremo de no respetar los derechos humanos de los migrantes, por ejemplo—. Asimismo, su apuesta por la familia ('profamilia') solo se refiere a la llamada 'familia tradicional' (ideal, pero no real); no obstante, miran para otro lado cuando se trata de ponderar la vida familiar de los candidatos a quienes quieren apoyar, pues mientras no sean homosexuales ni abortistas, todo lo demás les está permitido, o al menos se les perdona.

Capítulo 3.
Hacia la Conquista Política de América Latina

El cambio político de los evangélicos en América Latina a través de su historia ha sido radical: los primeros misioneros protestantes querían iluminar con el Evangelio a la sociedad, pero veían como un imposible poder convertir este continente en un espacio habitado por ciudadanos evangélicos. Por su parte, las actuales comunidades evangélicas pasaron de preguntarse si participan o no en la política a cuestionarse cómo van a participar. Los que primero abrieron la puerta político-partidaria fueron aquellos líderes de denominaciones más tradicionales que creían en el cambio social, en la defensa de los derechos humanos y en la construcción del Reino, entre las décadas de 1960 y 1980. Pero, frente al escaso respaldo de sus comunidades y la inviabilidad de sus proyectos políticos, se vieron avasallados numérica e ideológicamente por los pentecostales y, sobre todo, por los neopentecostales, que vieron en este intento una magnífica oportunidad para rentabilizar su capital religioso en capital político, sin pasar por un proceso de reflexión teológica, y menos de concientización de la realidad social (como sus antecesores). Es decir, los antiguos evangélicos calentaron el agua para que los nuevos se tomaran el café.

Este cambio tuvo su origen, en gran parte, en la nueva perspectiva teológica ocurrida en los años ochenta y noventa, sobre todo, con el ascenso del movimiento carismático y neopentecostal dentro de las iglesias históricas y evangelicales norteamericanas, y la nueva derecha religiosa. Así pues, se cambió la visión que tenían respecto al mundo y su relación con él: se pasó de una clara posición de huida del mundo (la clásica *fuga mundi*) a una inusitada conquista del mundo. Esto trajo un inmediato replanteamiento en la posición

política de los evangélicos en todo el continente: del rechazo total de la política a su utilización para sus fines evangelizadores. Pero, con el tiempo, estos celestiales motivos teológicos también se enturbiaron por los terrenales intereses crematísticos de algunos líderes; incluso otros llegaron a avalar dictaduras e inconstitucionales regímenes en América Latina.

Sin embargo, lo más curioso de este cambio de pensamiento teológico y actitud frente al mundo fue que, en verdad, no buscaban la secularización de las relaciones Iglesia-Estado ni la separación entre los poderes político y religioso, sino abrir las puertas del poder político a las comunidades evangélicas, de modo que pudieran situarse al mismo nivel que la Iglesia Católica o, simplemente, sustituirla. En otras palabras, buscaban la resacralización del mundo, pero esta vez colocando a los evangélicos como protagonistas.

3.1. Los Tres Modelos Históricos de Participación Política de los Evangélicos

Desde la llegada de los primeros misioneros protestantes a nuestro continente, surgió una incursión evangélica en los espacios públicos a través de la búsqueda de la libertad de cultos, la separación Iglesia-Estado, la educación laica, etcétera, dentro de un plan civilizatorio y evangelizador. Pero el ingreso a la política partidaria recién se daría plenamente en la década de 1980 en todos los países de América Latina. Haciendo un análisis global de este fenómeno, podemos concluir que, dentro de la historia reciente de la incursión evangélica en el ámbito político latinoamericano, se han dado hasta tres modelos o tipos ideales —en sentido weberiano— de participación:

1. ***El partido evangélico****: es el movimiento o partido confesional, integrado y liderado exclusivamente por 'hermanos evangélicos' que, bajo un 'mandato religioso', quieren llegar al gobierno de sus países para, desde ahí, poder evangelizar mejor*.

Sus objetivos políticos son meramente instrumentales y estratégicos, ya que su intención real es llegar al poder para gobernar religiosamente —algunos dirían teocráticamente— y para evangelizar. La pretensión de formar movimientos o partidos confesionales se ha dado prácticamente en todos los países de la región a partir de los años ochenta, y en todos ellos ha fracasado, ya que no se ha logrado ni siquiera obtener el apoyo de sus hermanos en la fe, menos aún el de los votantes no evangélicos. Como ya indicamos, una cosa es que existan

partidos confesionales (oferta) y otra cosa muy distinta es que haya un 'voto confesional' (demanda). Y esa es precisamente la razón del fracaso de los partidos confesionales: la inexistencia de un 'voto confesional' en América Latina.

Los hechos históricos nos indican que es difícil, por el momento, que este modelo de partido confesional evangélico tenga viabilidad estadística y política; salvo, quizá, en algunos países centroamericanos en donde los evangélicos están cerca de ser la mayoría.

Proyección: en estos momentos el partido evangélico es una opción prácticamente negada en la mayoría de países latinoamericanos, tanto por los antiguos líderes que ya intentaron llevar a cabo esta empresa y fracasaron, como por los nuevos actores políticos evangélicos que ven demasiado riesgo en poner toda su hipoteca religiosa en una incierta incursión electoral. Los que sí estarían dispuestos a arriesgarse por esta opción son los líderes de iglesias independientes, con aires mesiánicos que, al presentarse en el ámbito político, tienen poco o nada que perder —sobre todo, los de la autodenominada línea 'neoapostólica'— y buscan conformar una teocracia en América Latina (reconstruccionismo). Dudamos que los líderes más asentados de iglesias instituidas pretendan poner en riesgo su capital religioso por una aventura política; mientras que los más neumáticos e 'iluminados', con 'personalidades carismáticas', aludirán a alguna 'profecía del Señor' que los ha elegido para ser presidentes de su país. Así, cual José o Moisés, llevarán a sus pueblos a "ser cabeza y no cola", tal como reza la promesa del Deuteronomio (Dt. 28:12-13). Pero, como hemos indicado, a pesar de que los evangélicos puedan tener una mayoría numérica, no necesariamente sus feligreses van a votar por ellos ni conformarán una sola unidad religiosa (y menos política). Incluso, si lo lograran —en nuestra opinión—, difícilmente mantendrían esa unidad en un hipotético gobierno confesional evangélico.

2. ***El frente evangélico****: se trata de un frente político liderado por hermanos evangélicos de diferentes denominaciones, pero que se abre a otros actores que comparten con ellos sus ideales políticos (aunque no plenamente sus ideales religiosos); en este caso, de cierta manera renuncian a sus principios religiosos para privilegiar, pragmáticamente, sus posibilidades políticas.*

Como se puede apreciar, el frente evangélico tiene ciertos matices del fracasado —aunque no descartado— partido confesional. Ante la imposibilidad real de llegar al poder a través del partido confesional evangélico, en el cual solamente los hermanos son aceptados como miembros, optan por una alternativa intermedia al llamar a otros actores políticos no evangélicos, siempre y

cuando sean los hermanos quienes lideren el movimiento —aunque puedan presentar un candidato no evangélico—. Además, los líderes evangélicos son conscientes de que ellos no son políticos profesionales ni personajes públicos y, muchas veces, no son conocidos más allá de sus feligresías. Entonces acuden a personajes públicos que puedan enarbolar sus principios cristianos, aunque no compartan plenamente con ellos su espíritu evangelizador.

Los hechos nos indican que este modelo goza de simpatía y cierta viabilidad en la comunidad evangélica que quiere tener mayor llegada política, pero todavía no ha sido lo suficientemente convincente para los evangélicos ni para los no evangélicos.

Proyección: los frentes evangélicos ahora prefieren conquistar a políticos conocidos y personajes mediáticos —no necesariamente políticos—, como artistas, periodistas o deportistas con cierto carisma, para que los representen en contiendas electorales. Por otra parte, si bien el frente evangélico puede tener alguna viabilidad y hasta éxito, esto podría ser muy efímero debido a dos razones: a) los evangélicos son novatos en el ámbito político y b) el éxito de un posible frente evangélico también dependerá de las prontas divisiones que surjan en el seno mismo del partido político y de las iglesias. Si los evangélicos llevan décadas de divisionismos y disputas dentro de sus iglesias, ¿qué haría pensar que ahora mantendrán un ejemplar comportamiento institucional dentro de un partido político o dentro de un hipotético gobierno?

3. ***La facción evangélica***: *consiste en la participación de líderes evangélicos en procesos electorales dentro de partidos o movimientos políticos ya constituidos, sobre la base de alianzas electorales (pero sin tener la capacidad de liderar dicho movimiento o partido)*.

Ante el fracaso del partido evangélico y la imposibilidad inmediata del frente evangélico, se ha optado por participar en este modelo de gratificación mutua. De este modo, los evangélicos están contentos con participar en un partido político importante, que supuestamente les dará mayor visibilidad y expectativas de triunfo, y los partidos políticos se muestran a gusto de tener a algunos representantes del movimiento evangélico en sus filas. En suma, se trata del modelo que ha funcionado mejor hasta ahora.

Los hechos nos dicen que, si bien este es el modelo más recurrente en el continente y el que mejores resultados electorales les ha dado a los líderes evangélicos, también es cierto que muy pocos son los evangélicos elegidos que se han mantenido exitosamente en el ámbito político y han hecho carrera

con proyecciones de liderar un movimiento evangélico independiente, entre otras razones, porque van pasando de un partido a otro sin ninguna fidelidad ideológica. Además, la mayoría de candidatos evangélicos que llegan a ser elegidos lo han sido porque participaron en las listas de partidos ganadores. Dicho de otro modo, no necesariamente ganan por sus propios votos —que no les son suficientes—, sino por el arrastre de los partidos a los que pertenecen. Tal parece que, hasta el momento, este modelo se agota en sí mismo y todavía no ha logrado empoderar a un candidato evangélico que capture las preferencias nacionales; aunque el caso de Fabricio Alvarado, en las elecciones de 2018 en Costa Rica, ya es un acercamiento.

Proyección: en estos momentos la facción evangélica es la opción más viable y es probable que se mantenga así por largo tiempo, ya que, si bien los evangélicos siguen aumentando en América Latina, esto no ocurrirá indefinidamente en todos los países ni implica necesariamente que su crecimiento estadístico se plasme en un crecimiento electoral. Es evidente que este modelo es el que mejor encaja para minorías con cierta relevancia electoral, que es el caso de los evangélicos quienes, a pesar de que no son capaces de conformar un grupo político fuerte, sí constituyen un sector electoral relevante e interesante políticamente. Es por eso que, en la mayoría de países, este modelo es el que rige estratégicamente; pero, en el fondo, no llega a satisfacer las aspiraciones de quienes quieren tener su propio partido confesional evangélico.

Como se puede apreciar, este desarrollo histórico de participación política de los evangélicos transita por el inusitado entusiasmo de los años ochenta que los llevó a formar partidos confesionales, *'partidos evangélicos'*, con la ingenua idea de que iban a llegar a la presidencia de sus países con facilidad. Luego del temprano desengaño, optan por generar alianzas estratégicas con otros movimientos o partidos para lograr un *'frente evangélico'* que los pueda llevar al poder, aunque sea de la mano de un candidato no evangélico. Finalmente, complementan estas dos opciones con una nueva estrategia: ya no centran su interés inmediato en llegar a la presidencia de sus países (porque ya constataron que no era tan fácil como ellos pensaban, por más profecías y oraciones que hagan), sino en alcanzar el mayor número de curules en el Congreso de sus países, para ejercer influencia política desde las cámaras legislativas. Y lo cierto es que han alcanzado un éxito relativo, ya que no han logrado una representación política equivalente a su porcentaje poblacional —como comprobaremos más adelante— ni tener mayor influencia en la promulgación de leyes. Pero sí han conseguido, y con mayor éxito, vetar algunas leyes que iban en contra de su visión valorativa de la vida y la familia, dentro de lo que ellos llaman 'ideología de género'.

Cabe indicar que en el desarrollo histórico de estos tres modelos podemos encontrar países en donde se manifiesta más de un modelo a la vez. Si bien en todos los países de la región prima la 'facción evangélica', no necesariamente han desechado el 'partido evangélico' y el 'frente evangélico', ya que la comunidad evangélica no constituye una sola unidad eclesial, organizativa y política, sino que representa una infinidad de denominaciones y congregaciones que optan políticamente por diferentes modelos. Además, el sector más neumático del evangelismo se rehúsa a perder la esperanza de un 'partido confesional' inspirado por Dios, que los lleve a instaurar una 'teocracia bíblica' en este mundo.

Por otro lado, a partir de estas tres categorías trabajadas como modelos ideales de comportamiento político de los evangélicos podemos encontrar algunas variantes o aproximaciones en los diferentes países. Brasil, como siempre, resulta ser un caso muy especial por sus grandes dimensiones y enorme diversidad, en donde podemos encontrar, por ejemplo, la presencia simultánea y activa de los tres modelos.

1. Existen *'partidos evangélicos'*, como el Partido Republicano Brasilero (PRB), que 'pertenece' a la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), y en el cual postulan todos los candidatos de esa iglesia neopentecostal. También está el Partido Social Cristiano (PSC), que representa a un sector importante de las Asambleas de Dios (AD), pero no todos los asambleístas postulan en dicho partido. Cabe indicar que AD es la confederación denominacional más numerosa de Brasil y con más diputados en las cámaras. Pero el objetivo inmediato de estos 'partidos evangélicos' —o 'partidos denominacionales'— ya no es alcanzar la presidencia de Brasil, sino colocar el mayor número de diputados posible, y desde ahí garantizar su influencia en el gobierno. Después del fracaso rotundo del pastor Everaldo Dias Pereira, quien se lanzó a la presidencia de Brasil en 2014 por el PSC y obtuvo solamente el 0,75% de los votos (cuando los evangélicos eran más del 25%), los evangélicos son más conscientes de sus posibilidades. Por ello en 2018 se concentraron en el voto de las Cámaras Legislativas y en el apoyo a Bolsonaro, mientras que Marina Silva, la candidata evangélica que alcanzó gran votación en 2010 y 2014, solo obtuvo el 1% de los votos.

2. Una variante del modelo de *'frente evangélico'* se dio en Brasil en 2018 con la victoria de Jair Messias Bolsonaro. Si bien el voto para representantes a las cámaras sigue siendo 'denominacional' y atomizado en los diferentes

partidos políticos, en la práctica se formó un 'frente evangélico' de apoyo a Bolsonaro, quien, a pesar de no identificarse plenamente como evangélico —su esposa sí—, llegó a representar el pensamiento conservador de la mayoría de evangélicos —y católicos— en temas valorativos. Por eso, en la segunda vuelta electoral recibió el apoyo explícito de líderes evangélicos de las más grandes denominaciones. Como compensación puso a una pastora pentecostal al frente del nuevo Ministerio de la Mujer, Familia y DDHH en su primer gabinete de ministros. Además, marcó una clara línea conservadora en temas valorativos desde el comienzo de su gobierno.

3. Las *'facciones evangélicas'* en Brasil son el modo más común de postulación de los evangélicos, por eso alcanzan innumerables curules por diferentes partidos políticos (incluyendo los 'partidos evangélicos'), que finalmente se unen coyunturalmente en la llamada 'bancada evangélica'. Además, estratégicamente, el 'modelo corporativo de participación política' practicado en Brasil es el más exitoso y el que ha logrado colocar un mayor número de diputados, ya que se focaliza en algunos 'candidatos oficiales' y evita la dispersión del voto de la feligresía.

En resumen, podemos decir que en Brasil no solo se pueden encontrar simultáneamente los tres modelos clásicos de participación política (partido, frente y facción), sino que tienen una estrategia de propaganda y centralismo del voto muy eficaz, a través del modelo de representación corporativa, que se enfoca en la postulación de 'candidatos oficiales' (Freston, 1993; Mariano, 2015; Lacerda, 2017 y 2018; Tuñón, 2019, etc.). Quienes iniciaron astutamente este modelo fueron las Asambleas de Dios (AD) y la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) en los años ochenta, y luego las demás denominaciones pentecostales las siguieron (incluso es posible encontrar en algunos estados de Brasil a candidatos católicos 'oficiosos'). Quien logra descifrar tempranamente esta eficaz estrategia pentecostal es Paul Freston. Así, en el capítulo 12 de su tesis doctoral (1993) se dedica expresamente a "La irrupción pentecostal en la Política" y comenta:

> A partir de 1986, la actuación política de los protestantes se transforma […]. La característica más importante es que la irrupción pentecostal no es fruto de iniciativas desordenadas. Casi la mitad de los parlamentarios protestantes son candidatos oficiales de iglesias pentecostales, una modalidad prácticamente inédita (1993, p. 180).

Por su parte, Fabio Lacerda señala que:

> La contribución más importante de Freston es su atención dedicada al fenómeno de las 'candidaturas oficiales' pentecostales. Freston es el primero en considerar este fenómeno de modo más analítico y percibir su importancia. Posteriormente, otros autores también harán referencia a él, aunque usando términos correlacionados: 'candidatos de iglesia' (Miranda, 2006), 'proyectos corporativos electorales' (Baptista, 2007) y 'modelo corporativo de representación política' (Machado y Burity, 2014) (2017, pp. 38 y 39).

De esta manera, estas iglesias pentecostales logran empoderar a los contados candidatos oficiales y evitar la dispersión del voto, que es el mayor enemigo de cualquier colectivo y logran consolidar una especie de 'estrategia electoral de partido denominacional'. Es por eso que la IURD y las otras iglesias que utilizan esta estrategia tienen la mayor eficacia electoral en sus campañas; es decir, logran colocar al mayor porcentaje de sus candidatos. En este sentido:

> la IURD funciona como comité electoral y palanca política. En las fachadas de los templos se exhiben carteles publicitarios con los nombres y las cifras de los candidatos, y al final de las reuniones más concurridas los pastores se encargan de repetir los nombres indicados por la iglesia para que los fieles puedan fijar en quién deberán votar (Tuñón, 2019, p. 33).

Lógicamente, estos candidatos elegidos son fieles representantes de las iglesias que posibilitaron su elección y se constituyen en verdaderos operadores de los intereses de su agrupación religiosa; es decir, en verdad no son representantes de sus estados o regiones, ni de sus partidos, sino de sus iglesias. No son 'políticos evangélicos' que actúan como ciudadanos y piensan en el bien común, sino 'evangélicos políticos' que actúan como creyentes y solo buscan los intereses de su 'iglesia'. Luego se juntan con los otros evangélicos elegidos que conforman la llamada 'bancada evangélica' para proyectos específicos comunes y también se asocian con otros 'grupos de interés' como la bancada ruralista y armamentista, como ya hemos mencionado.

Finalmente, como decíamos al inicio, estos tres modelos, de una u otra manera, son los que más se han presentado hasta el momento en la reciente historia política de los evangélicos en América Latina. En el siguiente capítulo veremos cómo estos se concretan en las diferentes subregiones de América Latina y en las nuevas estrategias de conquista política de los evangélicos: los grupos de presión.

3.2. La Nueva Ideología Política Evangélica

En el libro del 'obispo' neopentecostal brasileño Edir Macedo (2008), *El plan del poder,* podemos encontrar una básica, pero sintomática, interpretación bíblica sobre el rol político que les corresponde cumplir a los cristianos (evangélicos) en el mundo de hoy. Emulando a Maquiavelo en su obra *El príncipe*, el autor intenta sentar las bases de un posible gobierno cristiano de las naciones, con recomendaciones tanto para llegar al poder como para ejercerlo y mantenerlo. Pero, si bien Macedo es el líder y fundador de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), su discurso no se restringe solamente a ellos, sino que busca alcanzar a los más de cuarenta millones de evangélicos que conforman la comunidad cristiana evangélica de Brasil[19], según el último censo nacional de 2010 (otras fuentes indican que ya se acercan a los cincuenta millones). Por eso, Macedo indica que "El objetivo de este libro es revelar, concientizar y despertar a los cristianos para una causa bíblicamente anunciada" (2008, p. 47), que no es otra cosa que un "proyecto de nación" elaborado por Dios, que se concreta en un "proyecto de poder político".

Del mismo modo, si bien el autor señala claramente que no pretende que las iglesias se conviertan en partidos políticos, también afirma que los creyentes no deben estar al margen del tema. Es más, no solamente da algunos consejos prácticos para llevar a cabo este proyecto político, sino que también exhorta a todos los evangélicos a unirse y olvidarse de sus diferencias doctrinales internas. En este sentido, Macedo se pregunta ¿qué les falta a los cristianos para establecerse políticamente?:

> Acciones bien coordinadas que comienzan a partir de una concientización política, estrategias, unión en torno de esa noble causa, que depende en parte de los líderes religiosos que están al frente del rebaño de Dios. En esa causa, las cuestiones ideológicas y doctrinarias denominacionales deben quedar aparte; de lo contrario, dejaremos de cumplir algo que es común a todos nosotros, los cristianos: ejecutar el gran proyecto de nación ideado y buscado por Dios (2008, p. 52).

19 "Nunca, en ningún momento de la historia del Evangelio en Brasil, fue tan oportuno como ahora llamarlos de forma incisiva a participar en la política nacional; más aún, en consolidar el gran proyecto de nación pretendido por Dios. Imagínense si todos los que dicen profesar esa Fe se engancharan en ese ideal divino" (Macedo, 2008, p. 104); y más adelante señala: "Como se ha probado a través de los textos bíblicos, la promesa existe y el deseo divino de que eso se cumpla es constante, tanto que podemos observar su persistencia en esta meta, primero con Adán y Eva, después con Noé, con José, con Moisés, Daniel y tantos otros, y ahora con 40 millones de evangélicos" (p. 112).

Queda claro que este libro no es una interpretación académica del plan de salvación consagrada en el Antiguo Testamento, sino un intento de convencer a los creyentes, de manera no muy sutil, de que se involucren en un "proyecto político de nación promovido por Dios" (pero guiado por los pastores, por supuesto). No hay mayor profundidad exegética y menos hermenéutica, tampoco grandes análisis sociológicos o políticos; se trata simplemente un texto tan asequible como tendencioso respecto a los supuestos planes de Dios para con su pueblo. En ese sentido, creemos que lo más valioso de este libro no es la profundidad teológica, sino que deja traslucir el nuevo pensamiento (¿ideología?) de los grupos neopentecostales sobre la participación de los 'cristianos' en la política.

Otro ejemplo de esta nueva ideología política evangélica es el libro de Alberto Santana (2018), *Nacidos para gobernar*, en el cual hace una cerrada defensa de la participación política de los evangélicos como obligatoria. Este pastor neopentecostal se hizo conocido en el Perú cuando apoyó una candidata a la presidencia con argumentos machistas y homofóbicos —supuestamente con base veterotestamentaria—, por intentar comprar el estadio del Club Alianza Lima e invadirlo, y por tener concubinas con un supuesto 'permiso' de Dios. Su libro no tiene desperdicio y desde la introducción nos muestra por dónde va su gratuita 'argumentación': "Es necesario que la iglesia conozca qué dice las Sagradas Escrituras sobre la política y el gobierno, para que así se le quite el velo y se den cuenta de que Dios ha formado a todo creyente en Rey y Sacerdote para que gobiernen el mundo que Él hizo" (2018, p. 11).

Haciendo un errático paseo por diferentes textos bíblicos, el autor nos dice que, si Dios es el gran gobernante del mundo, entonces "Dios es un gran político"; y los hijos de Dios, hechos sacerdotes y reyes, tienen que ser políticos y gobernar la tierra, así como Dios la gobierna. Entonces, que los cristianos sean políticos ya no sería una opción, sino una obligación. Es más, decir que la "política es del diablo" o que la "Iglesia es apolítica" es cometer pecado de blasfemia contra Dios, ya que "los hijos de Dios han nacido para gobernar y los impíos y corruptos, para ser gobernados".

Un detalle adicional que no podemos pasar por alto es que Santana presenta a los pastores evangélicos como los mejores políticos, ya que, así como gobiernan 'sus iglesias', podrían gobernar sus países; ellos serían los candidatos naturales de un proyecto político religioso, ya que han sido preparados por Dios para el gobierno de las naciones:

> Nunca olvides que gobernar una iglesia es similar que gobernar una nación, por cuanto las funciones de un ministro de Jesucristo es la misma [sic] función que cumple un Presidente de la República. Entonces, que el Ministro del Señor sea Presidente no hará mucha diferencia, solo se diferencia en la cantidad de personas (2018, p. 55).

Vemos, pues, que los nuevos líderes evangélicos, luego de más de un siglo de rechazo explícito al mundo y a la política, de pronto han cambiado radicalmente sus interpretaciones bíblicas y ahora —sobre todo los de línea neopentecostal— arengan a sus feligreses a participar en ella[20]. Pero Edir Macedo y Alberto Santana no son los únicos que buscan justificar bíblicamente sus 'proyectos políticos'; también hay pastores, advenedizos en política, que quieren inventar sobre la marcha alguna 'reflexión teológica' que sustente su cambio de visión política y su recién estrenada participación en ella.

Muchas veces se ha visto a líderes evangélicos que durante muchos años despotricaron contra sus colegas que querían participar en política y ahora lanzan sus candidaturas diciendo que 'Dios les ha revelado dicha participación'. Hasta rentaron supuestos 'ideólogos' y consiguieron sus propias interpretaciones bíblicas fundamentalistas para sustentar ese gran cambio. Una de las más 'originales' es la de Ana Roncal en su libro *Fundamentos de Gobierno. Dios para Presidente,* prologado por el pastor Humberto Lay, quien luego sería candidato a la presidencia del Perú. Roncal defendía la participación política como un derecho de los evangélicos a gobernar el mundo, prácticamente como un mandato de Dios. Lo que proponía en el fondo era una 'teocracia bíblica' con visión 'reconstruccionista': "Es mi oración y anhelo que, al leer estas páginas, cada lector pueda ser convencido y motivado a llevar desde ya, a las naciones del mundo, la candidatura de Dios para Presidente". Y más adelante añade: "El hombre, unido a Dios en

20 En este sentido, no es gratuito que el último capítulo del libro de Macedo se llame "La nación de nuestros sueños" y que el autor indique que "El proyecto de nación pretendido por Dios depende de lo que estamos enfatizando en nuestra argumentación: que los cristianos necesitan despertar para la realidad del proyecto, involucrarse, engancharse, y movilizarse para la realización de ese sueño divino" (2008, p. 116). Y al final de su libro concluye: "Los objetivos de este libro fueron, en primer lugar, contribuir a la conclusión de una causa bíblica que expresa un deseo divino, que es el proyecto de nación. En segundo lugar, colaborar para la maduración política y democrática a través del involucramiento de todo el pueblo cristiano que es el elemento decisivo de todo ese proceso. […] Cuando se trata de los votos de los evangélicos, estamos delante de dos intereses: el interés de los propios cristianos en tener representantes genuinos, y el interés de Dios de que su proyecto de nación se concluya" (p. 123).

un vínculo de amor, no necesita ser gobernado por otros seres humanos, sino solo por Dios" (2001, pp.18 y 21).

Este mismo tipo de argumentaciones religiosas barnizadas de política las podemos encontrar en la mayoría de líderes evangélicos que postulan a la presidencia de sus respectivos países; en el fondo, son discursos religiosos, no políticos. Por eso, cuando los candidatos entran al debate técnico respecto a temas de gobierno se descubre su desnudez doctrinaria y quedan como lo que son: líderes evangélicos que pretenden rentabilizar su capital religioso en un apetecible capital político, bajo una supuesta promesa o mandato divino.

3.3. La Conquista Política en Diez Países de América Latina

Como mencionamos al comienzo de este libro, las manifestaciones religiosas y políticas de los evangélicos en América Latina a través de su historia han sido de muy diversa fenomenología. Por ello haremos una breve semblanza de lo acontecido en diez países de la región:

3.3.1. Argentina[21].

Argentina es un país con 44 millones de habitantes: el 70% se definen como católicos y entre el 12 y el 15%, como evangélico —la mayoría de ellos de línea pentecostal y con un 60% de asistencia a sus iglesias—.

La distribución de los evangélicos varía significativamente en función al nivel socioeconómico. En los estratos urbanos de clase media-alta y alta de la Ciudad de Buenos Aires (Wynarczyk & Johns, 1996), los evangélicos no alcanzan ni siquiera el 4%; respecto a los municipios del Conurbano bonaerense, con aproximadamente 9 000 000 de habitantes en torno a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, un estudio enfocado en el municipio de Quilmes muestra que oscilan entre el 5% en sectores medios-altos, 10% en general y 22% en sectores de menores recursos (Esquivel, García, Hadida & Houdin, 2002).

Hilario Wynarczyk (2018), enfocado en la participación política de los evangélicos, hace una diferenciación entre las distintas denominaciones y las clasifica en dos grandes polos: 1) el polo histórico liberacionista (HL, y 2) el polo conservador bíblico (CB). Estos últimos, a su vez, se dividen en dos sectores a) sector evangelical y b) sector pentecostal. El polo conservador bíblico,

21 El caso argentino ha sido redactado en coautoría con Hilario Wynarczyk sobre la base de su artículo "Argentina:¿Vino Nuevo en OdresViejos? Evangélicos y Política" (2018).

conformado por grupos evangelicales —como los bautistas y los hermanos libres— y por una gran variedad de iglesias pentecostales, son la gran mayoría de evangélicos en Argentina (el 90%, aproximadamente); además, son los que han llevado el protagonismo de la participación política en los últimos años.

El caso argentino tiene aspectos muy parecidos a otros países de la región —como Perú y Colombia— en cuanto a su desarrollo histórico. Con algunos años y tópicos de distancia, coinciden en la lucha por la reivindicación en temas legales (igualdad religiosa más allá de la mera libertad religiosa); el fracaso del partido confesional y la diversificación presente de candidaturas evangélicas dentro de partidos existentes; la centralización actual en una 'agenda moral' (provida y profamilia, y contra la llamada 'ideología de género'); la ausencia de una propuesta de gobierno debido a la inexistencia real de un 'pensamiento social evangélico' y a la atomización de iglesias y líderes evangélicos; la presencia de una población menor al 20%, pero que resulta muy activa y militante; el hecho de que la gran mayoría de evangélicos son de línea pentecostal y neopentecostal; la polarización de dos facciones opuestas de participación política (ecuménicos de izquierda frente a los conservadores de derecha), entre otros. Lo que sí supone un caso particular es que la mayoría de evangélicos argentinos no están vinculados en sus preferencias electorales a partidos de derecha, sino de centro-izquierda: "La inclusión de las personas en sectores populares puede inducirlas a ser, simultáneamente, pentecostales y votantes del peronismo" (Wynarczyk, 2018, p. 133).

El polo histórico liberacionista (HL) se denomina 'histórico' porque lo componen iglesias del protestantismo primigenio y 'liberacionista' porque a mediados del siglo pasado, y a través de sus numerosos pastores, feligreses y entidades de estas iglesias, se acercaron a los fundamentos de la teología de la liberación, el movimiento ecuménico y la reflexión teológica contextual. En la actualidad, las iglesias del polo HL son acentuadamente minoritarias en comparación con las otras iglesias evangélicas, pero disponen de un capital intelectual, prestigio y contactos con la clase media y media alta. Asimismo, las iglesias del polo HL se adhieren a los valores de la modernidad, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el 'Evangelio Social'; además, han mantenido vínculos ecuménicos con la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II[22]. Las iglesias de este polo están representadas en la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI, en Ginebra). Estas iglesias han

22 En las filas de la teología de la liberación en la Argentina, José Míguez Bonino, pastor y

sostenido lazos con iglesias hermanas de los Estados Unidos y Europa y han obtenido fuentes de financiación para proyectos de acción social. Por otra parte, han creado varios colegios de calidad y dado testimonio de un activo compromiso en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) y la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH).

El polo conservador bíblico (CB) se denomina así por su adhesión al literalismo bíblico (inerrancia bíblica, etc.), su distanciamiento de la política (sin llegar a la fuga mundi radical), el rechazo al comunismo en ciertos momentos históricos, y la moral conservadora en temas de sexualidad y bioética, que les permite a sus dirigentes empatizar con la "agenda moral'. Como mencionamos anteriormente, este polo puede ser subdividido en dos sectores:

- El llamado 'sector evangelical' llegó a Argentina a través de iglesias misioneras desde la segunda mitad del siglo XIX. Descienden de la Reforma radical, que trató de profundizar las propuestas de la Reforma luterana, con el consiguiente alejamiento acentuado de las creencias y rituales del catolicismo. Sus iglesias más importantes en Argentina son la bautista, los hermanos libres y los menonitas. Los evangelicales enfatizan la conversión interior de las personas mediante un encuentro personal con Jesucristo. Este encuentro —y no los sacramentos administrados por clérigos— sería el único medio de gracia y santificación. Sostienen, además, que la Biblia es un libro inspirado totalmente por Dios y que en ella se encuentra expresado un Plan de Salvación, que les da un modelo de lo que será el futuro, y también un método y una disciplina personal. Debido a su rechazo al 'mundo' como un plano corrupto de la existencia, ellos han tendido a distanciarse de la política y no pretenden alcanzar cambios estructurales en la sociedad. Las iglesias de este polo están representadas en la Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) y la Federación de Iglesias e Instituciones Cristianas Evangélicas Argentinas (FICEA).
- El segundo sector del polo conservador bíblico es el de los pentecostales. Estos descienden del movimiento original que se manifestó en los Estados Unidos a comienzos del siglo pasado, y se esparció por México y el resto de América Latina. Estas iglesias aparecieron en la Argentina de la mano de personas que habían tenido una experiencia carismática. Los principales ejemplos de aquel ciclo de difusión del pentecostalismo son la Unión de las Asambleas de Dios, las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios. También

teólogo metodista, se distinguió como intelectual.

enfatizan la conversión mediante el encuentro personal con Jesucristo, pero los distingue la creencia de que Dios sigue actuando en la vida de las personas y en las verdaderas iglesias cristianas. También creen firmemente que del poder del Espíritu Santo surgen los milagros de sanidad y liberación de espíritus (que producen perturbaciones en la vida de personas y familias), en las profecías y en la 'glosolalia' o 'don de lenguas', por el cual las personas reciben mensajes del Espíritu y los trasmiten en 'lenguas angelicales'.

Entre los pentecostales podemos distinguir hasta tres segmentos: (a) los pentecostales clásicos, como las Asambleas de Dios; (b) los pentecostales neoclásicos, según la nomenclatura del sociólogo brasileño Ricardo Mariano (2001), que se agrupan en iglesias parecidas a las clásicas, pero creadas localmente, como la Asociación La Iglesia de Dios (ALID), fundada en Buenos Aires; la Iglesia Visión de Futuro, fundada y difundida desde Santa Fe; y la emblemática Iglesia de las Buenas Nuevas del pastor Juan José Churruarín, fundada en Goya, Provincia de Corrientes; y (c) los neopentecostales, que exacerban rasgos pentecostales con sus énfasis en los milagros de sanidad y en la 'teología de la prosperidad', entre otros (Mariano, 1999). Una característica muy particular de los estos últimos es que tienden a superar las fronteras denominacionales (posdenominacionalismo) con la difusión de sus creencias y praxis, en algo así como una colonización cultural interna del campo evangélico, que se hace sentir principalmente entre los pentecostales y los evangelicales, tanto en el ámbito doctrinal como en las prácticas eclesiales y sociales. De esas formas de neopentecostalismo surgen líderes 'empoderados espiritualmente': maestros predicadores, profetas que entienden mensajes de Dios y, en especial, apóstoles dentro de lo que se denomina la Nueva Reforma Apostólica (NRA). Estas iglesias neopentecostales están representadas en la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP); aunque algunas otras también están asociadas en ACIERA. En Argentina, otras iglesias, como la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), son consideradas como nuevos movimientos religiosos al margen del pentecostalismo y del neopentecostalismo.

Al igual que en muchos países de la región, el ingreso a la vida política partidaria de los evangélicos lo inició una facción del polo histórico liberacionista (HL) y, al final, quienes lo aprovecharon y consagraron fueron los del polo conservador bíblico (CB) provenientes de las iglesias bautistas y de los hermanos libres; ya a partir de la década de 1990 contaron con la presencia de los sectores pentecostales. Este nuevo ingreso significó que una vez que los sectores evangelicales se retiraron del esfuerzo político, los pentecostales se

quedaron en la tarea, con la idea de reconstruir la sociedad bajo los mandatos de la Biblia, especialmente los del Antiguo Testamento.

Pero la poca formación teológica y la gran ingenuidad política de estos pentecostales llevarían al fracaso la primigenia experiencia del partido confesional en varias campañas electorales (1993, 1994 y 1995), ya que no pudieron entender jamás que las decisiones de los votantes evangélicos eran independientes políticamente, como las de los demás ciudadanos. A partir de ahí los evangélicos abandonaron la idea de una participación electoral con un partido propio 'confesional', y sus posibles candidatos se fueron integrando a partidos políticos ya existentes, desde la Democracia Cristiana hasta el Polo Social, dentro de lo que hemos denominado 'facción evangélica'. De esta manera se confirmaba la idea de que el partido evangélico basado en un supuesto 'voto confesional' no era la opción de los evangélicos argentinos, quienes sabían diferenciar bien entre sus militancias religiosas y sus opciones políticas: "Los datos empíricos muestran que la concepción mecanicista del voto de los evangélicos como una variable dependiente de la pertenencia religiosa constituye una especie de 'ingenuismo'" (Wynarczyk, 2018, p. 133).

Si bien Argentina no es un país estrictamente bipartidista, uno de los grandes actores del sistema (el peronismo) funciona como un partido de clase que apela a la población de cuyo seno surgen los pentecostales, pese a sus notables contrastes internos. En definitiva, en los ambientes evangélicos la pertenencia a una iglesia y la orientación del voto funcionan de manera diferenciada.

En la actualidad las iglesias evangélicas han definido su nueva ruta en torno a la 'agenda moral' provida y profamilia, que les está otorgando una nueva visibilidad y una nueva relevancia en cuanto a sus relaciones con ciertos sectores de la Iglesia Católica, que comparten su lucha respecto a la misma agenda. Estas iglesias evangélicas protagonistas de este giro ideológico-valorativo fueron sustancialmente del polo conservador bíblico (CB), que representan más del 90% de la población evangélica o protestante en la Argentina. A su vez, el eje operativo del fenómeno se encuentra situado en ACIERA, que es la principal federación del polo conservador bíblico del campo evangélico, mientras que la FAIE lo es del polo histórico liberacionista (HL).

Lo interesante de estos acontecimientos es que esta nueva 'agenda moral' ha servido para unir a diferentes federaciones evangélicas argentinas —y también a muchas asociaciones provida católicas—; junto con ACIERA se destacó en esta cruzada contra la legalización del aborto la mayor federación de las iglesias pentecostales, la FECEP. El punto central de su visión es la lucha contra la así llamada 'ideología de género', la cual, según su opinión, está

funcionando como un artefacto del poder financiero mundial para dominar a la humanidad, a través de instancias internacionales como la Organización de Naciones Unidas, diversas ONG, etc.

Hoy por hoy, los conservadores bíblicos (CB) aparecen en la sociedad civil alineados al liderazgo de la Iglesia Católica en torno a la 'agenda moral provida y profamilia', y en oposición a la 'ideología de género'. Los evangélicos ayudan así a 'confrontar la tendencia a la secularización' y convierten un asunto moral en político (Corrales, 16 de marzo de 2018). Frente a esos hechos es bueno preguntarse en qué medida estos evangélicos adquieren un peso propio diferenciado o si actúan solo como socios menores del liderazgo de la Iglesia Católica y, además, le permiten al periodismo mostrar que los evangélicos 'también' se movilizan en pro de la agenda moral (Rubín, 2018).

En contraste con lo que sucede en los demás países latinoamericanos, donde los evangélicos lideran esta clase de movilizaciones, en Argentina la Iglesia Católica ocupa un lugar sobresaliente y protagónico, al situarse a la vanguardia de las iniciativas provida. Es así que: (a) promueve y dirige concentraciones colectivas impactantes en muchas ciudades del país; (b) cuenta con un notable capital intelectual encarnado por obispos y laicos que enuncian un discurso en términos seculares, sociológicamente contextualizado y, por consiguiente, de alcance universal[23]; (c) posee varias universidades, numerosas escuelas de niños y adolescentes, y vinculaciones con personas que ocupan posiciones en los poderes Legislativo y Judicial, y en los sindicatos de trabajadores; (d) cuenta con una línea pastoral en el 'campo popular' cuyo dínamo es un grupo de sacerdotes jóvenes, poco numerosos, pero de gran presencia pública y mediática, volcados a trabajar en las 'villas'[24]. Los 'curas villeros', junto a quienes también caminan algunos líderes laicos y políticos, defienden la causa de los pobres excluidos del sistema formal del trabajo, al mismo tiempo que apoyan la 'agenda provida'. Dentro de este contexto, las iglesias evangélicas del polo conservador bíblico (CB) cuentan con un potencial de movilización en la ciudad de Buenos Aires y también convocan públicos en el interior del país; pero, al caminar en marchas promovidas por el catolicismo, aparecen solo como acompañantes de una especie de 'comunidad de intereses', en la cual no son los protagonistas ni lideran la vanguardia.

23 Así se puede percibir cuando opinan sobre cuestiones sociales, políticas, económicas y éticas, y se expresan en las páginas de los periódicos sin, necesariamente, construir argumentos en torno a textos bíblicos o argumentaciones teológicas.

24 Poblaciones urbanas extremadamente pobres, principalmente dentro de la ciudad de Buenos Aires y el Conurbano bonaerense.

3.3.2. Brasil[25].

Brasil, con aproximadamente 210 millones de habitantes, es el país con más católicos del mundo. Sin embargo, los censos nacionales muestran que su escenario religioso está cambiando rápidamente en las últimas décadas. En 1960, los católicos conformaban el 93% de la población, mientras que los evangélicos solo el 4%. En 1980, los católicos eran el 89% y los evangélicos el 6,6 %. A pesar de la disminución porcentual, los católicos continuaban aumentando en términos absolutos. No obstante, entre 2000 y 2010, la población católica brasileña disminuyó tanto en términos porcentuales (de 73,9% a 64,5%) como en términos absolutos (de 125,5 millones a 123,9 millones). Durante el mismo periodo la población evangélica creció de 15,4% a 22,2%, o de 26,2 millones a 42,3millones en términos absolutos. Es importante notar que, al igual que la Iglesia Católica, las iglesias protestantes históricas —como la luterana, presbiterana, metodista y otras— tuvieron una disminución en números absolutos de fieles. Ello ocurrió incluso con algunas iglesias pentecostales y neopentecostales, como la Congregación Cristiana de Brasil y la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD)[26]. Quienes impulsaron el crecimiento cristiano en Brasil fueron algunas iglesias pentecostales (Asambleas de Dios, Iglesia del Evangelio Cuadrangular e iglesias pentecostales menores), así como los evangélicos sin vínculo institucional, por ejemplo, aquellos que se identifican como evangélicos, pero no pertenecen a una iglesia específica (Almeida & Barbosa, 2015).

Las investigaciones muestrales realizadas después del censo brasileño de 2010 arrojan que la población católica continúa disminuyendo y que la evangélica sigue creciendo. Según los datos del AmericasBarometer (LAPOP) de 2017, los católicos serían el 51,5% de la población y los evangélicos, el 32,3 %. Estos porcentajes son similares a los encontrados en la investigación del Instituto Datafolha de octubre de 2017, según la cual el 52% de los brasileños adultos se identificarían como católicos y el 32%, como evangélicos[27]. Aunque ambas investigaciones son muestras, parece razonable suponer que en 2019 alrededor del 50% de la población brasileña es católica y un tercio, evangélica.

25 El caso brasileño ha sido redactado en coautoría con Fabio Lacerda a partir de su artículo (con José Mario Brasiliense) "Brasil: la incursión de los pentecostales en el poder legislativo" (2018).

26 Se debe ver con cautela el caso de la IURD. A pesar de la pérdida de fieles brasileños entre 2000 y 2010, esta comunidad afirma que creció alrededor del mundo. De ese modo, quieren hacer creer que su supuesto crecimiento global ha compensado la pérdida en Brasil.

27 "A la hora de la votación, 19% de los brasileños con religión siguen al líder de la iglesia" (Instituto Dafatolha, 2 de octubre de 2017, p. 7, nuestra traducción).

Siguiendo a Lacerda y Brasiliense (2018), podemos afirmar que, durante la mayor parte del siglo XX, los evangélicos tuvieron una presencia discreta en la política partidaria brasileña. Hasta las elecciones de 1986, la mayoría de los candidatos protestantes elegidos para la Cámara de Diputados provenía de iglesias históricas. La presencia de representantes de las iglesias pentecostales era casi inexistente. En 1982 fueron elegidos solo doce evangélicos para la cámara, de los cuales siete estaban ligados a la Iglesia Bautista y uno, a la Asamblea de Dios. Este panorama cambió radicalmente en las elecciones para el Congreso Constituyente de 1986, cuando se eligieron 32 representantes evangélicos. Esta vez, a pesar de la presencia de diez diputados bautistas, así como de representantes de otras iglesias históricas, trece parlamentarios elegidos eran de las Asambleas de Dios, además de dos vinculados a la Iglesia del Evangelio Cuadrangular y uno, a la Iglesia Universal del Reino de Dios. De esta manera, solo después de las elecciones de 1986 es que el crecimiento de la población evangélica comenzó a reflejarse en representación política.

La explicación fundamental para ese gran salto —aparte de los cambios teológicos de algunas iglesias— fue la adopción, por parte de las iglesias pentecostales, de un 'modelo corporativo de representación política'. En ese modelo, las iglesias adoptan 'candidaturas oficiales' y las promocionan a sus fieles. La adopción de este 'modelo corporativo' estaba, al principio, restringida a tres iglesias: Asambleas de Dios, Iglesia del Evangelio Cuadrangular y la Iglesia Universal[28]. Sin embargo, gradualmente otras adoptaron la representación corporativa. Cabe señalar que, en la mayoría de los casos, el apoyo que las iglesias pentecostales brindan a sus candidatos ocurre sotto voce dentro de los templos y no es publicitado fuera de ellos, probablemente porque la propaganda política está prohibida en iglesias (Ley 9.504/97, artículo 37). Por eso, la identificación del vínculo entre candidatos evangélicos y sus iglesias es, a veces, difícil de comprobar.

Esta adopción de 'candidaturas oficiales' por parte de ciertas iglesias pentecostales hizo que el número de diputados evangélicos elegidos creciera considerablemente en Brasil. La tabla 3 presenta diacrónicamente el resultado de las elecciones para la Cámara de Diputados, el crecimiento estimado de la población brasileña, el porcentaje de la población evangélica y el número de diputados federales evangélicos en términos porcentuales y absolutos. Si

28 Si a veces nos referimos a las Asambleas de Dios como "una" iglesia pentecostal, mantenemos el plural (Asambleas) para resaltar que, en realidad, se trata de un conjunto de iglesias fragmentadas en diferentes ministerios (cf. Alencar, 2012).

en 1945, poco después del fin del Estado Novo, solo se eligió un diputado federal evangélico en Brasil, en 2018 ese número llegó a 82[29]. Como se dijo anteriormente, las elecciones de 1986 estuvieron marcadas por un gran crecimiento de la representación evangélica en el Poder Legislativo federal. Cabe indicar que en 2006 el número de diputados evangélicos electos cayó debido a los escándalos de corrupción que afectaron a representantes de las Asambleas de Dios y de la IURD. Sin embargo, en 2010 la representación evangélica volvió a crecer, lo cual se ha mantenido desde entonces. Pero, pese a este crecimiento, los evangélicos siguen estando subrepresentados en la Cámara de Diputados.

Tabla 3

Evolución de la representación política de los evangélicos en relación con su crecimiento numérico

Año	Total estimado de población nacional	% Población evangélica (aprox.)	Diputados evangélicos	Total de diputados	% Diputados evangélicos
1945	46.600.000	3.1	1	304	0.3
1950	51.944.397	3.6	5	304	1.6
1954	60.000.000	3.8	6	326	1.8
1958	70.000.000	3.9	7	326	2.1
1962	77.800.000	4.2	10	404	2.5
1966	85.600.000	4.7	12	409	2.9
1970	94.508.583	5.2	9	409	2.2
1974	107.830.000	5.9	13	409	3.2
1978	118.000.000	6.6	12	420	2.9
1982	126.304.000	7.2	12	479	2.5
1986	136.603.950	8.1	32	487	6.6
1990	145.000.000	9	23	503	4.6
1994	155.000.000	12.2	?	513	?
1998	163.140.000	15.4	29	513	5.7
2002	174.000.000	15.4	42	513	8.2
2006	182.300.000	18.8	35	513	6.8
2010	190.755.799	22.2	65	513	12.7
2014	200.000.000	27.1	67	513	13.1
2018	209.000.000	32	82	513	16.0

Fuente: Censos brasileños (1940 a 2010); Lacerda y Brasiliense (2018); Nicolau (1997); sitio web de la Cámara de Diputados brasileña.

29 Entre 1945 y 1964, Brasil vivió un periodo democrático. Después del golpe militar de 1964, el país fue gobernado por un régimen autoritario hasta 1985. A diferencia de otras experiencias en el continente, el régimen militar en Brasil estuvo marcado por elecciones y por la existencia de dos partidos políticos.

Es verdad que el crecimiento de la población evangélica en Brasil explica en cierta medida el de su representación política; sin embargo, otros países de América Latina también tuvieron un crecimiento evangélico, pero este no se tradujo en un mayor número de parlamentarios evangélicos electos —tales son los casos de Chile, Perú, Colombia y El Salvador—. Entonces, ¿qué explicaría el éxito electoral evangélico en Brasil?

Además del crecimiento de la población evangélica y del proceso democrático constituyente de 1986, es posible que otras variables expliquen, parcialmente, el éxito electoral de las iglesias pentecostales en Brasil. En primer lugar, cabe destacar que dicho país tiene un gran número de iglesias evangélicas, pero relativamente pocas lanzan candidatos en elecciones. Entre aquellas que lo hacen, un número aún menor tiene éxito en elegir a un representante. El crecimiento del número de parlamentarios evangélicos en Brasil se debe, pues, al éxito de un pequeño número de iglesias pentecostales grandes y con estructura centralizada. Entre las más exitosas están la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) y las Asambleas de Dios (AD). De hecho, estas dos iglesias son responsables de buena parte de los diputados federales evangélicos electos en las últimas décadas. A continuación, la figura 2 presenta la proporción de diputados electos por AD e IURD en relación con el total de diputados evangélicos. A pesar de que existe una variación significativa en el periodo analizado, se observa que, en varios años, más del 50% de los parlamentarios evangélicos electos provenían de alguna de esas iglesias. En las elecciones de 2018, aproximadamente el 60% de ellos provenían de la IURD o de las AD.

Esto no significa que el número de iglesias evangélicas representadas en la Cámara de Diputados esté disminuyendo. En realidad, como muestra la figura 2, el número de iglesias representadas está creciendo, y pasó de 7 en 1998 a 17 en 2018. Solo este dato indicaría una fragmentación evangélica creciente en el Poder Legislativo federal brasileño. Sin embargo, cuando analizamos los datos de las figuras 1 y 2 en conjunto, notamos que la fragmentación evangélica crece al mismo tiempo que las AD y la IURD mantienen su hegemonía. En un 'mercado religioso' extremadamente competitivo, cada vez más iglesias logran elegir representantes en la cámara; sin embargo, la fragmentación significa que las demás iglesias permanecen débiles en comparación con las AD y la IURD.

Figura 2

Diputados de ADs + IURD sobre el total de diputados evangélicos (%)

Fuente: Lacerda (2017); for 2018, Marini and Carvalho (2018).

Figura 3

Número de iglesias evangélicas representadas en la Cámara de Diputados

Fuente: Lacerda (2017); para el año de 2018, Marini y Carvalho (2018).

Figura 4

Número de diputados evangélicos electos para la *Cámara de Diputados*

Fuente: Lacerda (2017); para el año de 2018, Marini y Carvalho (2018).

La IURD puede ser considerada el caso prototípico de éxito electoral evangélico en Brasil. En 2018 lanzó 35 'candidatos oficiales' y fueron electos 21 (el 60%). Ningún partido político presenta una tasa de éxito similar. Dicha iglesia posee, asimismo, una estructura centralizada que le permite coordinar sus candidaturas para evitar la competencia intraeclesial. Asimismo, controla el Partido Republicano Brasileño (PRB) que, aunque formalmente es laico, sus principales instancias decisorias son dominadas por miembros de la iglesia (Cerqueira, 2017). De esta manera, la gran mayoría de sus candidatos se concentra en ese partido; otras iglesias, en cambio, los dispersan en varios partidos. Brasil es el único país del continente donde las grandes iglesias pentecostales han logrado fidelizar políticamente a su feligresía a través del 'voto denominacional'; es decir, en Brasil tienen candidatos evangélicos tanto dentro de 'partidos denominacionales' ('partido evangélico'), como dentro de los otros partidos seculares ('facción evangélica'); hay suficiente 'mercado' religioso para todos los gustos y públicos.

Por otro lado, la buena actuación de los candidatos evangélicos 'oficiales' apoyados por sus iglesias —en comparación con los demás candidatos— puede explicarse de diferentes maneras. Una primera explicación básica se apoya en la identidad evangélica. Las identidades sociales como raza, género y religión pueden generar cohesión política y volverse relevantes en las disputas

electorales. En el caso de las iglesias, la identidad evangélica de los candidatos podría atraer el voto del electorado evangélico; pero sobre todo al interior de sus denominaciones ('voto denominacional'). Una segunda explicación se basa en el apoyo que la iglesia ofrece a su 'candidato oficial'; los líderes de las iglesias promueven a sus candidatos dentro de sus comunidades y con ello les garantizan un contingente de votos.

Además de la existencia de grandes iglesias pentecostales de estructura centralizada, algunas variables político-institucionales también pueden ayudar a explicar el éxito electoral evangélico. Dos variables importantes serían la magnitud de los distritos electorales y la fragmentación del sistema partidista. Los distritos electorales brasileños tienen alta magnitud. El estado de São Paulo, por ejemplo, elige a 70 diputados federales (la Cámara de Diputados posee 513 escaños). La elevada magnitud hace que los candidatos puedan elegirse con una fracción muy pequeña de los votos válidos. En las elecciones de 2014, por ejemplo, el candidato elegido con menos votos del estado de São Paulo obtuvo el 0,1% de los votos válidos (el promedio de votos válidos entre los electos en SP fue de 0,8%). Otro punto importante es la alta fragmentación partidista; Brasil tiene una de las mayores. En las elecciones de 2014, 28 partidos obtuvieron escaños en la Cámara de Diputados y en las de 2018, ese número llegó a 30. En principio, esta coyuntura haría más fácil la entrada de candidatos evangélicos a los partidos. Por su parte, la literatura caracteriza a los partidos políticos brasileños como débiles y con 'marcas' diluidas (Mainwaring, 1992; Samuels & Zucco Jr., 2014). Los candidatos pentecostales suelen estar diseminados en partidos pequeños, poco estructurados y con ideología difusa (normalmente de derecha o centroderecha). Así, todas esas variables —crecimiento poblacional evangélico, Constituyente de 1986, iglesias pentecostales grandes y centralizadas, alta magnitud de los distritos electorales y alta fragmentación partidaria— contribuirían a explicar por qué la representación política evangélica es mayor en Brasil que en otros países latinoamericanos.

Pero, también hay que decir que no se puede generalizar el ascenso político de todas las iglesias evangélicas de Brasil, sino que ello corresponde mayormente a las iglesias pentecostales que decidieron participar políticamente con 'candidatos oficiales', lo que permitió concentrar en ellos los votos de los fieles. Este detalle es muy importante, ya que puede haber cientos de candidatos de confesión evangélica que participan en una contienda electoral, pero ganarán, sobre todo, los 'candidatos oficiales' que tienen el apoyo corporativo de sus iglesias (pentecostales). Esta es una de las razones por las que los candidatos elegidos no representan al total de candidatos evangélicos, así como tampoco

llegan a alcanzar la representatividad que teóricamente deberían tener todos los evangélicos, de acuerdo con el porcentaje de la población evangélica actual. Este último fenómeno se repetirá en todos los países de la región, ya que no existe una correlación proporcional entre el porcentaje de población evangélica y el número de candidatos evangélicos elegidos, precisamente porque no existe, ni siquiera en Brasil, un 'voto confesional' —en el mejor de los casos, quizá un 'voto denominacional'—. Prueba de ello es que, en Brasil, a pesar de todo el desarrollo político alcanzado y de tener un 32% de población evangélica, en el último proceso electoral de 2018, los evangélicos solo obtuvieron 82 asientos en la Cámara de Diputados (federales) de 513 (16%) y nueve senadores de 81 (11%).

Ahora bien, hasta ahora nos hemos referido al dato estadístico de representación política de los evangélicos en Brasil, pero ¿cuál es el comportamiento de los representantes evangélicos en la Cámara de Diputados? ¿Son los diputados evangélicos una bancada cohesionada? ¿Su actuación es clientelista y corporativa? De acuerdo con la literatura, no es posible afirmar que los diputados evangélicos actúen en bloque. En la arena legislativa, la unidad de los evangélicos se restringe a pocas cuestiones (oposición al aborto y al matrimonio homosexual, por ejemplo) e incluso en estos casos no se trata de una unidad resultante de algún tipo de acción concertada, sino de las convicciones morales de los diputados individuales (Fonseca, 2008).

En lo que se refiere específicamente al comportamiento de los diputados evangélicos, los pocos estudios sobre el tema no corroboran la suposición de que su actuación es más clientelista que la de los demás diputados. En la política comparada, el clientelismo político suele ser definido como la provisión de beneficios o bienes materiales a cambio de apoyo electoral, generalmente votos. Hasta hoy, la mayor parte de la literatura sobre el crecimiento pentecostal y su incursión política ha asumido que los electores de representantes de las iglesias componen su clientela política. Por eso, parece poco refutable el argumento de que los pentecostales, como cualquier grupo social, pueden luchar por participación y representación política. De manera similar, parece poco cuestionable que los votantes pentecostales busquen elegir como sus representantes a candidatos que compartan su identidad y valores. El punto que debería ser investigado, entonces, es si en la actuación política pentecostal hay algo diferente a la actuación de otros grupos. Sin embargo, los pocos estudios hechos sobre el tema no ratifican tal hipótesis. En general, no existe diferencia significativa entre la producción de leyes de parlamentarios evangélicos y la de los no evangélicos (confróntese Lacerda, 2016; Cassotta, 2016).

Por otro lado, la representación política evangélica en Brasil ha sido menos evidente en las elecciones para el Ejecutivo que para el Legislativo. En 2002, el candidato a la presidencia Anthony Garotinho (Partido Socialista Brasileño, PSB) terminó en tercer lugar con el 17,9% de los votos válidos. Garotinho es feligrés de la Iglesia Presbiteriana. En 2006, ningún evangélico disputó la presidencia. En 2010, la candidata Marina Silva (Partido Verde, PV), feligresa de las Asambleas de Dios, también terminó en tercer lugar con el 19,3% de los votos válidos. En la siguiente elección, en 2014, Marina Silva (ahora como candidata del PSB) terminó nuevamente en tercer lugar, esta vez con el 21,3% de los votos válidos. El otro candidato evangélico, el pastor Everaldo (Partido Social Cristiano, PSC), obtuvo solo el 0,75% y terminó la primera vuelta en quinto lugar. Marina Silva disputó una vez más la presidencia en 2018, pero obtuvo solo el 1,0% de los votos válidos y terminó en octavo lugar. Aunque Garotinho y Marina Silva han obtenido buenos desempeños en las disputas para el Ejecutivo federal en 2002, 2010 y 2014, ambos son candidatos de fe evangélica y no representantes corporativos de alguna iglesia. El único caso de éxito notable de un candidato corporativo vinculado a una iglesia pentecostal en las elecciones para el Ejecutivo fue el del obispo Marcelo Crivella (PRB), de la IURD, en la disputa para la prefectura de Río de Janeiro en 2016. Crivella obtuvo el 59% de votos válidos en la segunda vuelta contra el 40,6% del socialista Marcelo Freixo (Partido Socialismo y Libertad, PSOL).

Pero, aunque han logrado elegir solo un alcalde en las elecciones ejecutivas pertinentes, desde hace tiempo el apoyo de las iglesias pentecostales se ha vuelto fundamental en la carrera hacia la presidencia[30]. Desde el año 2000, los candidatos a la presidencia cortejan a los líderes de las AD, IURD y otras grandes iglesias pentecostales; así pues, el voto evangélico en Brasil se volvió importante en las elecciones ejecutivas brasileñas. Esta importancia parece haber sido aún mayor en las elecciones presidenciales de 2018, a pesar de que el electo presidente Jair Bolsonaro era católico y no evangélico; sin embargo, hay evidencias de que obtuvo gran apoyo del segmento evangélico. Según una encuesta del Instituto Datafolha, seis de cada diez evangélicos habrían votado por él[31].

30 Históricamente, Brasil tuvo dos presidentes protestantes: el primero fue João Café Filho, presbiteriano que asumió la presidencia por poco más de un año (de agosto de 1954 a noviembre de 1955) tras el suicidio de Getúlio Vargas. El segundo fue Ernesto Geisel, luterano que se convirtió en presidente en 1974, durante el régimen militar. Ninguno de los dos fue elegido por voto directo.

31 "Con 60%, Bolsonaro ha más que duplicado la ventaja sobre Haddad entre evangélicos, afirma Datafolha" (Balloussier, 10 de octubre de 2018, nuestra traducción).

Para Alves (31 de octubre de 2018), a partir de la base de datos muestrales de Datafolha, Bolsonaro pudo haber obtenido cerca de 21,7 millones de votos evangélicos en la segunda vuelta mientras que Haddad, solo 9,7 millones (diferencia de más de 11 millones). Tal apoyo no fue obtenido por casualidad; por el contrario, fue fruto de una estrategia deliberada por parte de la campaña del candidato. Cabe destacar que, en mayo de 2016, Bolsonaro fue rebautizado en las aguas del río Jordán por el pastor Everaldo, miembro de la Asamblea de Dios (ministerio Madureira). La campaña de Bolsonaro usó eslóganes cargados de referencias religiosas tales como "Y conoceréis la verdad, y la verdad los hará libres" (Juan 8, 32) y "Brasil por encima de todo y Dios por encima de todos". Además, algunos de los más importantes partidarios de su campaña eran evangélicos; entre ellos destacan el senador Magno Malta (Partido de la República-PR) y el diputado Onyx Lorenzoni (Demócratas-DEM), quien, con la victoria de Bolsonaro, se convirtió en ministro de la Casa Civil. Asimismo, Bolsonaro recibió el apoyo de los principales líderes pentecostales brasileños como Edir Macedo (fundador y líder de la IURD), Romildo Ribeiro Soares (líder de la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios)[32], Valdemiro Santiago (líder de la Iglesia Mundial del Poder de Dios)[33], Estevam y Sônia Hernandes (líderes de la Iglesia Renacer en Cristo)[34], Robson Rodovalho (líder de la Iglesia Sara Nossa Terra)[35], Silas Malafaia (líder del ministerio Victoria en Cristo-AD), Manoel Ferreira (líder del ministerio Madureira-AD), José Wellington Bezerra da Costa (líder del ministerio Belén-AD) y Mário de Oliveira (presidente de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular de Brasil)[36]. Incluso, la victoria de Bolsonaro, sin ser evangélico, se considera un hito en la influencia política de los evangélicos en las elecciones del Ejecutivo brasileño.

Sin embargo, a pesar de haber recibido apoyo electoral de líderes evangélicos, no está claro si ello se trasladará al ámbito legislativo. Como ya se dijo, 30 partidos obtuvieron representación en la Cámara de Diputados en las elecciones de 2018. El Partido Social Liberal (PSL) y el Partido de los Trabajadores (PT) alcanzaron las mayores bancadas, con 54 diputados cada uno; es decir, son las bancadas más grandes, pero cada uno de ellos representa

32 "Líder de la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios declara apoyo a Bolsonaro" (Zuquim, 6 de octubre de 2018; traducción nuestra).

33 "Valdemiro Santiago pide a los nordestinos que apoyen a Bolsonaro" (Redaçao JM Notícia, 10 de octubre de 2018, traducción nuestra).

34 "Grabación de CD de Renascer Praise comienza con un acto de apoyo a Jair Bolsonaro" (Redaçao JM Notícia, 2 de octubre de 2018, traducción nuestra).

35 "Bolsonaro recibe apoyo de Robson Rodovalho, creador de Sara Nossa Terra" (Bittar, 24 de setiembre de 2018, traducción nuestra).

36 El reverendo declaró su apoyo en YouTube (https://www.youtube.com/watch?v=Zsw4YAn-gA4).

solo el 10,5% de la cámara. Precisamente, debido a esa atomización parlamentaria, el jefe del Ejecutivo debe buscar estrategias para lograr mayorías en las votaciones del Parlamento. Asimismo, en la democracia brasileña pos-1988, la mayoría de los presidentes optan por formar coaliciones de gobierno y, por tanto, ofrecen cargos a partidos políticos a cambio de apoyo legislativo. Bolsonaro fue elegido con un discurso contrario a la negociación de cargos con partidos; su propuesta fue la de negociar apoyo legislativo directamente con las 'bancadas' (grupos parlamentarios suprapartidarios y organizados) en torno a temas específicos. Dos de las más conocidas son la 'bancada evangélica' y la 'bancada ruralista' (por ejemplo, del agronegocio). Sin embargo, este tipo de negociaciones no resultan tan fáciles; si bien los partidos gozan de recursos y prerrogativas para forzar a sus miembros a votar según su orientación, no se puede decir lo mismo de las 'bancadas'.

Finalmente, en muchos sentidos, Brasil constituye un caso particular en la región —junto con México y Uruguay, pero por razones diferentes—. Por tanto, no podemos generalizar esa experiencia concreta y aplicarla a los demás países del continente; menos aún, hacerlo con la fenomenología de la mayor iglesia neopentecostal de Brasil: La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) y su Partido Republicano Brasilero (PRB). Si bien la IURD se ha extendido a muchos países de la región, su presencia en Brasil es muy especial y no generalizable[37]. Este 'neopentecostalismo iurdiano', como lo denomina Leonildo Silveira Campos (2000), ha impresionado a muchos estudiosos que creen ver —equivocadamente— en este tipo específico de manifestación religiosa lo más representativo del nuevo protestantismo brasileño y latinoamericano (Pérez Guadalupe, 2018). Por último, el aparente papel desempeñado por el voto evangélico en la elección de Bolsonaro puede representar un quiebre en la actuación política evangélica en las elecciones para el Ejecutivo en Brasil. No obstante, todavía son necesarias más investigaciones para entender la real dimensión del apoyo evangélico a este candidato, y si ello beneficiará a los evangélicos en su crecimiento numérico y en sus intenciones de llegar al poder.

37 En la mayoría de los países latinoamericanos en donde la IURD se ha instalado (a veces, con el nombre comercial de 'Pare de Sufrir') ha logrado un gran impacto mediático, pero no numérico, y menos de influencia. En Brasil, la IURD llega a más de dos millones (igual que la Iglesia del Evangelio Cuadrangular), mientras que Las Asambleas de Dios llegan a más de doce millones. Para un análisis más detallado y crítico de la IURD se puede consultar Silveira Campos (2000); también se puede ver Oro, Corten y Dozon (2003).

3.3.3. Chile[38].

Con una población de más de 17 millones de habitantes, Chile tenía, según el último censo nacional de 2012, un 67,37% de católicos, un 16,62% de evangélicos y un 11,58% que no profesaban ninguna religión. Pero estas cifras habrían sufrido una importante variación en los últimos años, de acuerdo con la última Encuesta Bicentenario de la Universidad Católica de Chile (2018). Hay que tener en cuenta, en todo caso, que la misma encuesta para el mismo año del censo 2012 entregaba las siguientes cifras: 59% de católicos, 18% de evangélicos, y 19% de ateos, agnósticos y sin religión.

Tabla 4
Porcentaje de población religiosa en Chile

	Censo 2012	Latinobarómetro 2017	Encuesta Bicentenario 2018
Católicos	67.37%	45%	58%
Evangélicos/ Protestantes	16.62%	11%	16%
Agnósticos, ateos y sin religión	11.58%	38%	21%

Nota del autor: El censo 2012 fue cuestionado en su aplicación (cobertura). Se realizó un censo complementario en 2017, pero éste apuntó solamente a aquellos aspectos urgentes para el diseño de políticas públicas. No incluyó la identidad religiosa. Por otra parte, es relevante señalar que las dos encuestas citadas consideran en su metodología sólo entrevistas cara a cara. Datos de Latinobarómetro: https://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20180112/asocfile/20180112124342/f00006494_religion_chile_america_latina_2017.pdf).

Estas cifras colocarían a Chile como el segundo país, después de Uruguay, con mayor porcentaje de no afiliación religiosa, incluso por encima del porcentaje de evangélicos. Cabe indicar que, si bien Chile no ha tenido una tradición liberal decimonónica como Uruguay, sí experimentó una laicización acentuada como un fenómeno relativamente reciente. También es relevante indicar que no baja de manera sustantiva la creencia en Dios; el proceso de laicización se manifiesta como una desinstitucionalización de la fe y de la religión: cada vez más chilenos parecen no necesitar de una iglesia para relacionarse con Dios. Según la Encuesta Bicentenario (la misma tendencia se observa en el Latinobarómetro), en torno al 5-6% de las personas no creen en Dios. En opinión de Eduardo Valenzuela (2018), decano de Ciencias

38 El caso chileno ha sido redactado en coautoría con Guillermo Sandoval sobre la base de su artículo "Chile: Avance Evangélico desde la Marginalidad al Protagonismo" (2018).

Sociales de la Pontifica Universidad Católica de Chile, "encontramos mucha religiosidad, pero fuera de las iglesias".

Otro aspecto importante revelado por esta encuesta es que la confianza en la Iglesia Católica decreció de 29% en 2011, a 9% en 2018. Si se toma en cuenta solo a aquellos que se definen católicos, la confianza bajó de 44% a 15%. Debe suponerse que se refiere a la jerarquía católica. Así pues, es notable que el 59% de chilenos se digan católicos y que solo el 15% de ellos confíen en su iglesia. Los abusos sexuales, de poder y de conciencia, que han afectado grandemente a la Iglesia en Chile, son el motivo de dos tercios de los cambios de preferencia o identidad religiosa, según la misma encuesta.

No han tenido igual peso mediático las aproximadamente 40 acusaciones de abusos sexuales de menores cometidos por pastores evangélicos, que han pasado casi desapercibidos. Más bien, en tiempos recientes se hizo pública la investigación de acusaciones de corrupción contra el líder de la Iglesia Metodista Pentecostal y de su catedral santiaguina, obispo Eduardo Durán (padre de uno de los tres diputados evangélicos).

Siguiendo a Guillermo Sandoval (2018), la llegada del protestantismo a Chile se da desde los inicios del siglo XIX, sobre todo como asistencia religiosa para los migrantes europeos. Para 1827 ya se tenía el primer culto anglicano y en 1835 se formó la primera congregación anglicana en Valparaíso. En 1856 se construyó el primer templo protestante de la costa del Pacífico; en 1862 se publicó el primer periódico evangélico en la cuidad de Valparaíso, y en 1863 se fundó una comunidad luterana en Osorno. Luego de la llamada 'ley interpretativa' de la Constitución, de 1865, que permite el culto privado y la creación de colegios para los no católicos, comenzaron a llegar misiones protestantes de diferente denominación y nacionalidad. Al mismo tiempo, empezaron a desarrollarse los cultos en castellano y se creó la primera comunidad presbiteriana para nacionales en 1868; ya para 1871 se tenía el primer pastor evangélico presbiteriano chileno: José Manuel Ibáñez, quien murió, según se cree, envenenado por opositores a la predicación protestante (Sepúlveda, 1999). El crecimiento del protestantismo tradicional en el siglo XIX fue lento, y para 1895 solo llegaban al 0,54% de la población chilena.

Sin embargo, al igual que Brasil, Chile tiene una larga historia de arraigo de las iglesias evangélicas, sobre todo las de línea pentecostal, con los cambios ocurridos en la Iglesia Metodista Pentecostal, tras el llamado 'avivamiento' de comienzos del siglo XX. En Chile, el pentecostalismo no empezó con una repentina oleada a mediados del siglo pasado que llega a su ebullición en la década de 1970 —como ocurrió en la mayoría de países latinoamericanos—,

sino que hubo un crecimiento paulatino, consolidado y más institucional, con un seminal 'pentecostalismo criollo'. A ello se agregó la separación constitucional de la Iglesia y el Estado (1925), en parte, fruto de las alianzas entre protestantes, liberales y masones, para abrir espacios a las iglesias evangélicas.

Esa historia particular de temprana nacionalización e institucionalización —no sin grandes tropiezos y divisiones— del movimiento evangélico chileno les ha permitido tener una Catedral Evangélica (que, en verdad, es una catedral pentecostal) inaugurada por el dictador Augusto Pinochet (el 11 de setiembre de 1974), quien al año siguiente comienza la tradición del llamado Te Deum Evangélico. También tienen capellanes evangélicos en la mayoría de las instituciones del Estado —desde las cárceles de Gendarmería hasta el Palacio de La Moneda— y un acuerdo con el Estado chileno, firmado en el año 2000, que los coloca, jurídicamente, al mismo nivel de la Iglesia Católica. Así también, cuentan con un Día Nacional de las Iglesias Evangélicas y Protestantes, instaurado por la expresidenta Michelle Bachelet el 31 de octubre de 2008. En la actualidad, las iglesias evangélicas constituidas como corporaciones de derecho público alcanzan a 3500 y a 700 las corporaciones de derecho privado, mientras que los pastores suman 23 000, según estimaciones del obispo pentecostal Emiliano Soto, presidente de la mesa ampliada de Iglesias Evangélicas.

Por otro lado, el crecimiento de la población evangélica en el siglo XX permitió una importante participación política de los pentecostales, por ejemplo, cuando algunos pastores avalaron la dictadura militar de Augusto Pinochet. Este apoyo se selló el 13 de diciembre de 1974 cuando el autodenominado 'Consejo de Pastores' emitió una declaración titulada "La posición evangélica", que señalaba que la intervención de la Fuerzas Armadas en el proceso histórico de Chile "fue la respuesta de Dios a la oración de todos los creyentes que ven en el marxismo las fuerzas satánicas de las tinieblas en su máxima expresión". Si bien, esta posición fue secundada por un grupo reducido de pastores (en contraposición con la tradición de alianzas con sectores políticos), tuvieron mucha visibilidad pública.

De regreso a la democracia en 1990, y luego de la caída del muro de Berlín, las polarizaciones ideológicas menguaron y se buscaron formas institucionales de acuerdo entre la consolidada comunidad evangélica y el Estado chileno. Cabe señalar que paralelamente, y en forma ecuménica e interreligiosa, junto a la Iglesia Católica y al Gran Rabino de Chile Ángel Kreiman, hubo quienes, con menos llegada pública, defendieron los derechos humanos conculcados.

Simboliza esta lucha el pastor luterano Helmut Frenz, a quien luego de un viaje al exterior se le prohibió el ingreso a Chile. Esa acción de los protestantes encabezados por Frenz y de católicos liderados por el cardenal Silva Henríquez permitió la creación del comité Pro-Paz (cerrado por 'sugerencia' de la dictadura) y más tarde de la 'Vicaría de la Solidaridad', donde colaboraron católicos, protestantes y personas no ligadas a las iglesias.

En la historia reciente de Chile no se ha dado una notoria participación política por parte de los evangélicos y menos un intento exitoso de partido confesional. Mayormente, los candidatos evangélicos se han presentado a título personal y dentro de los diversos partidos existentes, bajo la modalidad de 'facción evangélica'. Si bien en las elecciones municipales de 2016 alcanzaron algunos cargos, sus resultados han sido más que modestos. En las elecciones parlamentarias y presidenciales de 2017, si bien se presentó un número mayor de candidatos que en las contiendas anteriores, solo alcanzaron a colocar en la Cámara de Diputados a tres de los suyos, sobre un total de 155: Eduardo Durán, Leonidas Romero y Francesca Muñoz. Cabe añadir que los tres son pentecostales y los dos últimos son de un mismo distrito, en el que el alcalde de la ciudad más importante también es evangélico.

Los tres diputados pentecostales hicieron muy notoria su condición de evangélicos durante la campaña electoral y conformaron una pequeña 'bancada evangélica' en el Congreso, que ocasionalmente 'hace ruido' sobre algunos temas y que incluso enfrenta a la coalición gobernante a la que pertenecen. Además, para el periodo 2014-2022 cuentan con dos senadores (de 43): Ena Von Baer (luterana) e Iván Moreira (pentecostal). Durante el periodo eleccionario, ninguno de estos senadores hizo alusión a su identidad religiosa.

Cabe indicar que es la primera vez que los pentecostales copan la representación política evangélica, ya que, desde finales el siglo XIX, hubo parlamentarios no católicos, pero sobre todo de línea protestante (luteranos, presbiteranos y anglicanos), que se ajustaban más al modelo de 'político evangélico'. Mientras tanto, los actuales diputados podrían acercarse —aunque mucho más mesurados e institucionales— al modelo 'evangélico político', pero sin pertenecer a ninguna iglesia neopentecostal. A continuación, la siguiente tabla muestra la evolución de la población evangélica a través de los años y el porcentaje de representación política.

Tabla 5

Elecciones de Diputados

Año	Población país	Población evangélica	Evangélicos electos/ total electos	Diputados evangélicos en Cámara de Diputados
1949	5.023.539	2,50%	2/143	1,39%
1953	5.932.995	4,06%	1/147	0,68%
1957	5.932.995	4,06%	1/147	0,68%
1961	7.374.115	5,58%	1/147	0,68%
1965	7.374.115	5,58%	1/147	0,68%
1969	7.374.115	5,58%	0/147	0,00%
1973	8.884.768	6,22%	0/147	0,00%
Congreso Nacional clausurado por la dictadura militar en 1973				
1989	11.232.160	NC	2/120	1,67%
1993	13.265.563	12,23%	2/120	1,67%
1997	13.265.563	12,23%	3/120	2,46%
2001	13.265.563	12,23%	1/120	0,83%
2005	15.051.136	15,14%	1/120	0,83%
2009	15.051.136	15,14%	0/120	0,00%
2013	16.634.603	16,62%	0/120	0,00%
2017	17.574.003	NC	3/155	1,94%

Elecciones de Senadores

Año	Población país	Población evangélica	Evangélicos electos/ total electos	Senadores evangélicos en el Senado de la República
1989	11.232.160	NC	1/47	2,12%
1997	13.265.563	12,23%	1/48	2,01%
2013	16.634.603	16,62%	2/45	4,44%

Nota: Para efectos de indicar la población y el porcentaje de evangélicos del país, se utiliza el dato del último censo oficial. Por lo mismo, esta cifra se repite en dos o más elecciones, aun cuando obviamente la población ha aumentado en términos reales. Cuando se indica NC en la columna % de evangélicos, se señala que en el último censo no se consultó sobre identidad religiosa.

Los resultados pormenorizados de la elección de 2017 nos muestran que los candidatos evangélicos solo obtuvieron el 1,94% la representación parlamentaria y el 2,5% de los sufragios; mientras que los evangélicos conforman el 16,62%, según el último censo de población que preguntó sobre identidad religiosa (2012). Es decir, que, al igual que en todo el resto de los países de la región, es posible afirmar que en Chile no existe un voto confesional: los

evangélicos no votan necesariamente por candidatos evangélicos y no hay mayor diferencia en las preferencias políticas con el resto de la población a la hora de votar. Si la representación parlamentaria evangélica fuera equivalente a su porcentaje poblacional, deberían haber elegido entre 24 y 28 diputados, no solamente 3, como ocurrió en 2017.

Si se desagrega más, es preciso indicar que en las elecciones de 2017 no hubo candidatos evangélicos en todos los distritos, sino en la mitad de ellos. Es posible señalar también que, del total de votos evangélicos emitidos (algo más que 1 200 000 sufragios), los candidatos evangélicos obtuvieron 171 000 votos. De estos, aproximadamente 115 000 correspondieron a candidatos de la alianza de derecha. Dos partidos se beneficiaron especialmente: Renovación Nacional, al que aportaron el 10% de sus votos y ayudaron a constituirse en el principal partido de Chile; y AMPLITUD, que no logró representación parlamentaria, fue disuelto y al que los candidatos evangélicos aportaron el 14,39%. Los partidos que conforman la actual oposición no realizaron una gestión política para incluir evangélicos destacados en sus listas, pese a que el 84% de los evangélicos manifiestan una identidad de centro, el 7,7% de derecha y el 8% de izquierda, según un estudio de 2010 (Fediakova, 2013).

Otro aspecto que suele señalarse sobre los electores evangélicos es que son parte del 'voto valórico'. Esta observación actualmente puede ser controversial en Chile, en dos sentidos. En primer lugar, porque se supone que el voto valórico es el referente a temas como el matrimonio igualitario, el aborto, la adopción por parejas homoparentales, etc. Pero en Chile los temas sociales —como justicia social, participación, inclusión, distribución del ingreso, entre otros— son también valóricos; por eso sería más adecuado señalar qué tipo de valores son aquellos por los que optan los votantes evangélicos chilenos ya que, a la luz de los resultados, pareciera que no son tan distintos de aquellos por los que opta la mayoría de la población. En segundo lugar, hay que considerar que hace tres décadas solo el 4% de los hijos de evangélicos chilenos asistían a la universidad, y en la actualidad superan el 50 %. Asimismo, datos de los últimos años muestran que hay cambios en la credibilidad de los pastores, en el enfoque valórico de los jóvenes y en el nivel de seguimiento de estos a sus líderes religiosos.

Entretanto, la sociedad chilena en el último decenio ha cambiado mucho, producto de los avances tecnológicos y la integración a una sociedad global que han impactado fuertemente en el modo de vida, por lo que no es arriesgada la hipótesis de una modificación mayor en la mirada de los jóvenes evangélicos respecto de los temas llamados valóricos que en la actualidad

hacen de la población religiosa —y evangélica en particular— un sector más bien moderado. En efecto, un trabajo de 2008 muestra cambios significativos en la aceptación del aborto terapéutico, la libertad sexual y la igualdad de derechos para minorías sexuales (Fediakova, 2013).

Finalmente, cabe indicar que los grandes escándalos sexuales develados al interior de la Iglesia Católica hasta ahora no han generado un descenso abrupto en su identidad religiosa (más allá de la disminución ordinaria que ya se estaba dando) y mucho menos han engrosado las filas de los evangélicos; sin embargo, ha caído notablemente la confianza de los fieles en la jerarquía eclesial. Entre los jóvenes, con una mirada que se presume más crítica respecto a las instituciones y más severa en cuanto a las cuestiones éticas y de coherencia, es obvio que se están produciendo algunos cambios. Lo que parece claro es que no hay un notable 'abandono de Dios' por parte de los chilenos, sino una 'desinstitucionalización de la fe'. Esto haría cada vez más difícil pensar que las diferentes iglesias puedan tener, en un futuro cercano, una mayor incidencia o participación en la política chilena.

3.3.4. Colombia[39].

Colombia tiene casi 50 millones de habitantes, de los cuales el 75% se declara católico y el 16%, evangélico, según el Latinobarómetro (2014); asimismo, se evidencia que las tres cuartas partes de los evangélicos han sido católicos (Pew Research Center, 2014). Esto quiere decir que la gran emigración católica colombiana ha sido determinante para el crecimiento reciente de los evangélicos. Por su parte, los censos poblacionales confirman el aumento progresivo de las diferentes vertientes del 'cristianismo evangélico'[40] y, según el Consejo Evangélico de Colombia (Cedecol, 2018), quienes integran estas iglesias ascienden a diez millones, lo que correspondería aproximadamente al 20% del total de habitantes. Ratificando estas cifras, la última encuesta del Barómetro de las Américas (2018) indica que los católicos serían el 60,4% y los evangélicos el 20,6% (incluyendo protestantes y pentecostales).

39 El caso colombiano ha sido redactado en coautoría con Juan David Velasco sobre la base de su artículo "Colombia: de Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos" (2018).

40 En Colombia, a las personas que asisten a cultos en iglesias no católicas se les llama de manera genérica y global 'cristianos', por eso se prefiere hablar de 'cristianismo evangélico' para referirse a todas las vertientes teológicas derivadas del protestantismo, el pentecostalismo y el neopentecostalismo.

Las primeras misiones evangélicas comenzaron a llegar a fines del siglo XIX y se incrementaron significativamente a comienzos del siglo XX: la Unión Misionera Evangélica (1908), la Sociedad Bíblica Americana en Cartagena (1912), la Misión Evangélica Escandinava (1918), la Alianza Cristiana y Misionera (1923), la Iglesia Presbiteriana Cumberland (1927), la Alianza Mundial de Evangelización (1930), la Confederación Evangélica de Colombia –CEDEC (1939) y la Sociedad Misionera Oriental (1940). Pero no es sino hasta finales del siglo XX que destaca un crecimiento significativo de evangélicos en Colombia, en parte, por la introducción de elementos carismáticos o neopentecostales, tales como la defensa de la 'teología de la prosperidad', la reafirmación del disfrute, el cuestionamiento a la doctrina clásica del pecado y la culpa, la concepción de un 'yo cristiano' como administrador de Dios en la tierra y la exaltación de los dones individuales concedidos por el Espíritu Santo. Este incremento numérico hace que abandonen poco a poco ese 'complejo de minorías' que los caracterizaba (Pérez Guadalupe, 2017)[41].

Siguiendo a David Velasco (2018), podemos afirmar que en las décadas de 1980 y 1990 se inició la participación política evangélica a través de la formación de partidos confesionales, que intentan romper el bipartidismo acostumbrado y llegar a la presidencia, pero con resultados poco significativos. En ese sentido, la participación del movimiento evangélico en la política electoral colombiana ha tenido varios momentos de auge y declive.

1. Un primer momento, que se podría llamar de 'abandono del anonimato público', se presenta a finales de los años ochenta, cuando la pastora de la Misión Carismática Internacional Claudia Rodríguez de Castellanos lideró la creación del Partido Nacional Cristiano (PNC), presentó su candidatura a la presidencia en los comicios de 1990[42] y luego conformó un gran 'frente'

41 Este 'complejo de minorías' en Colombia es más bien el resultado de factores objetivos que impedían el avance de las misiones evangélicas norteamericanas, pues los primeros movimientos se situaron entre 1908 y 1930, cuando en Colombia existía un régimen político conocido como la 'Hegemonía Conservadora', caracterizado por una seguidilla de gobiernos presidenciales conservadores, que habilitaron a la Iglesia Católica para que administrara la vida pública y privada de los colombianos, al definir programas educativos, concesiones de tierras e inclusive funciones 'policiales' para castigar el vicio y la vagancia. De esta forma, hubo una persecución de tendencias disidentes del catolicismo y se censuraron políticamente las campañas misioneras estadunidenses de mitad del siglo XX. De hecho, solo hasta 1991, la Constitución Política de Colombia reconoció la existencia de un Estado laico. Ver al respecto López Amaya (2014).

42 Rodríguez de Castellanos se convirtió en la primera pastora evangélica en presentarse

producto de la alianza de varios pastores de iglesias pentecostales con alta penetración en las clases medias urbanas, al cual bautizaron como Movimiento de Unidad Cristiana (MUC). El propósito de esta unión consistió en tener representación directa en la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), ya que varios líderes religiosos vieron en la Constituyente una oportunidad para impulsar el fin de Concordato con la Iglesia Católica, que venía desde la Constitución Política de 1886.

Por consiguiente, con la promulgación de una nueva Constitución Política en 1991, los canales de participación democrática se abrieron para el movimiento evangélico en el Congreso. Sin embargo, las diferentes tendencias evangélicas no se aglutinaron alrededor de un único partido o movimiento político y, más bien, se instalaron de manera intermitente en diversas agrupaciones políticas, lo que llevó a tener un voto disperso y volátil. En ese sentido, podemos afirmar que lo que permitió el ingreso de dichos partidos confesionales a la arena política fue la rebaja de la valla electoral, que incentivó a toda clase de actores sociales a formar su propio partido; en consecuencia, no solo se dio la acostumbrada atomización eclesial evangélica, sino también política.

> El descrédito de la clase política tradicional, el retroceso parcial del catolicismo y las reglas de juego electorales favorables confluyeron para que los evangélicos abandonaran ese anonimato público y perdieran ese 'complejo de minorías' que los había caracterizado desde inicios del siglo XX (Velasco, 2018).

2. Un segundo momento, que podría denominarse como de 'eclipsamiento y renovación', ocurrió entre 2002 y 2015. En este lapso, varias organizaciones partidistas de origen evangélico-pentecostal perdieron la personería jurídica por no superar el umbral electoral que fue aumentando con la implementación de las reformas políticas de 2003 y 2009[43]. Los

a unas elecciones presidenciales. En esta contienda electoral solo obtuvo 33 000 votos, equivalentes al 0,35% del total de la votación. En dichas elecciones, el ganador fue el liberal César Gaviria Trujillo con 2 891 808 sufragios, equivalentes al 47,82%. Es decir, la candidatura de Castellanos fue absolutamente intrascendente.

43 Para fortalecer los partidos políticos y desestimular el personalismo excesivo en la política electoral, el Congreso aprobó el Acto Legislativo 01 de 2003, que subió el umbral al 2%, instituyó la Ley de Bancadas (para fomentar las votaciones por bloques partidistas) y creó la lista única por partido. Con este nuevo diseño se contrarrestaron los efectos de dispersión que generaban las listas múltiples y se controló el número de candidatos, ya que cada partido solo podía presentar una lista con un número de candidatos que fuera equivalente

movimientos cristianos, por su carácter minoritario, sufrieron fuertes retrocesos en el ámbito político; de esta manera, los primeros partidos o frentes evangélicos fundados —Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad (C4), Frente Esperanza, Movimiento Unidad Cristiana, etcétera— se disolvieron, y otros, como el MIRA, enfrentaron no solo los obstáculos institucionales para sobrevivir, sino que fueron víctimas de un grave fraude electoral que les arrebató la posibilidad de tener representación parlamentaria en el periodo 2014-2018. En este periodo también se inicia el protagonismo del movimiento neopentecostal y de los pastores más visibles de las iglesias carismáticas.

3. Un tercer momento, que podría denominarse como de 'apogeo y subsecuente fraccionamiento', se inició en 2016, en plena coyuntura del plebiscito que buscaba refrendar el Acuerdo de Paz. Mientras el país estaba polarizado políticamente, y se acentuaba el enfrentamiento entre el 'uribismo' (del expresidente Uribe) y una coalición coyuntural entre el 'santismo' (del entonces presidente Santos) y la izquierda, el movimiento evangélico se unificó nuevamente con el fin de votar masivamente por la opción del 'No', impulsado por intereses religiosos más que por una fuerza política específica. Finalmente, el 'No' triunfó con 6 431 376 votos, equivalentes al 50,21%.

   Las razones para rechazar el Acuerdo de Paz firmado radicaban en que, presuntamente, en varios enunciados del texto se aludía a la llamada —por los evangélicos— 'ideología de género', según la cual se quería incentivar las orientaciones sexuales diversas e implantar un modelo de familia distinto del tradicional de padre, madre e hijos. Esta posición unificada en las urnas dio la apariencia del surgimiento de un 'voto confesional' evangélico que quiso probar su contundencia en las últimas elecciones de Congreso de 2018 a las que presentó 266 candidatos (la cifra más alta de la historia), pero solo obtuvieron 11 curules de 280 (ni el 4%). Además, cabe indicar que las encuestas del plebiscito indicaban una división homogénea de los evangélicos entre el 'Sí' y el 'No'; pero, al no ser obligatorio el voto, los evangélicos que estaban militantemente a favor del 'No' fueron a votar e inclinaron la balanza.

---

al número de curules a repartir (Cfr. Losada, 2007). Posteriormente, en 2009, el Congreso aprobó una nueva reforma al sistema electoral que consistió en el incremento del umbral al 3%, lo que obligó a los partidos o movimientos políticos regionales a confederarse. Ello dio paso a la creación a nuevos partidos y fortaleció los ya existentes, que estaban conectados con la coalición de gobierno (Ávila & Velasco, 2012).

Los candidatos cristianos que obtuvieron una curul en el Congreso fueron avalados por 15 partidos y movimientos políticos diferentes, de los cuales (siguiendo a Pérez Guadalupe, 2017) solo dos han sido propiamente 'partidos evangélicos'[44]; tres, 'frentes evangélicos[45]; y ocho, 'facciones evangélicas', distribuidas en organizaciones partidarias de diversa inspiración ideológica[46].

Tabla 6

La Subrepresentación política de los evangélicos

Año	Total Población	% Población Evangélica	Número total de Congresistas	% Congresistas Evangélicos
2002	42.629.884	10%	5/268	1.87%
2006	43.667.806	11%	2/268	0.74%
2010	45.778.509	8%	6/268	2.24%
2014	47.392.886	18%	7/268	2.61%
2018	48.476.279	20%	11/280	3.93%

Hasta ahora, la mayor presencia evangélica en la política colombiana se ha dado a través de pequeños partidos o frentes confesionales, satélites de algunas megaiglesias neopentecostales (corporaciones religiosas y políticas), que apenas han logrado colocar algunos congresistas sin llegar a tentar seriamente la presidencia de Colombia, por más que esa era su intención. Por otra parte, este tipo de participación política se parece mucho al modelo brasileño de representaciones corporativas de iglesias particulares y 'candidaturas oficiales', que no llegan a representar a toda la feligresía evangélica. De hecho, de 1991 a 2018, solo 36 evangélicos han logrado entrar al Congreso de la República (73% de ellos son neopentecostales), en el transcurso de ocho procesos electorales, en representación de sus denominaciones (representación corporativa) y como parte de quince movimientos o partidos diferentes, tanto de derecha como de izquierda. Esto demuestra la gran atomización de la incursión política evangélica colombiana.

44 El Partido Nacional Cristiano y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA).

45 El Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad, el Frente de la Esperanza y Colombia Justa Libres

46 Partido Liberal, Partido Social de Unidad Nacional (Partido de la U), Partido de Integración Nacional, Colombia Viva, Colombia Democrática, Polo Democrático Alternativo, Cambio Radical y Centro Democrático.

Finalmente, podemos indicar, siguiendo a Velasco (2018), hasta ocho características del impacto político de los evangélicos en Colombia, que son muy parecidas a lo que ocurre en otros países de la región:

1. Los evangélicos, al momento de elegir la agrupación política dentro de la cual participarán electoralmente, demuestran un fuerte pragmatismo y acomodación, ya que los congresistas pertenecientes a las iglesias evangélicas han estado matriculados en partidos y movimientos políticos heterogéneos, algunos de ideología de derecha y otros de izquierda; ciertos partidos de tipo cartel[47] (Katz & Mair, 1995) y otros tantos de tipo 'atrápalo-todo'[48].
2. La inestabilidad que han tenido los demás partidos y frentes evangélicos —excepto el partido MIRA— en el sistema político se puede explicar, en gran medida, por el cambio en las reglas de juego electorales, especialmente con la introducción de las reformas políticas de 2003 y 2009, que subieron primero el umbral electoral al 2% y, posteriormente, al 3%. De hecho, los líderes de las iglesias pentecostales y neopentecostales han optado últimamente por adherirse como facciones de partidos nacionales con vocación de poder presidencial ('facción evangélica'), pues de esa manera aseguran su supervivencia, ya que los votos de sus feligreses no alcanzan por sí solos para superar el umbral.
3. Los líderes representativos de las iglesias pentecostales y neopentecostales han cambiado varias veces de aval partidista. Este fenómeno, conocido como 'transfuguismo electoral' o 'camisetazo' (Pizarro, 2002), les ha permitido a varios congresistas acomodarse estratégicamente a diferentes coyunturas. Por ejemplo, la exsenadora Viviane Morales ha transitado por cuatro organizaciones partidarias diferentes, Edgar Espíndola por igual número y Claudia Rodríguez de Castellanos por tres (hasta ahora).
4. Los neopentecostales son protagonistas en la política partidaria evangélica. El 73% de los congresistas cristianos elegidos entre 1991 y 2018 pertenecen

47 Los 'partidos de cartel' son aquellos que se orientan principalmente para acceder a la burocracia estatal (cargos públicos), por lo que su naturaleza gira en torno a formar coaliciones de gobierno (Wolinetz, 2002). En el caso colombiano, ejemplos de partidos cartel que han avalado a líderes evangélicos son el Partido de la U y el Partido Opción Ciudadana.

48 Los partidos '*catch-all*' o 'atrápalo-todo' son aquellos que buscan atraer a diferentes tipos de votantes, lo que significa que sus dirigentes flexibilizan las posturas ideológicas para poder reclutar candidatos de diferentes orígenes y tendencias. En Colombia, un partido de este tipo que ha avalado a congresistas pertenecientes a iglesias evangélicas es el Partido Liberal.

a congregaciones que incorporaron elementos carismáticos en su doctrina y defienden públicamente la llamada 'teología de la prosperidad'. Precisamente, los líderes políticos cristianos que tienen mayor proyección nacional pertenecen a las iglesias neopentecostales entre las que se encuentran la Iglesia Cristiana Ríos de Vida, Casa sobre la Roca, Iglesia Dios Ministerial Jesucristo Internacional, Centro Mundial de Avivamiento, Misión Carismática Internacional y el Lugar de su Presencia.

5. Una característica del comportamiento político del cristianismo evangélico es que privilegia los temas de 'agenda moral' sobre aquellos relacionados con políticas públicas de seguridad, generación de empleo, formalización laboral, transporte público, etc. Es decir, para fundamentar sus discursos políticos, los líderes evangélicos que forman parte del Congreso focalizaron su atención en asumir posturas públicas de rechazo a la adopción por parte de parejas del mismo sexo, al matrimonio igualitario, a la llamada 'ideología de género', a la eutanasia y al aborto. En síntesis, tienen una consigna compartida de la defensa de la familia como eje central de la sociedad y una visión conservadora en la enseñanza curricular.
6. Cada vez es más frecuente que los pastores de iglesias neopentecostales se alíen estratégicamente con líderes católicos de derecha. Estas uniones ocurren especialmente en medio de campañas electorales o de coyunturas críticas como lo fue el plebiscito refrendatorio del Acuerdo de Paz, del 2 de octubre de 2016), en el cual el movimiento evangélico se articuló alrededor del 'No'.
7. La difusión de la 'teología de la prosperidad' es uno de los atractivos fuertes para que miles de personas de clase media-baja urbana y campesinos en regiones de colonización reciente —afectadas por el conflicto armado interno— se adhirieran a megaiglesias de corte neopentecostal. Además, las labores de ayuda que prestan algunas megaiglesias —como jardines infantiles, entrega de mercados, asesorías matrimoniales, etcétera— han generado lazos de solidaridad y fraternidad entre la comunidad de creyentes, lo que ha reforzado la idea de misericordia y respecto al pobre y al desvalido.
8. Aunque no se puede generalizar, ciertos pastores han imitado las prácticas clientelistas de los partidos tradicionales, al negociar votos a cambio de la entrega de millonarios contratos que beneficiarían económicamente a su feligresía. Con esta nueva modalidad, las iglesias neopentecostales fusionan a la perfección el discurso de la 'teología de la prosperidad' —satisfacer expectativas de ascenso social— con las dinámicas clientelistas, pues el hecho

de conformar coaliciones ganadoras en el poder les permite a los pastores ser intermediarios del Estado a la hora de repartir puestos públicos y presupuesto. Con trabajos bien remunerados o cuantiosas sumas de dinero producto de la entrega de contratos, muchos feligreses hacen realidad el 'sueño prometido' de crecimiento económico que profesan los pastores en sus prédicas.

3.3.5. Costa Rica[49].

Costa Rica es un país de cinco millones de habitantes, de los cuales un 10% son inmigrantes. A pesar de que es el único Estado oficialmente confesional (católico) de todo el continente, el catolicismo ha descendido en las últimas décadas, al igual que en todos los países vecinos. Según el Latinobarómetro, los católicos en 2013 eran el 65% de la población; los evangélicos, el 21%; y los que no profesaban ninguna religión, el 11%. No obstante, el último estudio de la Universidad de Costa Rica les atribuía a los evangélicos un 25,5% de confesionalidad (CIEP, 2018).

Siguiendo a Zúñiga (20l8), podemos afirmar que, históricamente, Costa Rica es la democracia más estable de la región, en gran parte por la abolición del ejército a mediados del siglo pasado, que la libró de las dictaduras militares o guerras intestinas que sufrieron casi todos los países latinoamericanos. En cuanto al sistema de partidos políticos, desde la fundación de la Segunda República, en la Guerra Civil de 1948, su sistema de partidos ha evolucionado de un sistema de partido dominante, con el Partido de Liberación Nacional (PLN), hacia un bipartidismo, con la fundación del Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) en 1984. A partir de 2002 se dio paso a un modelo de pluralismo limitado con el ingreso a la arena política del Partido Acción Ciudadana (PAC) y el Partido Movimiento Libertario (PML). Asimismo, es necesario mencionar a los llamados partidos con 'vocación evangélica': Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC), Restauración Nacional (PRN), Renovación Costarricense (PRC) y la Alianza Demócrata Cristiana (PADC), que, si bien habían tenido un desempeño modesto, sirvieron de base para el salto inesperado de Fabricio Alvarado Muñoz en febrero de 2018.

Entre los años 2006 y 2018 ningún partido logró mayoría absoluta en el Congreso, y apenas el PLN logró superar el umbral de las 20 curules en una ocasión (29 de los 57 escaños que lo componen), y ganó las elecciones dos

49 El caso costarricense ha sido redactado en coautoría con César Zúñiga sobre la base de su artículo "Costa Rica: el Poder Evangélico en una Democracia Estable" (2018).

veces (2006, 2010); en tanto el PAC triunfó en las otras dos (2014, 2018). Por su parte, la Asamblea Legislativa se estructura en una lógica pluralista, pues en 2006 tres partidos lograron más de un 10% de las curules, mientras en el resto de los periodos fueron cuatro agrupaciones las que alcanzaron más que ese porcentaje.

Los primeros misioneros protestantes llegaron a Costa Rica a finales del siglo XIX, como en toda la región. El primer templo protestante para la asistencia de extranjeros se fundó en 1865 y más tarde se afilió a la Iglesia anglicana. La Misión Centroamericana, de origen estadounidense, fue la primera en llegar en 1891 para la predicación a los nacionales, pero tuvo una gran oposición por parte de los obispos católicos, razón por la que su avance fue lento. Luego, a comienzos del siglo XX, empezaron a llegar diversas misiones e iglesias evangélicas y pentecostales que fundaron templos, colegios, hospitales, institutos bíblicos y centros pastorales, entre otros.

Para 1950 alrededor de 15 misiones estaban trabajando en Costa Rica, entre las que sobresalen la Iglesia Metodista Episcopal (1917), misiones pentecostales independientes (1918) —que luego conformarían la Iglesia Santidad Pentecostal Internacional—, la Campaña Evangelizadora Latinoamericana (1921), la Iglesia de Dios (1939), la Convención Bautista Sureña (1943), Asambleas de Dios (1944), la Iglesia de Dios Pentecostal (1945) y la Asociación Bautista Americana (1945). Por su parte, en 1929 se creó el Templo Bíblico, congregación ubicada en el centro de San José, del cual surgió un movimiento evangélico importante que dio origen a la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses en 1940, que cinco años después tendría 14 congregaciones y 406 fieles bautizados, los cuales aumentarían a 1055 en 1959.

En comparación con el resto de sus vecinos, Costa Rica no ha tenido un crecimiento evangélico tan significativo y es el segundo país menos evangélico de Centroamérica, después de Panamá; aunque, la incursión en el ámbito educativo sí ha sido importante con la fundación de diversas instituciones educativas y cinco universidades. Desde la década de 1980 el sector cristiano evangélico del país está ganando importancia numérica y peso cualitativo en la sociedad costarricense. Un estudio de Prolades, realizado a solicitud de la Federación Alianza Evangélica Costarricense (FAEC), determinó que la feligresía de estas confesiones prácticamente se duplicó entre el año 2000 y 2013, año de la última investigación hecha. De esta manera, se evidenció la existencia de 488 asociaciones evangélicas, que acogían alrededor de medio millón de fieles bautizados mayores de 15 años, de los aproximadamente 1 042 795 evangélicos que habitan el país, en unas 3752 iglesias distribuidas

a lo largo y ancho de su territorio. Actualmente, la mayoría de los cristianos no católicos de Costa Rica son pentecostales (alrededor del 62%), adventistas (16%), separatistas (12%), litúrgicos (1%) y de otros grupos (8%) (Avendaño, 17 de febrero de 2018).

El vínculo entre religión y política en Costa Rica se ha evidenciado en los últimos lustros, en términos de la participación de los llamados partidos 'evangélicos'; pero esa relación siempre ha representado una suerte de 'criptopoder' latente de la sociedad costarricense (Zúñiga, 2018). Sin embargo, este criptopoder ha sido más evidente en relación con la Iglesia Católica, la cual ha actuado políticamente de manera abierta cuando las circunstancias así lo han ameritado; sea que se trate de una guerra civil (cuando la Iglesia se convirtió en un actor político clave para el desarrollo político del país en la década de 1940) o durante la Guerra Fría (cuando se puso del lado de la democracia en los años ochenta, en medio de una reestructuración económica doméstica para enfrentar la crisis).

La historia de los partidos evangélicos costarricenses se inició en 1981, cuando un grupo de líderes de este grupo fundó el primer partido político confesional: el Partido Alianza Nacional Cristiana –PANC (Avendaño, 17 de febrero de 2018). A partir de este hecho, podemos dividir el desarrollo de los partidos de vocación evangélica en cuatro etapas bien delimitadas:

1. Periodo fundacional (1981-1998): se trata de un lapso en el que un grupo de evangélicos entró de lleno en la política del país, pero con una perspectiva poco pragmática, cargada de misticismo y con muy poco o ningún resultado práctico, mediante el PANC. Su primera incursión electoral fue en 1986 y su vocación fue la de un 'partido evangélico' en sentido estricto, tal y como lo hemos definido.
2. Periodo pragmático (1998-2006): en esta etapa la opción evangélica aparece con una nueva agrupación política: el Partido Renovación Costarricense (PRC), el cual alcanza una curul por primera vez, de la mano de su fundador, el señor Justo Orozco, en 1998.
3. Periodo escisionista (2006-2018): durante esta fase el movimiento político evangélico se torna más diverso y las escisiones se vuelven comunes, tal y como ocurre en el plano eclesial. Se fundan dos partidos adicionales: Restauración Nacional (PRN) y Alianza Demócrata Cristiana (PADC) y todos, incluido el PRC, logran mantener curules durante el periodo. Todos estos partidos se acercan, con diferentes grados, al modelo de 'frente evangélico'.

4. Periodo de condensación (2018): en ese año, el PRN, uno de los tres partidos de corte evangélico, logra condensar el apoyo de la población conservadora del país y, con ello, ganar 14 curules de las 57 disponibles, y pelear seriamente la presidencia de la república. Por su parte, los otros partidos pierden la representación que tenían en el Parlamento.

Los resultados electorales y la praxis política de estos partidos, muy cercanos al 'parroquialismo' y al personalismo políticos, hacen que el apoyo histórico de estas agrupaciones haya sido predominantemente marginal para cada agrupación, apenas para lograr una curul en la mayoría de las elecciones analizadas (Zúñiga, 2018). Mientras las escisiones internas parecen ser la tónica de estos partidos, está claro que el bajo apoyo relativo que obtuvieron, salvo por el proceso de 2018, habla de un igualmente bajo apoyo práctico de las mismas iglesias evangélicas respecto a sus escuderos (Gómez, 2013, p. 24). Si consideramos que, en promedio, la población evangélica era de alrededor de un 20% desde su primera participación en las elecciones de 1986 hasta la última en 2018, está claro que la tesis que hemos planteado sobre la inexistencia de un voto confesional (Pérez Guadalupe, 2017 y 2018) se confirma en Costa Rica.

Tabla 7

Costa Rica: voto evangélico y resultados electorales para el parlamento (1986-2018)

Elecciones	Votos válidos	Población Nacional	Evangélicos en Costa Rica [1]	Voto evangélico [2]	% Voto evangélico / Padrón	Diputados evangélicos / Total	% de diputados evangélicos
1986	1172199	2751059	8.6%	19972	2%	0/57	0%
1990	1336172	3057164	9%	22154	2%	0/57	0%
1994	1475593	3389481	10%	21064	1%	0/57	0%
1998	1383527	3757082	16%	37068	3%	1/57	2%
2002	1521854	4071879	17%	61524	4%	1/57	2%
2006	1613961	4326071	16%	88707	5%	1/57	2%
2010	1899825	4563539	20%	103480	5%	2/57	4%
2014	2048301	4667096	23%	191234	9%	4/57	7%
2018	2137556	4978459	25.5%	482217	23%	14/57	25%

[1] No fue posible obtener este dato para cada uno de los años en que se celebró la elección, por lo que se optó por utilizar el dato más cercano a cada año, casi todos un año antes o después de las elecciones. De esta forma, para las elecciones de 1986 se usó el dato de 1983; para 1990, el de 1989; para 1998, el de 2000; para 2002, el de 2001; para 2006, el de 2007; y para 2009, el de 2010.

[2] El "voto evangélico" es igual a la sumatoria de los votos combinados obtenidos por los partidos "evangélicos" –PRC, PRN y PADC– en cada elección, para la designación de los puestos a diputados y diputadas.

Fuente: Zúñiga, C., 2019.

Tal como se observa en la tabla, entre las elecciones de 1986 y las de 2010, el porcentaje del voto evangélico respecto al voto efectivo, según el padrón electoral costarricense, fluctuó entre un 2% y un 5%, mientras los evangélicos costarricenses oscilaban entre un 8,6% y un 20%. Esto implica que, en las siete primeras elecciones, la mayoría de los evangélicos costarricenses probablemente no votaron por sus reductos partidarios, lo cual también se traduce en una baja obtención de curules legislativas —no más de 2 entre 57, en el mejor de los casos—. Para las elecciones de 2014 y 2018, sin embargo, las cosas parecen haber tomado un rumbo distinto, pues resalta un incremento del peso relativo de los votos evangélicos en los partidos así etiquetados. Así pues, para el primer año logran un 9% de los votos, contra un 23% de correligionarios, con un total de 4 curules de 57; y en 2018, por primera vez en su historia, alcanzan una votación del 23% contra una población evangélica del 25,5% y, con ello, un total de 14 curules, lo que los convirtió en la segunda fuerza política del parlamento.

El caso de Costa Rica es especialmente relevante porque en febrero de 2018 los evangélicos tomaron un protagonismo inesperado cuando el diputado evangélico Fabricio Alvarado Muñoz —conocido periodista y cantante— ganó inesperadamente la primera vuelta electoral de las elecciones presidenciales. Pero, la Opinión Consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que recomendaba la aceptación del matrimonio igualitario a tan solo unas semanas de las elecciones, fue la que lo catapultó al primer lugar de las preferencias electorales. Ello modificó totalmente el tablero electoral, pues Fabricio Alvarado Muñoz fue el candidato que mejor aprovechó esta coyuntura al oponerse radicalmente a la opinión de la Corte y pedir que Costa Rica renunciara a ella. "De esta manera, la religión, siempre un 'criptopoder' latente en la política nacional costarricense, salió del subsuelo tradicional y terminó por marcar el resto de la contienda" (Zúñiga, 2018, p. 275).

Alvarado Muñoz ganó la primera vuelta electoral con el 25% de los votos, fruto de lo que se ha llamado un 'shock religioso' (Alfaro, Alpizar, Cascante & Guzmán, 2018, pp. 14-15), que en realidad fue más bien un 'shock axiológico'. Sin embargo, en la segunda vuelta electoral salieron a relucir otros elementos, esta vez claramente religiosos, que hicieron que la inminente victoria no llegara a concretarse pues, supuestamente, Alvarado Muñoz se mostraba contrario a las devociones populares católicas como la Virgen de los Ángeles. Finalmente, Carlos Alvarado Quesada, del Partido Acción Ciudadana, ganó la partida en los últimos días al obtener un 60% de votos, frente a un 40% de su contendor.

Nadie hubiera esperado que un tema de moral religiosa levantaría de esa manera la candidatura de un evangélico con evidente discurso religioso y, menos aún, que

ese mismo factor lo bajaría semanas después al enfrentarse a la devoción de la Virgen de los Ángeles (la 'Negrita'), símbolo de la identidad nacional costarricense.

Lo cierto del caso es que Fabricio Alvarado generó un terremoto electoral nunca antes visto en la vida política de la democracia más estable de América Latina, hecho que ha tenido fuertes réplicas tanto fuera como dentro del mundo evangélico. Por ejemplo, durante la segunda ronda, la distancia de Alvarado respecto a las personas que tenían el control oficial de su partido se empezó a manifestar claramente, por lo que se apreciaban fisuras de poder evidentes que, luego de las elecciones, crearían un segundo terremoto político, ahora de connotaciones domésticas. En efecto, ante las acusaciones sobre el manejo de fondos durante la campaña, planteadas por el presidente y apoderado legal del partido, también electo diputado en la contienda, Fabricio Alvarado decide abandonar las tiendas rojiazules del partido que representó, para fundar una nueva agrupación política, el Partido Nueva República, que se llevó 8 de los 14 diputados que fueron electos a través de Restauración Nacional.

En conclusión, los partidos de vocación evangélica de Costa Rica han crecido sobre el sólido subsuelo de la construcción de la identidad religiosa y axiológica que los asiste. En efecto, la atención de una ética política común, inspirada en los postulados cristianos, y la lucha por la defensa de los valores morales tradicionales constituyen el terreno fértil para que estos partidos se desarrollen; aún si lo hacen con los vicios propios de su ámbito eclesial, como los personalismos extrapolados, la visión de propietarios de las organizaciones, la fragmentación organizativa y la atomización que golpea su capacidad para aglutinar diferentes grupos y actores sociales en una visión país, etc. Con todo, uno de sus representantes estuvo a punto de alcanzar la silla presidencial en las elecciones de 2018, con lo que ha quedado demostrada su capacidad de movilización. Si este hecho inédito llegó para quedarse y si los evangélicos podrán repetir la historia es un asunto que veremos en los próximos años. Por ahora está claro que en Costa Rica el poder evangélico llegó para quedarse y que la construcción de proyectos del tipo 'frente evangélico' puede marcar la pauta del futuro político del país.

3.3.6. El Salvador[50].

El Salvador tiene una población aproximada de siete millones y medio de habitantes, de los cuales el 45% se define como católico y el 40,7%, como

50 El caso salvadoreño ha sido redactado en coautoría con Álvaro Bermúdez sobre la base de su artículo "El Salvador: Religión e Identidad Política" (2018).

evangélico (LAPOP, 2014). En este país, la religión todavía constituye un aspecto fundamental de la cultura y, aunque sus formas hayan cambiado, sigue siendo profundamente religioso.

Siguiendo a Álvaro Bermúdez (2018) podemos señalar que, si bien las misiones protestantes comenzaron a llegar a Centroamérica en la segunda mitad del siglo XIX, no fue hasta 1896 que se establecieron los primeros misioneros de la Central American Mission (CAM). Según el esquema de Holland (2011), podemos reconocer hasta cuatro momentos significativos de la presencia evangélica en el siglo XX: **1.** en las primeras décadas logran asentarse en todo el país las primeras misiones evangélicas, lo que produjo un serio enfrentamiento con la Iglesia Católica; **2.** en la década de 1930 llegaron las primeras denominaciones pentecostales, como las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, fundamentales en la trasformación religiosa en El Salvador; **3.** a partir de la década de 1960 comienza el crecimiento exponencial de los evangélicos, sobre todo los pentecostales, abonado por la falta de clero y la lejanía con la que se percibía a la Iglesia Católica, y agudizado por el conflicto armado interno; **4.** a partir de los años setenta y ochenta comenzaron a surgir las nuevas iglesias 'independientes', sin mayor relación con las grandes denominaciones misioneras o 'iglesias madre', e influenciadas por las atractivas campañas evangelísticas de los telepredicadores estadounidenses, que más tarde promoverían el movimiento neopentecostal salvadoreño. Es entonces cuando los evangélicos empezaron a llegar a las clases medias y altas, mediante la formación de comunidades sin mayor tradición bíblica, que enarbolaban la llamada 'teología de la prosperidad'.

El papel de las iglesias en El Salvador, tanto católica como evangélica, es muy relevante, y son las instituciones que más generan confianza en los salvadoreños; y no pocas veces los partidos políticos tocan sus puertas en busca de votantes. Institucionalmente, las iglesias tienden a asumir una posición cauta y distante de los procesos electorales y mantienen una visión dual del espacio público; distinguen, pues, la condición mutuamente excluyente entre lo sagrado (la religión) y lo profano (la política) y tienen muy claro el lado al que pertenecen.

Pero lo anterior no significa que el rechazo a la política partidaria y el ejercicio del poder se traduzcan en la renuncia al reconocimiento del espacio público; en este sentido, es erróneo suponer que los evangélicos no participan electoralmente. De hecho, para los miembros de las iglesias evangélicas el respeto a la autoridad, pagar impuestos y su participación en las urnas son

obligaciones que exige 'doctrinalmente' su compromiso cristiano. Pero no consideran que el papel de la Iglesia sea involucrarse institucionalmente en procesos que, *a priori* y de manera fatalista, consideran corruptos y sucios. Y es esto lo que muchas veces impide hablar del 'impacto político directo' de las iglesias evangélicas.

Por otra parte, la importancia de la religión en la política salvadoreña debe ser analizada en el contexto político de un bipartidismo fuerte entre la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA, de derecha) y el Frente Farabundo Martí (de izquierda), en el que no había sido posible que ingresaran nuevos actores políticos partidarizados. Pero las elecciones presidenciales de febrero de 2019 constituyeron una transformación de dicho sistema y dieron fin al bipartidismo, y —de paso— demostraron que el 'voto confesional' no es determinante para los salvadoreños.

El candidato ganador de esas elecciones Nayib Bukele cumple con el perfil de los nuevos políticos populares: se trata de una persona carismática, con una corta carrera política como alcalde, percibido como un *outsider*, con un hábil manejo de las redes sociales, capaz de canalizar el descontento de las masas, etc.; por eso arrasó en la primera vuelta electoral con el 53% de los votos. No obstante, se diferencia de sus pares del resto del continente, pues se trata de una persona criada en una familia de madre salvadoreña y un padre de ascendencia palestina y de religión musulmana, en un país eminentemente cristiano.

Si bien Bukele nunca aceptó públicamente profesar una fe determinada, él y su familia siempre han sido percibidos como los promotores del islam en El Salvador. La campaña sucia para atacar al entonces candidato por su fe no tuvo efecto en las urnas y los salvadoreños lo convirtieron en su presidente.

Esto demuestra que el 'voto confesional' no existe en el país y que este no puede ser el principal parámetro para medir el impacto de la religión en la política salvadoreña. Pero ello tampoco significa que la religión no sea importante en la idiosincrasia ciudadana ni afecte sus procesos políticos. Es así que incluso Bukele se esforzó para que —públicamente— los pastores de las iglesias evangélicas oraran por él y ante ellos se describía como "una persona fiel que ha dado frutos", con lo cual marcaba distancia de sus oponentes que suelen dar "falso testimonio". A lo que Bukele quería apelar era al capital social que tienen las iglesias en El Salvador, no solo porque el 72% de los salvadoreños participan de alguna organización religiosa (muy por encima de otro tipo de participación civil), sino porque tanto la Iglesia Católica como las iglesias evangélicas son las instituciones que inspiran mayor confianza en el país.

En este sentido, el fin del bipartidismo reclama nuevos actores que se decidan a participar como aspirantes a cargos de elección popular en este nuevo escenario ideológicamente difuso; así, en un intento por identificarse con sus electores, estos candidatos deberán demostrar que comparten valores y principios que son importantes para los votantes, no solo en el ámbito cívico, sino también moral y religioso. Y es aquí en donde la creciente población evangélica puede jugar un papel importante. En la medida que las iglesias logren que sus creencias se asimilen en el espacio público y se aprecien como legítimas y necesarias para el orden social, lograrán que los aspirantes a la política institucional respondan a sus intereses. Por eso, la religión sigue teniendo un importante impacto político: "aunque no se organicen en partidos políticos, no utilicen su fe como plataforma electoral, y a la fecha ningún partido político declare una causa evangélica" (Bermúdez, 2018, p. 293). Asimismo, si bien los políticos hacen claros guiños para ganarse el voto evangélico, como la aprobación en la Asamblea Legislativa del Día Nacional de la Iglesia Evangélica, por ejemplo, el impacto de la religión en la política no es confesional.

En esta línea, en El Salvador no es la 'afiliación religiosa' la que impacta en mayor o menor medida el sentido político, sino las 'identidades religiosas'. Así, Bermúdez (2018) propone un interesante modelo para analizar el impacto político de la religión basado en una clasificación de cuatro diferentes 'identidades religiosas': a) los religiosamente comprometidos no fundamentalistas, b) los religiosamente comprometidos fundamentalistas, c) los creyentes progresistas/liberales y d) las personas no institucionalizadas y de menor compromiso.

La hipótesis central de esta clasificación supone que la manera en la que las personas asumen su religión —entendida esta como el conjunto de prácticas, creencias, valores y visión del mundo— moldea de manera diferenciada los comportamientos y las opciones políticas de estos ciudadanos. Así, por ejemplo, los datos sugieren que el apoyo o no al aborto, al matrimonio igualitario, así como el respeto y la confianza en las instituciones públicas, a la política partidista y el Estado mismo se relacionan también con el tipo de identidad y compromiso religioso de las personas. En otras palabras, lo que se propone es que el impacto político de la religión debe buscarse en la medida que las diferentes formas de cristianismo construyen distintas identidades religiosas. Y aunque las identidades construidas no son ajenas a las comunidades de fe a las que pertenecen, no tienen una asociación exclusiva con la confesionalidad, ya sea católica o evangélica.

Es decir, no todos los miembros de una misma comunidad religiosa (en el sentido amplio de la expresión) apoyan igualmente las mismas reivindicaciones civiles ni tienen las mismas demandas ni confían de la misma manera en el sistema y los funcionarios. El nivel de compromiso cívico y participación política depende de la manera en la que cada persona (católica o evangélica) asume su compromiso religioso y determinada identidad religiosa; y son precisamente las personas de mayor compromiso religioso —por exigencia de su fe— las que están más dispuestas e interesadas en participar políticamente, aunque sean las que menos confían en el sistema electoral. Los evangélicos, por ejemplo, suelen estar entre los creyentes más comprometidos, lo que significa también que, potencialmente, tendrían mayor capacidad de incidencia en el sistema político salvadoreño (a través de su voto) que otros segmentos sociales. Sin embargo, como veremos a continuación, la representación política evangélica todavía sigue subrepresentada en el Legislativo.

Tabla 8

Diputados Evangélicos en El Salvador 2012-2018

Elecciones	Población Evangélica*	Total Diputados en Asamblea	Total de Diputados Evangélicos***	Porcentaje de Diputados Evangélicos
2012	37%	84	3	3.57%
2015	40%	84	4	4.76%
2018	42%**	84	5	5.96%

Fuente:
*Lapop 2012, 2014.
**Población estimada.
*** Esta tabla ha sido elaborada por Alvaro Bermúdez consultando asesores parlamentarios, académicos y líderes religiosos salvadoreños, pues no existe información oficial o pública respecto a la confesionalidad de los diputados.

La experiencia salvadoreña, al igual que las experiencias regionales, confirman que el apoyo a las iglesias tiene todavía un impacto modesto en los resultados electorales y que la mayoría de estas iglesias —por ahora— entienden que su papel no es gobernar, sino interceder por quienes han recibido autoridad de Dios. Sin embargo, como grupo social que va en aumento y como actor que ha manifestado interés en el reconocimiento político y en decisiones sobre el ámbito público, también se espera que las iglesias evangélicas propongan funcionarios que atiendan y respondan a sus intereses.

Finalmente, con la apertura del sistema electoral es posible que grupos religiosamente comprometidos, pero políticamente insatisfechos, propongan o impulsen candidatos o movimientos al sentirse políticamente subrepresentados.

ya que el aumento de la población evangélica aún no se ve reflejado en el aumento de su representación política (Pérez Guadalupe, 2017 y 2018). Asimismo, dada la gran ascendencia que tienen las iglesias (tanto católica como evangélica) en la población, sumada al degaste de los partidos políticos tradicionales, no se descarta que las iglesias, o la mediación religiosa, jueguen un papel más protagónico en la política salvadoreña de los próximos años.

3.3.7. Guatemala[51]

Guatemala tiene más de 17 millones de habitantes y es, junto con Honduras, Nicaragua y El Salvador, uno de los países del continente en donde más han crecido los movimientos evangélicos. Lamentablemente, los censos nacionales no registran la afiliación religiosa, por eso es preciso acudir a otras bases de datos. Según el Pew Research Center (2014), los católicos registran el 50 %; los evangélicos, el 41%; los no afiliados, el 6%; y otras religiones, el 3%. Actualmente, se afirma que en la Región Metropolitana los evangélicos ya superan a los católicos. En Guatemala, a pesar de haber tenido tres presidentes evangélicos, todavía se discute si en verdad se puede hablar de un 'voto confesional'.

Siguiendo a Claudia Dary (2018), podemos indicar que, al igual que la mayoría de los países latinoamericanos hasta finales del siglo XIX, Guatemala no solo fue monopólicamente católica, sino que la Iglesia era la instancia rectora de la educación, la moral y las buenas costumbres, sin mencionar su gran poder económico (propietaria de grandes extensiones de tierras) y su influencia en las clases gobernantes del país. En 1873 se permitió la libertad de culto y en 1882 comenzaron a llegar las primeras misiones protestantes ligadas a proyectos sociales. Los pentecostales arribaron al país en 1916 y comenzaron a abrir pequeñas congregaciones en distintas partes del territorio (Garrard-Burnett, 2009).

Para el desarrollo del pentecostalismo guatemalteco fue importante el trabajo del pastor canadiense Norman Parish, quien inició su ministerio en Guatemala hacia 1954. Parish modernizó los cultos pentecostales y atrajo a gran cantidad de seguidores. Algunos ven en él los antecedentes inmediatos del neopentecostalismo guatemalteco y el comienzo de lo que más tarde sería el autodenominado 'movimiento apostólico'. Entre sus aprendices destacan los

51 El caso guatemalteco ha sido redactado en coautoría con Claudia Dary sobre la base de su artículo "Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución" (2018).

pastores que hoy dirigen exitosas megaiglesias: Jorge H. López, Luis Fernando Solares, Harold Caballeros, Carlos 'Cash' Luna, Sergio Enríquez, entre otros (Canahuí, marzo de 2012).

Pero, más allá de la explosión pentecostal en Guatemala, cabe preguntarse, ¿cuál ha sido el protagonismo político de los evangélicos? Si revisamos la historia de la segunda mitad del siglo pasado, podemos ver que luego de más de tres décadas de conflicto armado (1960-1996), el país vuelve a la senda democrática con nuevos actores sociopolíticos, entre ellos los evangélicos, quienes comienzan a participar, aunque sin una planificación expresa por parte de las iglesias evangélicas (Ortiz, 2004). Durante las dictaduras militares surge el primer caso de un presidente evangélico: José Efraín Ríos Montt, feligrés de la iglesia El Verbo, quien ya había sido candidato anteriormente por la Democracia Cristiana. En esta oportunidad, y gracias a un golpe de Estado, Ríos Montt se hizo con la presidencia, desde marzo de 1982 hasta agosto de 1983 (Smith & Grenfell, 1999). Acerca de este periodo histórico se ha afirmado que se caracteriza por el gran crecimiento pentecostal y que muchas personas buscaron refugiarse en una identidad pentecostal para evitar ser reprimidos. Sin embargo, como asevera Garrard-Burnett:

> atribuir el crecimiento de la conversión que inició a mediados de la década de 1970 y comenzó a regularizarse a inicio de la década de 1990, a la simple conveniencia, es subvalorar seriamente el impacto que la conversión protestante tuvo en la vida de la sociedad y de los individuos (2013, p. 173).

En noviembre de 1990, Jorge Serrano Elías, miembro de la iglesia El Shaddai y excolaborador de Ríos Montt, ganó las elecciones presidenciales de Guatemala y se convirtió en el primer presidente evangélico elegido democráticamente en América Latina. Su gobierno fue muy corto (de enero de 1991 a junio de 1993), debido a un autogolpe de Estado, conocido como 'el serranazo'. Tanto Ríos Montt como Serrano Elías dejaron la presidencia envueltos en escándalos de violación a los derechos humanos y ruptura del orden constitucional, un antecedente nada favorable como para que los evangélicos quisieran volver a involucrarse en la política abiertamente.

De acuerdo con Ortiz (2004), a inicios del siglo XXI los evangélicos estaban dando un giro en su actitud hacia la política. Si en el pasado la consideraban como sucia y pecaminosa, ahora estarían viéndola como un mecanismo para reformar al país, pero se trataría de una reforma moral, no económica ni social. Sin embargo, los pocos evangélicos que participaron en la política hasta el momento de la elección de Óscar Berger (2004-2008) lograron un impacto significativo.

Por otro lado, a pesar de que en el presente siglo varios evangélicos han ocupado puestos de gobierno, así como diputaciones y alcaldías, de manera general puede decirse que ellos han pasado desapercibidos al ojo público. Esto sucedió así hasta la postulación del abogado, empresario y pastor evangélico Harold Caballeros, de la iglesia El Shaddai. Caballeros fue secretario general del partido Visión con Valores (VIVA), fundado en 2007. En 2011, este partido formó una coalición política con el partido Encuentro por Guatemala (EG) y contó con el apoyo de varios líderes neopentecostales, pero solo obtuvo el 6,2% de los votos. Entonces, para la segunda vuelta, Caballeros dio su apoyo a Otto Pérez (2012-2015), del Partido Patriota (PP), quien resultó electo. Durante el primer año de gobierno del PP, Caballeros fungió como ministro de Relaciones Exteriores, cargo que abandonó en 2013.

El último episodio electoral de esta relación entre religión y política en Guatemala ha sido protagonizado por Jimmy Morales, evangélico de nacimiento y comediante conocido, quien ganó las elecciones generales de 2015 en medio de grandes escándalos de corrupción de la clase política establecida (asumió la presidencia en enero de 2016). Durante su campaña proclamó defender algunos principios cristianos (temor de Dios, la familia y el honor). Varios analistas coinciden en que el excomediante ganó las elecciones a través de un voto de castigo contra sus contrincantes (Sandra Torres y Manuel Baldizón), y porque ofrecía una imagen de alguien correcto sin antecedentes de corrupción. Finalmente, Morales ganó las elecciones no por ser evangélico, sino por ser alguien que se presentaba a sí mismo como 'de fuera' de las esferas políticas contaminadas (Colussi, 2015). En otras palabras, lo que hizo que Morales fuera electo con el 67,44% de los votos (contra 32,56% de Sandra Torres) fue la intención de la ciudadanía de castigar a sus oponentes. En corto tiempo, algunos de sus familiares (hermano e hijo) estuvieron envueltos en escándalos de corrupción. Este fue el primer traspié para este presiente 'cristiano', que luego emprendió una lucha frente a la Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala (CICIG), hasta lograr la expulsión de su comisionado y buena parte de su personal, al cual intimidó con tanquetas y presencia militar frente a sus oficinas. Para Morales, este hecho supuso antipatías y duras críticas por parte de la ciudadanía y la comunidad internacional, sin dejar de mencionar el traslado de la embajada de Guatemala en Israel, de Tel Aviv a Jerusalén.

Entonces, queda la pregunta de si los tres presidentes evangélicos —Ríos Montt, Serrano Elías y Jimmy Morales— ganaron las elecciones por ser evangélicos o por ser políticos exitosos, independientemente de su confesionalidad. En este sentido, Claudia Dary (2018) concluye que "no existe

un voto confesional en Guatemala, sino que el voto evangélico sigue las tendencias nacionales".

Por otro lado, desde el presidente Óscar Berger (2004) hasta Jimmy Morales (2016), se ha vuelto costumbre que los presidentes participen del Te Deum Cristiano organizado por la Iglesia Fraternidad Cristiana. En sus discursos han buscado congraciarse con la feligresía evangélica incluyendo frases de tinte religioso y monsergas morales. Esta necesidad de beneplácito religioso, o bien del respaldo de los evangélicos a los políticos, surge porque reconocen que entre los votantes existe un buen número de evangélicos; es decir, responde al innegable crecimiento pentecostal y neopentecostal de las últimas décadas, que nadie quiere soslayar.

Cabe destacar que la única mujer evangélica (de la iglesia El Verbo) que ha figurado públicamente en política partidista ha sido Zury Mayte Ríos Sosa (1968-), hija del general Ríos Montt. En 2011 fue precandidata a la presidencia de Guatemala por el ahora desaparecido Frente Republicano Guatemalteco o FRG (fundado por su padre) y en 2015 fue candidata presidencial por el partido VIVA, no exenta de polémica ya que, según el artículo 186 de la Constitución, los parientes de generales golpistas hasta en un cuarto grado de consanguinidad no pueden ser candidatos. Sin embargo, ella pudo postularse como candidata presidencial para las elecciones del 6 setiembre de 2015 a través de amparos de la Corte Suprema de Justicia (CSJ). Lo mismo sucedió en febrero de 2019, cuando volvió a postularse como candidata presidencial para las elecciones generales por el partido VALOR.

Ahora bien, en este contexto ¿cómo están participando los evangélicos en el sistema de partidos políticos? No existen datos estadísticos para afirmar que los evangélicos están entrando más que antes, como afiliados o como candidatos. Quizá ellos se estén volviendo más precavidos debido a las malas experiencias que algunos tuvieron en la arena política. Normalmente se considera que un cristiano que va con la Biblia bajo el brazo, que no bebe alcohol, no fuma ni gasta en juegos de azar ni en mujeres es ejemplo de vida y, por lo tanto, podría desempeñarse notablemente en la política. Pero el papel jugado por personajes como Ríos Montt, Serrano Elías y Jimmy Morales derriba esa imagen idealizada.

También hay que analizar si los evangélicos están cambiando su manera de pensar acerca de su papel como sufragistas y respecto a cómo reaccionan frente a problemáticas que preocupan a la sociedad civil, como la corrupción y la ejecución del gasto público. Se ha visto que en los comicios electorales los evangélicos han manifestado entusiasmo al ir a votar porque es una acción

vista como parte de las obligaciones de un ciudadano cristiano. Sin embargo, a la hora de presentarse como candidatos a un cargo de elección popular, hay mucha reserva (Dary, 2018, p. 342). Predomina, entonces, un temor por el desprestigio que ello podría acarrear a sus iglesias y pastores.

Debido a la experiencia de los personajes antes expuestos, de manera general, los evangélicos guatemaltecos siguen pensando que la política es sucia. Es así que los evangélicos capitalinos reiteran que el papel primordial de la iglesia evangélica es el de orar por los gobernantes y por todas aquellas situaciones que puedan afectar al pueblo de Guatemala. Así pues, evitan cualquier situación que pueda poner en entredicho la buena imagen de su iglesia. Sus líderes prefieren conservar a sus ovejas en vez de arriesgarse en las arenas movedizas de la política. Por eso, en los últimos años, la tendencia ha sido que los evangélicos se involucren en política a título individual sin que haya un proyecto político definido. Tampoco ha existido en Guatemala un partido con una línea de pensamiento 'evangélica' ni mucho menos que sus bases hayan sido evangélicas. En general, a los evangélicos les preocupan más los valores tradicionales de la familia, el matrimonio, la niñez y la juventud, el divorcio, la educación sexual y reproductiva, y la homosexualidad, que una incursión política en un 'partido confesional'.

Pero, también es cierto que para los evangélicos no han sido indiferentes ni la violencia ni la corrupción. Protestan en contra de ello, pero dentro de sus propios términos (orar, cantar y presentar pancartas en la plaza pública, marchar pacíficamente sin irrumpir en el orden público). Los sectores representados por la Alianza Evangélica de Guatemala (AEG) generaron la iniciativa Unidos para Orar. También se mostraron públicamente en contra de la corrupción haciendo cadenas de oración, desde mayo de 2015. Asimismo, la campaña cívica lanzada en 2019 'Yo soy Samuel' fue organizada por un grupo de líderes evangélicos llamados 'Pastores de la Próxima Generación'. Esta iniciativa ideada por hijos de pastores señala las responsabilidades que deben tener los gobernantes. La campaña, inspirada en el libro de Samuel 16:6-7, está dirigida a orar y ayunar para que Dios provea a la ciudadanía la sabiduría para saber por quién votar.

Actualmente la tendencia de algunos sectores evangélicos es incidir en la política pública a través de organizaciones civiles y movimientos que están abanderando agendas conservadoras en materia de derechos a la educación sexual y reproductiva, con la consigna de proteger los valores de la familia y la vida misma. Muestra de ello fue la Gran marcha nacional por la vida y la familia, realizada el 2 setiembre de 2018 y organizada por

el Movimiento Transformemos Guate, en la que hubo representación de la Alianza Evangélica de Guatemala, la Asociación de Pastores, la Conferencia Episcopal, el Arzobispado de Guatemala y la Comunidad Judía Guatemalteca (López, 2 de setiembre de 2018). Esta iniciativa de carácter ecuménico incluyó una caminata por la vía pública con pancartas, globos, haciendo sonar el *shofar* y empujando carruajes con bebés. Sus dirigentes expresaron su rechazo abierto a dos iniciativas de ley mediante videos y textos en las redes sociales y en la prensa escrita. Se trataba de la iniciativa de ley 5395 (Ley de identidad de género) y la 5376 (Ley para la protección integral, acceso a la justicia, reparación digna y transformadora a las niñas y adolescentes, víctimas de violencia sexual, explotación sexual y trata de personas)[52]. Cada propuesta de ley contiene varios temas; sin embargo, la consigna principal de la manifestación fue la de un rotundo "No" al aborto. Sin duda, estos temas hacen converger a evangélicos y católicos conservadores. Es interesante notar que, a pesar de que el movimiento frenó la aprobación de las dos leyes de impacto social, sus convocantes solicitaron que la marcha no se politizara.

Ciertamente, falta un seguimiento riguroso del papel de los evangélicos dentro del Congreso de la República; no obstante, podemos mencionar algunas propuestas de ley presentadas por ciertos diputados:

- En julio de 2015 el diputado evangélico Marvin Osorio, del partido Libertad Democrática Renovada (Líder), propuso la lectura obligatoria de la Biblia en las escuelas públicas, privadas y por cooperativa. La mayoría de congresistas, incluyendo los de su misma bancada, se opusieron a esta propuesta, ya que —señalaban— el diputado la había presentado a título personal. Este hecho demuestra que, en el seno del organismo legislativo, los 'evangélicos políticos' de Guatemala deben seguir las líneas temáticas de su bancada y no las de su iglesia; es decir, que la agenda de la política partidaria se impone sobre la religiosa.
- En noviembre de 2017 el diputado Edwin Lux presentó la iniciativa 5384 que proponía declarar el 1 de agosto de cada año como el Día Nacional de la Iglesia Evangélica. Esta propuesta fue rechazada por la Comisión de Cultura del Congreso, la cual argumentó que no se podía privilegiar a un grupo religioso sobre otros y recordó la laicidad del Estado.

52 Congreso de la República de Guatemala. Iniciativa 5376 presentada por los representantes Sandra Nineth Morán Reyes y Erwin Enrique Álvarez Domínguez. Guatemala, 15 de febrero de 2018.

- En setiembre de 2018, el segundo vicepresidente del Congreso Javier Hernández Ovalle (del partido FCN-Nación) propuso que el primer sábado de cada mes de noviembre se declarara Día nacional de la oración[53]. Curiosamente esta ley fue aprobada con modificaciones; debía quedar claro que no se apoyaba específicamente a alguna religión, sino la oración en general.

En síntesis, se puede afirmar que, en Guatemala, la incursión de los evangélicos en la política ocurre desde inicios de la década de 1980. Desde esta fecha en adelante su recorrido por algunos cargos públicos no ha estado libre de críticas debido a sus desaciertos, inexperiencia y por acciones contrarias a los derechos humanos y el Estado de derecho. En la esfera popular prevalece la idea de que la participación política de los ciudadanos cristianos debe limitarse a orar por los gobernantes, votar, pagar impuestos, respetar y someterse a la autoridad. No obstante, es en las iglesias evangélicas locales, principalmente del área rural, donde se suele hacer una importante diferencia entre la participación política y la participación cívica. El civismo se entiende como la participación aceptada, bíblicamente fundamentada y exigida; mientras que la participación política se asocia a la política partidista, que es, por lo general, vista con mucha cautela. Cuando se trata de participar de forma activa, se advierte reserva y una incompatibilidad entre la vida de fe y la vida pública. Esto no solo obedece a explicaciones teológicas, sino a preocupaciones de orden práctico que tienen que ver con temor al desprestigio que puede acarrear a la congregación o iglesia el desempeño cuestionable de algunos de sus miembros (Dary & Bermúdez, 2013).

3.3.8. México[54].

Los Estados Unidos Mexicanos es un país de 125 millones de habitantes, aproximadamente. Según el censo de 2010, los católicos representaban el 83%; los evangélicos, el 7,6%; y los que no profesaban ninguna religión, el 4,5%. Actualmente, algunos sondeos calculan entre un 10 y 12% la población

53 Congreso de la República, Dirección Legislativa. No. 5499. Iniciativa de ley presentada por el representante Javier Alfonso Hernández Valle y que dispone aprobar la ley que declara el Día nacional de la oración.

54 El caso mexicano ha sido redactado en coautoría con Andrés Hildebrandt y Carlos Garma sobre la base del artículo de este último "México: los Nuevos Caminos de los Creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales" (2018).

evangélica, pero no hay un dato certero y de consenso. Otras fuentes arrojan una disminución en el número total de católicos y los sitúa entre el 70 y el 75% de la población mexicana, mientras que los evangélicos representarían entre el 15 y el 20% y los no creyentes, un 10% (Masferrer, 2018).

México, a pesar de estas últimas cifras y de ser el primer Estado laico del continente, según la Constitución de 1857, goza de una religiosidad popular fuertemente arraigada. Además, tiene una historia religiosa y eclesial muy particular, que señala un camino distinto del resto de países de la región. La relación especial y conflictiva que ha tenido el Estado mexicano durante más de un siglo con la Iglesia Católica Romana ha marcado también el desarrollo de las iglesias evangélicas. Asimismo, la participación que tuvieron los primeros protestantes, aliados con los liberales de la época, en la lucha política y revolucionaria mexicana desde la segunda mitad del siglo XIX, también ha dejado su huella en la historia. Definitivamente, México es uno de los países con mayor religiosidad católica —o mejor dicho 'guadalupana', el mayor símbolo de identidad nacional— y donde menos se ha desarrollado el movimiento evangélico en la región (Pérez Guadalupe, 2017).

Siguiendo a Carlos Garma (2018), podemos indicar que fue Benito Juárez quien estableció la separación entre la Iglesia Católica y el Estado, por lo que todavía sigue siendo una figura referencial para los evangélicos mexicanos. Posteriormente, la Constitución de 1917 dictó una normatividad excesivamente restringida en materia religiosa, que negaba a las iglesias la personería jurídica y no les permitía tener propiedades; asimismo, impedía los cultos públicos fuera de los templos y limitaba los derechos de los líderes eclesiales, lo que desembocó en un evidente anticlericalismo. Estos conflictos dieron lugar a la llamada Guerra Cristera (1926-1929), conflicto armado entre el gobierno y las milicias de laicos y presbíteros católicos, que provocó más de 250 000 muertes.

A pesar de que han pasado muchos años de este conflicto, y de haberse reestablecido las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, desde comienzos de la década de 1990, los ministros de culto no pueden tener cargos políticos ni ser elegidos para puestos populares; las iglesias tampoco pueden ser dueñas de medios de comunicación.

Históricamente, al igual que en el resto de países latinoamericanos, los primeros protestantes llegados a México a mediados del siglo XIX fueron los pertenecientes a las iglesias más tradicionales (presbiterianos, metodistas, bautistas, etcétera). Luego llegarían las misiones evangélicas, sobre todo norteamericanas y, actualmente, hay un crisol de denominaciones e iglesias pentecostales y neopentecostales (las Asambleas de Dios, Iglesia Cristiana Interdenominacional, Iglesias Pentecostales Independientes, entre otras).

Si bien los evangélicos habían mantenido un bajo perfil numérico, social y político, es en los últimos años que comienzan a participar más activamente en la vida pública, pero sin llegar al protagonismo de sus vecinos centroamericanos. En las elecciones presidenciales de julio de 2018 el candidato ganador Andrés Manuel López Obrador (AMLO) —con el Movimiento por la Regeneración Nacional (MORENA), de izquierda— se unió sorpresivamente a un 'partido evangélico', el Partido Encuentro Social (PES), de Hugo Erick Flores, más cercano a posiciones conservadoras, especialmente en aspectos morales. El PES fue fundado en 2006 y en 2014 obtuvo su registro oficial como partido político nacional. Durante su corta historia ha sido un partido muy activo, oportunista y diletante, que ha sabido ubicarse en lugares estratégicos de visibilidad pública, razón por la cual logra establecer esta alianza con MORENA[55].

Los resultados finales de la expectante elección de 2018 arrojaron un magro resultado para el PES que, al no superar la valla mínima exigida (3% de los votos para cualquiera de las dos cámaras), perdió su registro oficial como partido y el financiamiento estatal. En este sentido, no le benefició aliarse con el partido ganador, ya que los votantes evangélicos supieron diferenciar sus opciones políticas de sus creencias religiosas. Sin embargo, debido al sistema de alianzas entre partidos políticos, el PES ha obtenido réditos políticos importantes si se consideran sus bajos resultados electorales. Gracias a la alianza con MORENA y el Partido de los Trabajadores (PT)[56], el PES ha alcanzado la cifra notable de 28 diputados y cinco senadores. A pesar de que la pérdida del registro obliga a estos diputados a integrarse a nuevas bancadas o a ser legisladores sin partido, no puede negarse que este resultado representa un capital político importante (Los evangélicos que apoyaron, 9 de julio de 2018). No obstante, el hecho de que muchos evangélicos votaran por MORENA y AMLO, y dejaran de lado al PES, revela con toda claridad que, como parte de esta elección presidencial, no sería legítimo hablar de un 'voto confesional'[57].

55 Cabe indicar que en México a la Virgen de Guadalupe se le dice cariñosamente la 'Virgen Morena', o simplemente, 'Morena'. Es decir, intencionalmente, López Obrador tomo para su partido un nombre asociado a la mayor devoción católica de México; pero luego no tuvo ningún reparo en asociarse a un partido evangélico, lo que demuestra que el factor religioso era importante en sus cálculos electorales. Esa misma (exitosa) ambigüedad religiosa la pudimos ver en Jair Bolsonaro en ese mismo año.

56 Morena cuenta con 259 diputados y el PT con 28. http://sitl.diputados.gob.mx/LXIV_leg/info_diputados.php

57 "Los evangélicos votaron en tanto ciudadanos y no como feligreses. Lo mismo sucedió con el voto de los católicos" (Masferrer, 2018, p. 111)

> Los evangélicos cristianos mexicanos mantuvieron su diversidad de posiciones y muchos no reconocieron al PES ni a su líder omnipresente como representantes legítimos de la comunidad de creyentes. […] Lo que parece evidente es que México aún no está en condiciones de mantener un partido evangélico fuerte (Garma, 2018, p. 369).

De acuerdo con los análisis de Elio Masferrer (2018), para comprender adecuadamente el apoyo de muchos evangélicos a AMLO y a MORENA, es necesario revisar el complejo proceso histórico que se inicia a mediados de la década de 1970. Hasta ese entonces el PRI había sido el garante del régimen de laicidad en México —uno especialmente rígido en el contexto latinoamericano y la causa de la ya mencionada Guerra Cristera[58]— que, sin embargo, garantizaba el marco legal que permitía la vida pacífica de la minoría evangélica en el país. Pero el PRI y la Iglesia Católica comenzaron una nueva fase en sus relaciones a partir de la visita 'informal' del político del PRI Luis Echevarría Álvarez al Vaticano y su entrevista con Juan Pablo II en 1979. En esta primera fase, Marcial Maciel, el controvertido fundador de los Legionarios de Cristo, jugó un rol crucial, pues acompañó al papa en su viaje a México en ese año. Esta visita, durante la cual se realizó una misa en la residencia oficial de Los Pinos, implicó una ruptura simbólica con las estrictas formas de laicismo estatales y reforzó la identificación de México como un país católico. Esta nueva 'relación' entre la Santa Sede y México, posibilitada en gran medida por sectores conservadores, vino acompañada de reajustes dentro de la Iglesia Católica en México.

Los obispos y otras autoridades católicas cercanos a la teología de la liberación, a los movimientos indígenas y los sectores más desfavorecidos se aliaron con diversos grupos de izquierda. Aquellos sectores igualmente críticos del PRI, pero de talante más conservador, buscaron la cercanía con el centroderechista Partido de Acción Nacional (PAN). Pero, más allá de sus diferencias, estos grupos divergentes fueron relegados por igual; mientras tanto, los nuevos cuadros conservadores que pretendían ascender en la jerarquía católica buscaron la cercanía a Maciel, para aprovechar sus estrechos vínculos en el Vaticano. Esta reconfiguración entre las relaciones de la Iglesia y el Estado generó un clima de hostilidad hacia los grupos evangélicos. El Estado mexicano, antiguo garante de la laicidad, comenzó a acusar a estos grupos de 'extranjerizantes' y de estar aliados con los Estados Unidos; asimismo, financió

58 Masferrer destaca que este conflicto debe ser entendido entre sectores ultraconservadores y laico-liberales del catolicismo mexicano. Para el autor, la identidad primordialmente católica de México jamás fue puesta en tela de juicio ni confrontada (2018, p. 11).

diversos estudios sobre las 'sectas' en el sureste del país. Esta confrontación institucional se vio acompañada por brotes de violencia, especialmente en zonas indígenas y rurales. Esto reafirma la tesis según la cual la relación entre el Estado y la Iglesia Católica, la definición de la laicidad y el rol de grupos e iglesias no católicos son un proceso que continúa convocando a la sociedad mexicana —quizá con mayor intensidad que en cualquier otro país de la región— hasta nuestros días y que no está exento de episodios de violencia.

Todo esto habría generado la ruptura de muchos evangélicos con el PRI y, por eso, el voto evangélico se diversificó de manera importante: los grupos más conservadores se acercaron al PAN y los más progresistas, a diversos sectores de la izquierda. Este factor en la historia reciente de México habría sido fundamental en la victoria de AMLO en 2018.

Siguiendo esta línea de interpretación (Masferrer, 2018), también se debe prestar atención a una serie de errores tácticos cometidos por el PRI en el manejo de la campaña presidencial en 2018. El primero de ellos fue asumir que la gran mayoría de los católicos estarían renuentes a reconocer el derecho de elegir libremente la religión y, por ende, no votarían por López Obrador, supuestamente un evangélico. El segundo error del PRI, cometido también por el PAN, habría sido el compromiso con el Frente Nacional por la Familia (FNF), una organización que afirmaba representar a más de mil asociaciones civiles en favor de la definición exclusiva del matrimonio como la unión entre hombre y mujer, entre otras posiciones conservadoras frente a la denominada 'ideología de género'. Dicha apuesta política asumía dos premisas aparentemente erradas: que los temas de la 'agenda moral' constituían las prioridades del electorado en general y que dicha agenda apelaría por igual a todo el espectro evangélico. Esta estrategia, según Masferrer, no solo no le generó ningún rédito al PRI, sino que además le causó una pérdida importante de votos de los no creyentes. Por el contrario, López Obrador centró sus propuestas en temas que probarían ser de mayor relevancia para el electorado, tales como la economía y la lucha contra la corrupción. Al mismo tiempo, manejó con ambigüedad táctica su identificación como cristiano y supo mantener el apoyo de los grupos evangélicos más progresistas sin poner en riesgo su alianza con el conservador PES (Masferrer, 2018, p. 85).

Tal parece que el 'acto de equilibrio' entre los sectores conservadores y progresistas del evangelismo mexicano era un imperativo para la gestión de López Obrador. Este equilibrio se podía ver desde los primeros días de su gobierno en dos hechos concretos. En primer lugar, está la llegada directa que tenía la Confederación Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE) a la presidencia. Esta organización evangélica mostró su apoyo a la designación

de Yasmín Esquivel como ministra de la Suprema Corte de Justicia, quien fuera criticada por su rechazo a las adopciones homoparentales (Beauregard, 23 de marzo de 2018). Asimismo, AMLO les habría facilitado reuniones con los secretarios de Estado de Gobernación, Salud, Bienestar, y con el coordinador nacional de programas sociales. CONFRATERNICE también estaría ejerciendo presión para modificar la Ley de Asociaciones Religiosas de 1992, norma que prohíbe a los ministerios de culto acceder a concesiones o permisos para televisión y radio. De la misma manera, diversos grupos evangélicos habrían intentado buscar caminos para incidir en las políticas públicas de dichos sectores, a través de reuniones de sus líderes con los secretarios de Salud y Bienestar. Estos acercamientos, sin embargo, habrían sido observados con cierta suspicacia por los funcionarios del ministerio de Gobernación, institución históricamente responsable de mantener la separación entre religión y Estado (Beauregard, 23 de marzo de 2018). En este contexto, los límites posibles al 'acto de equilibrio' arriba mencionado y, por lo tanto, a eventuales acuerdos pragmáticos con el conservadurismo evangélico, estarían definidos por el carácter laicista del Estado mexicano. Este, en tanto piedra angular del orden constitucional y núcleo de la identidad de los sectores progresistas, sería el contrapeso a los intentos evangélicos de ejercer su influencia sobre políticas estatales, particularmente en los ámbitos de salud y asistencia social. Si bien en la arena mediática —la expulsión del diputado Carlos Leal Segovia de MORENA por haber realizado comentarios ofensivos contra la comunidad LGBT, por ejemplo (Casas, 19 de marzo de 2019)—, la tensión entre sectores conservadores y progresistas es importante, no cabe duda de que los primeros meses de la administración de López Obrador han estado marcados por problemas más apremiantes, como el estancamiento de la economía y el deterioro de la seguridad. En este contexto, parece que el conflicto ideológico entre evangelismo conservador y una izquierda tradicionalmente laica queda, al menos por el momento, relegado a un segundo plano.

3.3.9. Panamá[59].

Panamá es un país que tiene cuatro millones de habitantes. Si bien en 1940 se eliminó la pregunta confesional de los censos nacionales, los sondeos indican que el 70% de panameños es católico, el 20% es evangélico, el 8% no tiene afiliación religiosa y el 2% pertenece a otra religión. Esto significa

59 El caso panameño ha sido redactado en coautoría con Claire Nevache sobre la base de su artículo "Panamá: Evangélicos ¿Del Grupo de Presión al Actor Electoral?" (2018).

un descenso de 20% de la población católica y un aumento de 15% de la población evangélica desde la década de 1970. A pesar de que Panamá es el país menos evangélico de Centroamérica, no ha sido ajeno al proceso de emigración religiosa católica en el continente.

Siguiendo a Claire Nevache (2018), podemos indicar que la llegada del protestantismo a Panamá recién ocurrió a finales del siglo XIX, cuando todavía pertenecía a la República de Colombia. La construcción del ferrocarril y del Canal de Panamá hizo que llegara una gran cantidad de iglesias y misiones protestantes, sobre todo norteamericanas, para la asistencia religiosa de las comunidades extranjeras, tanto estadounidenses como afroantillanas. Solamente con la creación de la primera comunidad evangélica en lengua castellana en 1928 (la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, de línea pentecostal) se da un salto étnico y lingüístico a la población hispana. Esta iglesia fue la más numerosa hasta la llegada de las Asambleas de Dios, a fines de los años sesenta. Aunque es difícil acceder a datos actualizados sobre la cantidad de miembros de las iglesias, las distintas fuentes nos permiten comprobar la importante fragmentación del abanico evangélico panameño; aproximadamente un cuarto de la feligresía pertenece a las Asambleas de Dios, que reivindican más de mil iglesias y una membresía de ochenta mil personas. Entre las congregaciones más importantes de las Asambleas de Dios está la megaiglesia de la Comunidad Apostólica Hosanna, que posee un canal de televisión, tres estaciones de radio, un centro escolar completo y una universidad.

Un quinto de la feligresía sigue perteneciendo a la primera denominación pentecostal presente en Panamá: la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular. Actualmente, el 80% de los evangélicos de Panamá son de línea pentecostal, aunque muchos de ellos ya se van encaminando al neopentecostalismo, con las típicas características de 'guerra espiritual', 'teología de la prosperidad', 'reconstruccionismo', implantación de megaiglesias, incursión en sectores medios y altos, etcétera. Efectivamente, una rápida comparación de los ingresos de los evangélicos muestra que, si bien siguen presentando niveles de ingreso menores a la población general, existe una notable clase media[60] evangélica de más de un tercio de los evangélicos.

Contrariamente a los otros países de la región, hoy en día existe poca migración religiosa. Efectivamente, el 70% de los adultos declaran ser católicos, mientras que el 74% señalan haber sido criados católicos, lo que representa la

60 Según la definición del BID, la clase media en América Latina tiene ingresos entre 12,4 y 62 dólares diarios.

menor diferencia de América Latina. De igual forma, solamente el 15% de los evangélicos han crecido siendo católicos, lo cual, nuevamente, es la proporción más baja de la región (Religion in Latin America, 2014, pp. 32-34). Solamente el 12% de los panameños no pertenece a la religión de su niñez, la segunda cifra más baja después de Paraguay; y los cambios religiosos se refieren más a las personas no afiliadas que a los evangélicos (2014, pp. 31-33).

Estas cifras indican que no existe deserción masiva de la Iglesia Católica, al contrario de lo que ocurre en otros países de la región. Muestran también cierto estancamiento de las conversiones entre católicos y evangélicos. Así, la expansión de la población evangélica no se sustenta en una migración religiosa, aunque ello sigue siendo útil para explicar los primeros traslados de población de la religión católica a la protestante (Pérez Guadalupe, 2017, p. 65). Gracias a los datos del Barómetro de las Américas podemos observar que la tasa media de hijos de las personas católicas en Panamá es de 1.4, mientras que la de las personas evangélicas es de 1.9 (www.LapopSurveys.org). Ello podría indicar que el dinamismo demográfico superior de los evangélicos que se convirtieron en las décadas de 1970 y 1980 es el principal responsable del crecimiento evangélico en Panamá hoy en día, y no las nuevas conversiones (Nevache, 2018).

Al igual que en otros países de la región, la transformación del paisaje religioso en Panamá, así como su perfil cada vez más de clase media y neopentecostal, motivó a los evangélicos a incursionar en política con el fin de afirmarse y proteger sus intereses como minoría religiosa, pero también para entrar en competencia con la Iglesia Católica que detentaba el monopolio de la influencia política en el país.

A partir de la transición democrática (1989-1990), los evangélicos se involucraron políticamente a través de cuatro formas: (a) la creación de un 'partido evangélico' (la Misión de Unidad Nacional-MUN en 1993); (b) la conformación de alianzas con partidos existentes (como el PRD, Solidaridad, MOLIRENA y de forma más reciente el Partido Panameñista); (c) el intento de creación de un 'frente evangélico' llamado PAÍS en 2018[61] y; (d) el establecimiento de grupos de presión (Nevache, 2018). Sin embargo, la opción que hemos denominado 'facción evangélica' (Pérez Guadalupe, 2017) es la que más éxito ha alcanzado en Panamá y ha permitido que algunos líderes evangélicos ocupen puestos de elección popular en el Poder Legislativo; pero,

61 Finalmente, el partido PAÍS no se pudo inscribir en el Tribunal Electoral después de una impugnación de la Fiscalía Electoral por irregularidades en la recolección de firmas.

el mayor éxito en cuanto a políticas públicas se ha dado a través de los 'grupos de presión'.

Ciertamente, el éxito electoral de los evangélicos en Panamá ha sido muy fluctuante, ya que en 1999 obtuvieron solo dos diputados; en 2004 subieron a ocho, en 2009 bajaron a tres y en 2014 subieron a ocho nuevamente (de 71)[62]. Dependiendo de los periodos, se pudo constatar una preponderancia de 'evangélicos políticos' (especialmente en 2004) o de 'políticos evangélicos' (en 2009 y 2014). La presencia de los evangélicos en el Congreso Nacional está resumida en la tabla 9.

Tabla 9

Evolución de la representación política de los evangélicos en relación con su crecimiento numérico

Año	Total Estimado de Población Nacional [1]	% de Población Evangélica	Diputados/Diputadas Evangélicos en la Asamblea Nacional [2]	% de Diputados/Diputadas Evangélicos en la Asamblea Nacional [3]
1994	2.684.183	5% [4]	Datos inexistentes	Datos inexistentes
1999	2.971.197	10.3% [5]	2/71	3.1%
2004	3.269.541	18,02% [6]	8/78	10.2%
2009	3.579.385	18% [7]	3/71	4.8%
2014	3.903.986	19% [8]	8/71	11.2%

Fuente: Cuadro elaborado por Claire Nevache en base a datos del INEC, Barómetro de las Américas, Pew Center y Observatorio de Élites Parlamentarias en América Latina, de la Universidad de Salamanca.

(1) Banco Mundial.
(2) Los datos provienen de datos de encuestas realizadas por el Observatorio de Élites Parlamentarias en América Latina, de la Universidad de Salamanca.
(3) El porcentaje no corresponde a la cuarta columna, ya que fue calculado sobre la cantidad de diputados y diputadas que contestaron a la encuesta, y no sobre la cantidad total de diputados.
(4) Latinobarómetro (1996). La cifra es la suma de las respuestas a Evangélica sin precisar, Evangélica bautista, Evangélica metodista, Evangélica pentecostal.
(5) INEC (1998).
(6) Barómetro de las Américas (2004).
(7) INEC (2009).
(8) Pew Center (2014).

Podemos constatar que, a pesar de que los evangélicos solían ser muy infrarrepresentados en el órgano legislativo, la elección de 2014 parece haber sido determinante para darles una mayor representación, posiblemente en razón del apoyo que recibieron las iglesias evangélicas durante el mandato del expresidente Ricardo Martinelli. Efectivamente, este no pertenecía a la clase política ni a la oligarquía tradicional y tenía pocas relaciones con la Iglesia Católica, por lo que su legitimidad espiritual y religiosa se encontró

62 Fuentes cercanas a la Asamblea Nacional relatan que era mayor la cantidad de evangélicos entre suplentes, probablemente percibidos como electoralmente atractivos, aunque no se tuviera la intención de cederles efectivamente algún tipo de poder.

en mayor medida en las relaciones con las iglesias evangélicas, que fueron atendidas de forma muy cercana; además, diversas autoridades evangélicas fueron nombradas en altos cargos administrativos y políticos durante su gestión (Nevache, 2018).

En Panamá, al igual que en los otros países de la región, no se ha podido comprobar la existencia de un voto confesional; los votantes evangélicos no votan a un determinado candidato, sino que el voto evangélico es muy similar al del resto de la población. La única tendencia que hemos podido constatar en las dos últimas elecciones es una leve preferencia para el partido Cambio Democrático, del expresidente Ricardo Martinelli, pero ello no es suficiente para hablar de 'voto evangélico' como tal. El único partido confesional que crearon en 1994 (MUN) ha sido un fracaso electoral.

Por otra parte, es importante señalar que la gran mayoría de los evangélicos que han entrado en la política pertenecen a una misma denominación: las Asambleas de Dios y, en particular, a la Comunidad Apostólica Hossana.

Pero, más allá de candidaturas y partidos evangélicos fallidos, a partir de 2016, los evangélicos entraron con fuerza a la política como 'grupo de presión'. En ese año, el proyecto de ley 61, sobre educación sexual en los centros educativos, convirtió a los evangélicos en verdaderos actores políticos, a través de protestas y marchas multitudinarias, que hicieron que dicho proyecto fuera retirado de los debates parlamentarios. Este éxito en la movilización popular ha convencido a los políticos (y a los mismos evangélicos) de que su participación en la política nacional era un hecho indiscutible. Efectivamente, después del proyecto de ley fallido sobre educación sexual, los grupos religiosos conservadores registraron otras victorias: la cancelación de un plan piloto de educación (en octubre de 2016); la abrogación en cuatro días de un decreto gubernamental para la creación de una Dirección de Igualdad de Género en el Ministerio de Educación (diciembre de 2016); la dilatación de ocho meses para la sanción por el presidente de una ley que buscaba prevenir, prohibir y sancionar actos discriminatorios y acoso sexual (febrero de 2018); la prohibición de la comercialización y del uso de ciertos libros de textos por parte del Ministerio de Educación, en especial por su contenido en educación sexual y sobre la discriminación contra las personas LGBTI (marzo de 2018); y el estancamiento de la Ley de creación del sistema de garantías y de protección de los derechos de la niñez y de la adolescencia, en octubre de 2018 (Nevache, 2018).

Asimismo, en 2016, en paralelo con el conflicto del proyecto de ley 61, un recurso de inconstitucionalidad fue presentado ante la Corte Suprema de

Justicia: el expediente 1042-16 (seguido por otro similar en 2017), en rechazo del artículo 26 del Código de la Familia, que define al matrimonio como la unión de una mujer con un hombre. El debate acerca del matrimonio igualitario agudizó el conflicto cultural que había comenzado con la Ley de Educación Sexual (Núñez, 26 de julio de 2017).

Por eso, ahora los políticos toman posiciones más bien conservadoras respecto a la llamada agenda de género y a la educación sexual, para no contrariar a ese gran 'grupo de presión' en que se han convertido los cristianos, liderados, en parte, por la Alianza Panameña por la Vida y la Familia, con su lema 'Con mis hijos no te metas'[63]. Esta alianza es el lugar de convergencia entre grupos conservadores cristianos católicos y evangélicos que, según su presidente Juan Francisco de la Guardia Brin, se inició como un grupo de católicos 'provida' y fue gradualmente sumando a evangélicos. Estas organizaciones no se identifican públicamente, según su versión, para evitar 'represalias', lo cual deja pensar que no se trata solamente de iglesias y organizaciones religiosas, sino probablemente de personas individuales expuestas política o económicamente, e incluso de empresas. Esta organización, quizá, constituyó la plataforma más importante para el rechazo a la Ley de Educación Sexual, sin que dicha alianza interreligiosa fuera realmente pública hasta un comunicado conjunto de la Conferencia Episcopal Panameña, el Comité Ecuménico de Panamá y la Alianza Evangélica de Panamá, del 30 de enero de 2018, en reacción a la Opinión Consultiva OC-24/17 emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Nevache, 2018).

El exitoso activismo de los evangélicos como 'grupo de presión', sumado al descenso de los requisitos para crear nuevos partidos o postularse a puestos de elección fuera de la figura partidista, ha permitido que en Panamá se haya reactivado el entusiasmo evangélico por entrar a la política y se estén conformando nuevos movimientos con claras intenciones de participar en las contiendas electorales. Un ejemplo de este afán electoral es la tentativa de creación del partido Acción Democrática Nacional (ADN) —de tipo partido

63 Es importante mencionar que la Alianza Panameña por la Vida y la Familia mantiene lazos militantes y personales muy fuertes con otros movimientos similares en América Latina. En una entrevista personal, su presidente dijo ser un amigo personal de Fabricio Alvarado, ganador de la primera vuelta electoral en Costa Rica en 2018. Además, según la misma fuente, la Alianza Panameña se atribuía la creación del lema 'Con mis hijos no te metas', durante el conflicto de 2016, que luego tuvo un éxito y una resonancia continental en los movimientos conservadores provida de América Latina.

confesional—, de la Unión Nacional Independiente (UNI) y del Partido Alternativo Independiente Social (PAIS) —de tipo frente evangélico—, que surgieron luego de las marchas de 2016.

Las dos primeras figuras mencionadas no recolectaron la cantidad de firmas necesarias para constituirse en partido político. Al no funcionar la creación del frente evangélico, PAÍS optó por la estrategia que en América Latina ha sido la más eficiente: la alianza con un partido existente —en este caso el MOLIRENA, que a su vez se alió con el PRD—. Otro ejemplo es el intento, liderado por un miembro católico de la Alianza Panameña por la Vida y la Familia, de lanzar un 'bloque independiente' de tinte religioso y conservador para puestos legislativos y municipales, incluyendo un pastor para la alcaldía de Panamá. Estas postulaciones eran movidas, sobre todo, por una agenda próvida y antiinmigrante. Sin embargo, la mayoría de las candidaturas de dicho 'bloque independiente' no consiguieron la cantidad de firmas requeridas para postularse.

Lo más llamativo viene probablemente de la candidatura oficialista (del Partido Panameñista). El candidato ganador de las primarias en 2018 José Isabel Blandón era conocido por sus posiciones progresistas, en particular sobre el tema del matrimonio igualitario. Participó de la marcha del orgullo gay como diputado y como alcalde de la ciudad capitalina fue abanderado de la marcha en el primer año de su mandato. Durante su gestión, la alcaldía de la Ciudad de Panamá apoyó los eventos del mes del orgullo gay. Uno de los gestos más simbólicos fue la izada de la bandera arcoíris en la Plaza de la Independencia[64] en junio de 2018. A pesar de que su posición se fue moderando a medida que se acercaban las elecciones, la designación de su compañera de fórmula para las elecciones Nilda Quijano sorprendió a todos. Ella tiene un perfil 'apropiado' para este puesto: mujer afrodescendiente, proveniente de una de las zonas más marginalizadas del país, de origen popular y con una historia de superación personal intachable, pues comenzó como secretaria y llegó a ser la gerente general de la Zona Libre de Colón, la segunda zona franca más grande del mundo. Sin embargo, causó sorpresa la referencia constante a su fe, pues públicamente ha comentado que considera este papel como una 'misión' mandada por Dios y que ha entregado su vida al servicio de Dios. Pero lo que llamó más la atención fue que mencionó haber 'consultado con su líder' acerca de su candidatura. A ello se suma un audio atribuido al pastor Edwin Álvarez, de la Comunidad Apostólica Hossana (Asambleas de Dios) —la

64 Mejor conocida en el país como Plaza Catedral.

principal megaiglesia panameña—, en el cual se relata una reunión con varios pastores y el candidato José Blandón. Según lo que se escucha, los líderes religiosos propusieron dos figuras para vicepresidente y el candidato pidió los 'votos evangélicos' a cambio de algunos puestos de alto nivel, especialmente relacionados con los asuntos de familia. Esta situación es muy parecida a la de Bolsonaro y el apoyo que recibió de los evangélicos, lo cual se reflejó en el nombramiento de la pastora pentecostal Damares Alves como ministra de la Mujer, Familia y DD.HH.

La Alianza Evangélica de Panamá comunicó inmediatamente que desconocía dicho pacto y que rechazaba tal acuerdo en razón de las posiciones políticas del actual alcalde capitalino; ello es un nuevo ejemplo del llamado 'ADN atomizador' de las iglesias evangélicas (Pérez Guadalupe, 2017). Esto significaría que este supuesto pacto electoral no sería con las iglesias evangélicas en general, sino con una denominación en particular, en busca de un 'voto denominacional', tal como se acostumbra en Brasil. Sin embargo, por una parte, todavía no se ha demostrado en Panamá la existencia de dicho 'voto denominacional' y, de otra, el apoyo de una única denominación difícilmente podría ser determinante para ganar una elección presidencial. Finamente, en marzo de 2019, José Blandón, en contra de todo su pasado político, firmó un pacto con los sectores religiosos opuestos a la llamada 'ideología de género'. Pero, tal y como hemos indicado en este libro, esta estrategia de tratar de atraer al electorado a través de un supuesto 'voto valorativo' de los cristianos no garantiza ningún éxito electoral. Tan es así que Blandón empezó a bajar en las encuestas a partir de este hecho, hasta quedar en cuarto lugar en las elecciones de mayo de 2019, con solo un 10% de los votos. Adicionalmente a la impopularidad del gobierno saliente (y del que representaba cierta continuidad), podemos suponer que no logró convencer a los evangélicos de su cambio de posición sobre los temas de género, a la vez que decepcionó a su electorado más afín a estos temas.

En suma, todo esto no hace más que confirmar que la 'agenda moral' ya entró de lleno en las campañas presidenciales en Panamá; y, a pesar de que su introducción en la política partidaria es aún incipiente, su incidencia en las políticas públicas en materia de salud pública y de educación es una realidad innegable desde hace algunos años. En este contexto, es probable que los evangélicos, como nuevos 'actores políticos' panameños, tengan mayor protagonismo en la política de los próximos años.

3.3.10. Perú[65].

El Perú tiene una población de más de 31 millones de habitantes, de los cuales el 74,3% se asume católico y el 15,6%, cristiano evangélico, según el último Censo Nacional de 2017 (INEI, 2018). En este país, la religión sigue siendo relevante, tanto en la esfera privada como en la pública, pues se vincula a la moral y a la opinión pública.

Siguiendo a Amat y León y Pérez Guadalupe (2018), podemos afirmar que este proceso de crecimiento cuantitativo ha tenido una correlación directa con el involucramiento de los evangélicos en la política. Pero el crecimiento evangélico ha sido una condición necesaria, más no suficiente para explicar el fenómeno de la participación política de los evangélicos en el Perú a partir de la década de 1980.

Al hecho del crecimiento numérico de los evangélicos habría que añadir factores cualitativos, como la maduración de la práctica del servicio y la acción social de las comunidades evangélicas, que les habría dado una imagen de credibilidad social por su involucramiento en el proceso de pacificación, como lo reconoce el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Asimismo, desde fines del siglo pasado, el sector 'evangelical' del protestantismo norteamericano, caracterizado por su conservadurismo teológico y sus vinculaciones con el Partido Republicano, descubrió que la acción política podía ser una buena estrategia para la protección de sus convicciones religiosas y para la expansión de su influencia en el gobierno a escala mundial. Esto llevó a que este sector 'evangelical' procurara encontrar aliados estratégicos entre sus pares de América Latina. Otro factor importante para el inicio de la participación política de los evangélicos en América Latina fue el cambio en el liderazgo eclesial evangélico, de un sector evangélico-progresista a uno neopentecostal-conservador.

Históricamente, podemos señalar que el desarrollo eclesial y social de los evangélicos en el Perú comienza cuando los primeros misioneros protestantes llegaron al país a fines del siglo XIX, trayendo una imagen progresista del modelo de desarrollo de la cultura europea, con una tendencia hacia el llamado 'evangelio social'. En general, sus acciones públicas abogaban por la identidad propia, la educación laica y, sobre todo, por la separación entre la Iglesia y el Estado, en alianza con otras organizaciones como los masones, el

65 El caso peruano ha sido redactado en coautoría con Óscar Amat y León sobre la base de nuestro artículo "Perú: los 'Evangélicos Políticos' y la Conquista del Poder" (2018).

movimiento indigenista y los partidos liberales. Luego, a comienzos del siglo pasado, incursionaron en asuntos públicos, relacionados principalmente con la legalización del protestantismo en la vida republicana y con los procesos de construcción de la identidad de esta minoría religiosa.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, y especialmente con la llegada de misioneros norteamericanos, que traían una mentalidad impregnada de la Guerra Fría, la labor social de los evangélicos fue menguando para dar paso a un énfasis en el crecimiento numérico de las iglesias y el anuncio verbal del Evangelio como esencia de la misión cristiana. Hasta mediados del siglo XX, fueron las iglesias evangélicas de tipo conservador las que crecieron más y, a partir de la década de 1960, se inició el proceso de pentecostalización de las iglesias evangélicas con el crecimiento explosivo del movimiento pentecostal, tanto extranjero como nacional (el llamado 'pentecostalismo criollo').

Posteriormente, a finales del siglo pasado surgieron con fuerza las iglesias neopentecostales, que son relativamente nuevas e independientes (sin mayor vinculación con 'iglesias madre' extranjeras ni con denominación histórica alguna), en un contexto de posconflicto y de crisis de las ideologías en el mundo posmoderno. Estas cuentan con solo algunas congregaciones, aunque con un alto promedio de asistencia a sus cultos o servicios religiosos; la mayoría de ellas ubicadas en la ciudad de Lima. Esto quiere decir que los neopentecostales no son el movimiento más numeroso dentro de la comunidad evangélica peruana ni el de mayor trayectoria; sin embargo, han sabido capitalizar mejor su participación en la esfera pública y política.

En cuanto a la vinculación directa de los evangélicos en la política partidaria, podemos encontrar hasta tres etapas:

1. El primer momento de participación política de los evangélicos se produjo en el contexto de la presencia de 'políticos evangélicos' en un partido político convencional, en el cual enarbolaron sus principios cristianos al igual que su aspiración de reconocimiento social. Es así que, en la segunda mitad del siglo XX, dos casos emblemáticos de políticos evangélicos que obtuvieron resultados electorales exitosos están relacionados con el Partido Aprista Peruano: primero José Ferreira, como representante al Parlamento por el Departamento de Cerro de Pasco (en más de una oportunidad) y luego el pastor Pedro Arana, como miembro de la Asamblea Constituyente de 1979.

   La tradición que vincula al Partido Aprista Peruano con la participación política de los evangélicos se remonta a los inicios de la vida pública de su fun-

> dador, Víctor Raúl Haya de la Torre, y a su relación con el misionero escocés presbiteriano John A. Mackay. Más allá de la dimensión coyuntural de esta relación fundacional entre los evangélicos y los apristas, es importante resaltar que el Partido Aprista Peruano, en sus orígenes, era visto como un partido político contestatario al orden oligárquico. Por ello, sufrió la persecución por parte de varios gobiernos, lo cual abonó a ese nuevo vínculo entre cristianismo y aprismo, al compartir una mística similar de sufrimiento político (Amat y León & Pérez Guadalupe, 2018, p. 411).

Tanta era la vinculación del partido aprista con los evangélicos que, aunque se sabía que no todos los apristas eran evangélicos, sí se creía que todos los evangélicos eran apristas; inclusive, se populariza la frase: "Solo Dios salvará mi alma, y solo el APRA salvará al Perú".

2. El siguiente momento de participación política de los evangélicos estuvo vinculado al trabajo realizado por un sector identificado con una propuesta de teología contextual latinoamericana conocida como la 'misión integral de la iglesia' que, a manera de una versión moderada y alternativa a la teología latinoamericana de la liberación, recorrió centros de formación teológica de pastores, ONG evangélicas nacionales e internacionales, centros universitarios, etc., e intentó construir un pensamiento social evangélico de la mano del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). Todo ello se expresó a través del sector profesional evangélico formado en las canteras de la Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú (AGEUP), que compartía una práctica social y política en torno a la vida universitaria, y que brindó su aporte profesional al CONEP.
   Con este capital social acumulado, y a propósito de la convocatoria a Elecciones Generales de 1980, líderes evangélicos pertenecientes a este sector de egresados de AGEUP y vinculados al CONEP organizaron el denominado Frente Evangélico, primer intento de participación organizada de los evangélicos en el Perú (Arroyo & Paredes, 1991). Sin embargo, este esfuerzo de incursión en la vida pública tuvo su primera expresión exitosa en las elecciones de 1990, cuando un grupo grande de evangélicos postuló en la lista de Alberto Fujimori y lograron colocar 18 congresistas (el 7,5% de la Cámara de Diputados y Senadores). Esa fue la primera y última vez que los evangélicos llegaron a una cifra importante de congresistas, lo que confirma la hipótesis de que se trató de un hecho fortuito y aislado, que respondía a otros factores muy particulares y coyunturales, ajenos a los confesionales.
   Pero la historia de la relación entre los evangélicos y Alberto Fujimori da luces interesantes sobre los cambios que se estaban experimentando en

el Perú de los años noventa. Por un lado, el triunfo de Fujimori permitió visibilizar al movimiento evangélico como un actor colectivo en una contienda electoral, ya que hasta ese entonces sus miembros se habían destacado, mayormente, por la acción social en la defensa de los derechos humanos; y, por otra parte, permitió que la aventura política de Fujimori tuviera ese primer impulso para organizar su infraestructura política. Ese apoyo evangélico inicial fue fundamental para recorrer el interior del país y fundar bases partidarias al abrigo de varias comunidades evangélicas; no obstante, no se puede afirmar que Fujimori ganó el proceso electoral de 1990 gracias a los evangélicos. Es más, ni siquiera podríamos aseverar que Fujimori ganó con el voto evangélico (ya que no todos los evangélicos optaron por él) y, menos aún, que ganó por el voto evangélico, ya que en ese momento los evangélicos no llegaban ni al 5% de la población votante, y Fujimori obtuvo en la primera vuelta electoral el 29,1% de los votos y en la segunda el 56%.

Sin embargo, el autogolpe de 1992 y el posterior desarrollo del régimen fujimorista determinaron el retiro político del sector evangélico progresista ('políticos evangélicos'), lo que dio paso a un nuevo sector con ideas más bien conservadoras, quienes empezaron a ejercer un mayor liderazgo eclesial y asumir los roles protagónicos de participación política en las siguientes elecciones ('evangélicos políticos').

3. El tercer momento de participación política de los evangélicos comenzó a fines del siglo pasado, con el movimiento neopentecostal o carismático, que apareció en el mundo evangélico peruano para disputar el liderazgo religioso y el protagonismo político. Si bien este movimiento constituye una minoría en términos cuantitativos, ha logrado promover una cosmovisión religiosa dentro del mundo evangélico, caracterizada por la llamada 'teología de la prosperidad' y el reconstruccionismo, la resacralización o reencantamiento del mundo, la presencia pública de la iglesia en los medios, la expectativa del ascenso social, la incursión misionera en sectores medios y altos de la población, y una mayor participación en la vida política del país.

   Ciertamente, el caso más emblemático y representativo de este sector ha sido el del pastor Humberto Lay, quien logró constituir, luego de muchos intentos, un partido que podríamos llamar 'confesional' (Restauración Nacional), y se lanzó a la presidencia de la república en 2006 atrayendo a su campaña al movimiento evangélico nacional. Finalmente, solo obtuvo el 4% de los votos, cuando la población evangélica ya era el 12% aproximadamente; es decir, ni siquiera los evangélicos votaron por él, lo

que confirmaría la inexistencia de un voto confesional. Por eso podemos afirmar que, a pesar de los intentos de formación de un partido confesional evangélico, la realidad ha demostrado que en el Perú el voto evangélico está difuminado en los diferentes sectores políticos. Tampoco existe una consigna en el voto evangélico y las figuras públicas de trasfondo evangélico han tenido mejores resultados electorales cuando han participado como candidatos individuales en diferentes frentes políticos que cuando lo han hecho en partidos confesionales.

Sin embargo, no hay dudas de que con el ingreso a la política del pastor Humberto Lay algo cambió en la forma de ver y comprender la participación política de los evangélicos en el Perú. Mencionamos algunos puntos que lo corroboran:

1. A partir de Humberto Lay, la participación política de los evangélicos dejó de estar vinculada a un partido político formal, para centrarse en 'el personaje religioso' que incursiona en la arena pública.
2. Al mismo tiempo, se amplió la distancia existente entre el desarrollo de la conciencia social y política de los fieles que lo apoyaban y las aspiraciones políticas de sus dirigentes. Vale decir que con esta nueva manera de hacer política se acentuó la idea de que los llamados a involucrarse y participar en ella son los pastores o las personas especialmente 'designadas por Dios' para asumir una función pública; los demás cristianos solo tienen la responsabilidad de orar, apoyar y respaldar a sus dirigentes político-religiosos.
3. Los nuevos 'evangélicos políticos' contaban ahora con un conjunto de cuadros profesionales, personal técnico de mando medio y trabajadores operativos, dispuestos a trabajar alrededor de las estructuras que se generaron como consecuencia de ocupar una posición de poder político en el Perú; pero, también se hicieron públicos algunos casos de 'clientelismo religioso'.
4. Hubo un giro evidente de las ideologías que impulsaban las candidaturas políticas evangélicas. Anteriormente, estas se dieron dentro de partidos o movimientos con un pensamiento 'progresista'. A partir del pastor Lay, las candidaturas evangélicas reflejarían un ideario hacia la derecha respecto al progresismo anterior, con énfasis en la 'agenda moral' contra la llamada 'ideología de género'.

   Finalmente, en los últimos procesos electorales, los evangélicos —insertados en diferentes partidos políticos ('facción evangélica') — han conseguido, de las 130 curules que componen el Congreso peruano, solo cuatro plazas

en 2006, seis en 2011 y cuatro en 2016. Ello representa menos del 5% de congresistas, cuando la población evangélica en el Perú está por encima del 15%, lo cual confirma la tendencia regional a una subrepresentación política de los evangélicos.

A continuación, presentamos una tabla que resume el porcentaje de participación evangélica en cada elección al Congreso, junto con la población nacional y el porcentaje de población evangélica. Con ello queremos demostrar que no hay una correlación directa entre el aumento de la población evangélica y su representación política en el Legislativo —y menos en el Ejecutivo—; y, por tanto, se mantiene el mismo fenómeno de subrepresentación política de los evangélicos en América Latina. Aunque también hay que decir que el porcentaje de representación en las Cámaras Legislativas no es el único factor para medir su llegada política.

Tabla 10

Evolución de la representación política de los evangélicos en relación a su crecimiento numérico

Año	Total estimado de población nacional	% de población evangélica	Número total de representantes	% de congresistas evangélicos
1956	8 904 891	-	1/182	0,54
1963	10 825 811	0,63 (2)	1/,45	2,22
1978	16 447 370	-	1/,100	1,0
1985	19 518 555	4,7 (3)	1/,60	1,66
1990	21 764 515		18/,240	7,5
1992	22 640 305	7,2 (4)	5/80	6,25
1995	23 926 300	-	5/120	4,16
2000	25 983 588	-	1/120	0,83
2001	26 366 533		1/120	0,83
2006	28 151 443	12,5 (5)	4/120	3,33
2011	29 797 694	13,4 (6)	6/130	4,61
2016	31 488 625	15,6 (7)	4/130	3,07

(1) Datos obtenidos de INEI (2001).
(2) Según los datos registrados para 1960 en Stoll (1990).
(3) INEI (1981).
(4) INEI (1993).
(5) INEI (2007).
(6) Webb y Baca (2011, p. 1064).
(7) INEI (2017).

En la actualidad, el discurso evangélico (neopentecostal) más relevante en materia pública se relaciona con la defensa de una 'agenda moral' provida y

profamilia. No se sabe a ciencia cierta si con estos argumentos los evangélicos serán capaces de atraer el voto ciudadano, no solo de los propios evangélicos, sino también de los católicos. Asimismo, está por verse si los 'grupos de presión' evangélicos, en torno a la defensa de la agenda moral, podrán articularse en un movimiento ciudadano en los próximos años. Pero, si se tiene en cuenta que hace menos de treinta años la participación política de los evangélicos estaba estigmatizada, es todo un récord que hoy logren colocar regidores, congresistas, alcaldes, etcétera, en los diversos procesos electorales. No obstante, muchos de ellos mantienen la ilusión de que un día llegará el líder evangélico que reúna el perfil necesario para elegir a 'Dios como presidente'.

Capítulo 4.
Visión de Futuro

Al cumplirse los 500 años del nacimiento del protestantismo (1517), y luego de los 100 años del Congreso de Panamá (1916), que marcaría el inicio formal del movimiento evangélico latinoamericano, vemos que una nueva generación de evangélicos se erige hoy en nuestro continente con identidad latinoamericana propia y con agenda autónoma en los escenarios sociales y políticos. Pero esta participación política, por el momento, se ha centrado más en el ámbito electoral que en el ámbito político, ya que no se han formado partidos políticos estructurados y permanentes (salvo el MIRA en Colombia y el PRB en Brasil, en los últimos años; pero sin mayor sustento ideológico, sino religioso) ni se tiene un 'Pensamiento Social Evangélico' (PSE). Históricamente, el único tema que los evangélicos han enarbolado como bandera electoral ha sido la promesa de una 'actuación ética' en la gestión pública y una lucha frontal contra la corrupción. Si bien esta es una perspectiva fundamental y necesaria, no es una opción o propuesta de gobierno que abarque políticas económicas, sociales, de seguridad, etc., con bases ideológicas que inspiren dichas propuestas. Tampoco presentan grandes cuadros técnicos, sino religiosos; dicho de otro modo, proponen 'moralizadores' pero no 'gestores' y lanzan como candidatos a 'pastores', pero no a 'políticos'. Por eso, la supuesta 'participación política' de los evangélicos, en la mayoría de los casos, se limitó a una mera 'participación electoral'. Además, no hay una participación política oficial por parte de las iglesias evangélicas, sino tan solo de sus líderes (pastores o laicos), lo cual no compromete, formalmente, a sus comunidades religiosas.

La excepción a este panorama continental es Brasil, donde las iglesias

pentecostales participan formalmente en las campañas electorales (desde 1986) y tienen 'candidatos oficiales' y hasta partidos políticos; como consecuencia, dichas iglesias y sus partidos son considerados parte del sistema político tradicional. Además, en Brasil se comienzan a ensayar 'propuestas' de gobierno, más allá de las típicas ofertas de 'moralización de la política' y de su difundida 'agenda moral', y se preparan planes de gobierno integrales y escuelas de formación política y gestión pública con miras a formar a su feligresía para el ejercicio del poder.

Asimismo, es preciso resaltar que, si bien los evangélicos todavía son minoría en todos los países del continente, constituyen una presencia significativa y militante que, por el peso de sus votos, podría inclinar cualquier balanza electoral de acuerdo con sus creencias y temas de interés. Más aun, podrían decidir votaciones no necesariamente electorales, como sucedió en el Plebiscito del Acuerdo de Paz en Colombia, en 2016. No obstante, también hay que resaltar que se trata de un movimiento religioso fuertemente atomizado, tanto en sus formas de organización y estrategias pastorales, como en sus opciones y comportamientos políticos. Ciertamente, su talante atomizador no ha cambiado en este siglo y medio de historia latinoamericana; muy por el contrario, la segmentación 'religiosa' de los evangélicos se potencia y acentúa cuando ingresa al ámbito político. Es decir que, si bien los evangélicos constituyen un gran potencial religioso, social y político, no conforman un movimiento unitario y menos aún manejable, como si se tratase de un todo cohesionado (religioso, social o político).

En el panorama actual, como hemos indicado anteriormente, el único tema que sí podría aglutinar coyunturalmente a la gran mayoría de evangélicos en América Latina es la propuesta moral: provida y profamilia, y en contra del aborto, del matrimonio homosexual y la llamada 'ideología de género'. En los años sesenta o setenta la 'agenda ideológica' de los evangélicos, el anticomunismo y el anticatolicismo eran los que lograban esta unión coyuntural de la gran mayoría de iglesias evangélicas. Mientras que ahora, luego de la caída del muro de Berlín, ya no tiene mucho sentido aludir a un anticomunismo como núcleo aglutinador y el anticatolicismo ha sido postergado, mientras sigan marchando juntos contra la llamada 'ideología de género'. Vemos, pues, que las agendas unificadoras han cambiado, pero siguen existiendo como amalgama necesaria para lograr cierta unidad, que se rompe inmediatamente una vez que dirigen su mirada al interior del movimiento evangélico; el ADN atomizador de los evangélicos no desaparece, solo se agazapa en ocasiones particulares. Asimismo, vemos que estás agendas no son 'en pro de algo', sino 'en contra de algo' —antes en contra del comunismo y

del catolicismo, y ahora en contra de la 'ideología de género'—. Dicho de otro modo, es mucho más fácil unir a los evangélicos 'demonizando' a un enemigo (sea una persona o un tema) que promoviendo algo o a alguien; parece que los 'enemigos' son más efectivos uniendo a los evangélicos que los 'amigos'. En la campaña de Jair Bolsonaro, por ejemplo, se revivió exprofesamente esta 'agenda anticomunista', pero referida al Partido de los Trabajadores (PT) de Luiz Inácio Lula da Silva y al 'chavismo' de Venezuela, como los grandes enemigos ideológicos que debían combatirse. Además, se relacionaba al comunismo con toda la clase de males sociales, como la corrupción, la hiperinflación y la 'ideología de género', con lo cual se tenía un coctel bien preparado de supuesta lucha ideológica, política, valorativa y conservadora, que resultó muy eficaz durante la campaña electoral de 2018. Ciertamente, este tipo de argumentaciones 'demonizadoras' no resistían el menor análisis y se fueron difundiendo a través de las 'anónimas' redes sociales, lo que causó un pánico ideológico y moral que alimentó un voto conservador.

Pero, en nuestra opinión, hay un elemento fundamental que evita que las agendas electorales se llenen de contenido religioso (independientemente de su signo). Nos referimos a la existencia de partidos ideológicamente consolidados y estables, o a la existencia de un bipartidismo funcional. Es decir, en la medida que en nuestros países exista una mayor volatilidad política —que se convierte siempre en volatilidad electoral—, aumentarán las probabilidades de que la ausencia ideológica sea llenada de moralidad religiosa o, si se quiere, de 'ideología religiosa', que es lo que ha ocurrido en los países en los que la 'agenda moral' de los evangélicos ha inundado la agenda política, aunque sea coyunturalmente. En este sentido, constatamos que las sorpresas electorales de 2018 —Costa Rica y Brasil— tenían una tradición de bipartidismo funcional hasta hace algunos años que, al desaparecer, ha permitido el ingreso de otros elementos (religiosos o valorativos) que han llenado coyuntural y relativamente ese vacío ideológico. Un panorama similar se presentó en 2019 en El Salvador, donde, ante el desgaste del bipartidismo tradicional, surgió una alternativa que rompía la decepción y apatía política: Nayib Bukele.

Esta falta de institucionalidad política también ha hecho que los partidos dejen entrar fácilmente en sus filas a los 'evangélicos políticos' (sobre todo en épocas electorales), aunque no compartan su pensamiento religioso, con el único objetivo de conseguir más votos. Es en este punto en el que se produce una perversa y mutua utilización, con absoluta conciencia de ambas partes. También es la razón por la que los candidatos evangélicos van saltando de un partido a otro en cada elección, como si estos fueran vientres de alquiler.

Esta malversación de la religión y la política se pudo ver en algunos casos de Brasil, luego de que las iglesias pentecostales entraran directamente en el juego político a partir de 1986:

> De la Constituyente en adelante, pastores, apóstoles y obispos pentecostales se lanzaron a la política, ampliando en consecuencia, espacios y oportunidades para que candidatos, políticos y partidos invirtiesen en la instrumentalización de sus iglesias y rebaños para fines partidarios y electorales. Se afianzó una instrumentalización recíproca entre religión y política que, desde entonces, contribuyó paradójicamente, tanto para politizar y cooptar liderazgos pentecostales en pro de propósitos seculares, como para reducir la autonomía de la política en relación a los poderes clericales (Mariano, 2015, p. 349).

Todo ello indica que la institucionalidad partidaria sería el principal antídoto frente al ingreso de agendas religiosas en la esfera política, ya que el vacío ideológico es el mejor caldo de cultivo para que aparezcan contenidos religiosos (o de otro tipo) en campañas electorales. Esto no había sucedido antes porque simplemente no era la intención de los evangélicos entrar en política ni tenían el número suficiente de feligreses para intentarlo; además, esto se ha desencadenado en el contexto de la llamada 'crisis de las ideologías', del agotamiento del sistema de partidos políticos y de una mayor desconfianza en las instituciones. También debemos tomar en cuenta que los llamados *outsiders* —tanto en Brasil (Bolsonaro), Costa Rica (Fabricio Alvarado), Guatemala (Jimmy Morales) o El Salvador (Nayib Bukele)— han ganado las elecciones a través de un 'voto de castigo' en contra de los otros candidatos. Hasta se podría decir que primó un 'voto negativo'; no ganaron ellos, sino que perdieron los otros, porque se votó por el 'mal menor' (no por el 'bien mayor'), y por el que representaba mejor la lucha contra la corrupción (al menos en el discurso) y el hartazgo de la clase política tradicional. Además, *stricto sensu*, tampoco eran *outsiders*, porque todos ellos ya participaban de una u otra manera en la política.

Por otro lado, también hay que tomar en cuenta que existe una subrepresentación política de los evangélicos. Esto significa que en los procesos electorales de la región no se ha presentado una correlación directa entre el porcentaje de población evangélica y el porcentaje de votos a candidatos evangélicos; tampoco es fácil comprobar sus endosos políticos. Las inclinaciones políticas de los evangélicos no son, necesariamente, un correlato de sus adhesiones religiosas, por lo que podríamos afirmar que la comunidad evangélica todavía está políticamente 'subrepresentada'. Quizá sea porque, hasta ahora, en los votantes evangélicos pesan más sus opciones políticas particulares, o su apoliticidad, que

su confesionalidad religiosa; aunque, por lo general, ha primado en la región una tendencia política más bien conservadora. Como bien indica Kourliandsky, "las alianzas entre progresistas o partidos de izquierda y grupos pentecostales son de carácter más bien excepcional. Las afinidades mayoritarias no van en esta dirección. Las mayorías pentecostales votan por las derechas y no por las izquierdas (2019, p. 141).

Es decir, cuando decimos que existe una subrepresentación política de los evangélicos en el continente, queremos indicar que los resultados políticos o electorales (sea para el Legislativo, el Ejecutivo o los gobiernos locales) que obtienen los partidos o candidatos evangélicos no se relaciona con su potencial electoral, que sería su población creyente o militante; ya que "el voto cristiano en realidad no es endosable […]; es decir, el fiel termina votando por quien considera mejor candidato, más allá de lo que diga su pastor" (Cosoy, 2018, p. 109). Ni siquiera en Brasil —salvo contadas excepciones—, en donde existe una mayor participación política de las iglesias pentecostales, los evangélicos obtienen esta paridad porcentual entre su feligresía y su representación política. "Incluso los líderes de las Asambleas de Dios son conscientes de que no han alcanzado de modo eficiente el potencial electoral que les permitirían sus 12 millones de fieles" (Tuñón, 2019, p. 34).

Si analizamos el número de congresistas evangélicos en los diferentes países de la región, veremos que históricamente este siempre ha estado muy por debajo de su porcentaje de confesionalidad; es decir, un porcentaje alto de población evangélica no garantiza una alta representatividad política en las Cámaras Legislativas y menos en el Ejecutivo. Tal como pudimos comprobar en algunos países de la región —que graficamos en tablas sintéticas en el capítulo anterior—, actualmente el Perú tiene un 15,6% de población evangélica, pero solo un 3% de evangélicos en el Congreso; Colombia tiene 20% de población evangélica y solo 4% de representación evangélica; Chile tiene 17% de población evangélica y solo un 2% en el Parlamento; El Salvador tiene 40,7% de población evangélica y solo el 6% de diputados evangélicos; Brasil tiene 32% del población evangélica y 16% de representación en la Cámara de Diputados, etcétera. Y esta tendencia se confirma en los demás países de la región a través de la corta participación política de los evangélicos. Pero hay dos casos concretos: Costa Rica y Panamá, en los que tenemos que detenernos para explicar sus particularidades.

El único país que ha logrado igualar el porcentaje de representación política con el de población evangélica en el presente siglo ha sido Costa Rica. Tal como hemos visto, se trata de una excepción a la regla por lo

particular del proceso electoral de 2018, que no continuó la línea histórica de su representación ordinaria. Si bien en las elecciones de ese año pudieron igualar el porcentaje de población evangélica (25%) con el porcentaje de diputados, en la elección anterior (2014) obtuvieron solo el 7%, en 2010, el 4%; en 2006, el 2%; y en 2002, también el 2%, muy lejos de su porcentaje evangélico histórico. Ya hemos mencionado las razones de la particularidad de estas inesperadas elecciones en las que el Partido Restauración Nacional, de Fabricio Alvarado, que estaba en sexto lugar unas semanas antes de las elecciones, pudo ganar la primera vuelta electoral y colocar 14 diputados de los 57 que conforman el Congreso costarricense —la gran mayoría de ellos de perfil netamente religioso sin ningún pasado político— gracias a su postura contraria a la opinión consultiva de la CIDH. Pero es bueno indicar que en menos de seis meses (fieles a su ADN atomizador) esos diputados evangélicos de dividieron en dos bancadas, con siete diputados en cada una. Solo cabe esperar los procesos electorales siguientes para ver si los evangélicos en Costa Rica mantienen esa misma paridad religioso-parlamentaria alcanzada en 2018 o vuelven a su histórica subrepresentación política, al igual que los demás países del continente.

El otro caso particular es Panamá, ya que en las elecciones de 2014 el porcentaje de representación evangélica en la Asamblea Nacional se acercó al porcentaje de población evangélica (19%). Pero esto podría estar relacionado con el gran apoyo que recibieron los evangélicos durante el gobierno de Ricardo Martinelli (2009-2014), que hizo posible que, en cuanto a representación, pasaran de un 4,8% en 2009 a un 11,2% en 2014. No obstante, lo más importante es aclarar que estos ocho representantes evangélicos a la Asamblea son políticos de carrera, que la gente no identifica necesariamente como evangélicos ni privilegian un discurso religioso en sus campañas (muy diferentes de los diputados costarricenses). Es decir, el elemento 'confesional' no habría sido el definitorio para su elección; se trataría más de 'políticos evangélicos' que de 'evangélicos políticos'. Además, debemos recordar que la gran mayoría de evangélicos panameños son de segunda o tercera generación (no son católicos conversos) y que se trata del país de América Latina en donde menos se está dando una migración religiosa (PRC, 2014). Por ello, es más razonable que estos evangélicos (hijos, nietos y bisnietos de evangélicos) participen en política como 'ciudadanos' más que como 'creyentes'.

Curiosamente, estos dos países son los menos evangélicos de Centroamérica. Pero habría que esperar las siguientes elecciones para confirmar si los evangélicos en estos países están camino a unificar su porcentaje confesional

con su representación legislativa de manera sostenida o si solo se trató de dos picos netamente coyunturales, como sucedió en el Perú de 1990, y que nunca más se volvió a replicar.

Como es obvio, no pensamos que el porcentaje de representación en el Legislativo sea el único criterio para medir el impacto político de los evangélicos en la región. También cuentan las alianzas políticas en las cámaras (por más que su representación parlamentaria no sea muy numerosa), y los 'grupos de presión', los 'colectivos ciudadanos' y las 'agendas trasversales' como nuevas estrategias políticas, que veremos en este capítulo. Brasil es un claro ejemplo de esto, ya que los evangélicos brasileños —más experimentados políticamente— no se han limitado a colocar representantes en las cámaras —que porcentualmente constituyen la mitad de su población evangélica—, sino que han sabido aprovechar otros modos de incursión política, como los 'grupos de presión' (la llamada 'iglesia de la calle'), los *lobbies*, la 'bancada evangélica' y los medios de comunicación, todo lo cual ha creado una 'sinergia política' y un mayor impacto social. Además, en un contexto político sin bipartidismo oficial o funcional, y con un Congreso absolutamente atomizado, la 'bancada evangélica' brasileña negocia políticamente con otras bancadas minoritarias sus propios intereses grupales (BBB: Biblia, Buey, y Bala) y obtiene buenos resultados sin tener que alcanzar una mayoría parlamentaria.

Por otro lado, podemos afirmar que existe otra subrepresentación al interior de los evangélicos latinoamericanos. Dentro del gran y diverso movimiento evangélico latinoamericano no todas las denominaciones evangélicas están igualmente representadas ni hay proporcionalidad en relación con el número de feligreses; sino que los neopentecostales, más organizados, más mediáticos y políticos, y que enarbolan mejor el discurso de la 'agenda moral', son los que están sobrerrepresentados, en desmedro de otras denominaciones evangélicas que pueden tener más porcentaje poblacional, pero no participan tan militantemente en los procesos electorales. Un ejemplo claro de este fenómeno se presenta en Brasil donde, como ya indicamos, la mayoría de los diputados evangélicos son representantes corporativos de iglesias pentecostales. En las elecciones de 2018, por ejemplo, casi el 60% de ellos fueron candidatos oficiales de las Asambleas de Dios (AD) y de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD); es decir, obtuvieron una delegación política que representa más del doble de su verdadero porcentaje poblacional. Estos datos corroboran la tesis de que el crecimiento de la representación política evangélica en Brasil, en verdad, es fruto del éxito electoral de pocas iglesias pentecostales (Lacerda, 2017, 2018).

Finalmente, hasta ahora los evangélicos que han conseguido el voto de sus fieles en las Cámaras Legislativas han sido más eficaces para negociar algún veto que para conseguir más votos, ya que en los parlamentos no han logrado grandes cambios legislativos a su favor, pero sí han conseguido paralizar leyes que iban en contra de sus propuestas. Como bien indica Semán "el pentecostalismo influye de forma mucho más sólida a través de la transformación cultural que implica su crecimiento, que del direccionamiento de los votos de los creyentes" (2019, p. 45).

4.1. Los Tres 'Modelos Regionales' de Participación Política Evangélica: Centroamericano, Sudamericano y Brasileño

Visto el caso concreto de los diez países reseñados en el capítulo anterior, comprobamos que, si bien existen diferencias entre ellos, también hay similitudes regionales que podríamos agrupar geográficamente en tres tipos ideales de participación política en América Latina: el modelo centroamericano, el modelo sudamericano y el modelo brasileño. Estos, combinados con los tres tipos históricos planteados anteriormente (partido evangélico, frente evangélico y facción evangélica), nos permiten escapar de las fáciles y desinformadas generalizaciones que hacen algunos autores acerca de este fenómeno continental, y hacer un análisis más diferenciado y cabal respecto a la gran y diversa expresión política de los evangélicos en la región.

Como hemos visto anteriormente, y en consonancia con lo sostenido en los diez países analizados, en América Latina no se puede hablar de un 'voto confesional' evangélico ni comprobar un éxito rotundo en relación con los objetivos planteados (conquistar el poder político en todo el continente). Tampoco es posible comprobar el endoso automático del porcentaje de evangélicos de un país a las urnas, pues existen otros criterios que determinan que tanto evangélicos como católicos elijan a sus representantes políticos, más allá de la mera confesionalidad. Por otro lado, vemos en la mayoría de países una fuerte tendencia a acentuar la 'agenda moral' evangélica como agenda política, y a participar electoralmente a través del modelo de 'facción evangélica', tal como lo hemos definido.

De cualquier modo, lo cierto es que los evangélicos ya están presentes en la política partidaria de todos los países del continente y son actores políticos en todos ellos, aunque con distinto impacto e influencia. Por eso proponemos estos tres tipos ideales de participación política regional. Decimos ideales porque finalmente son constructos teóricos que tratan de

agrupar las principales características de cada región; además, no todos los países encajarán necesariamente con todas las características del modelo. Por eso Brasil está aparte y no dentro del 'modelo sudamericano'; México, por sus particularidades, se encontraría más cerca del 'modelo sudamericano' que del 'centroamericano'; y El Salvador, a pesar de tener casi 40% de población evangélica, siempre ha tenido un perfil propio, un tanto alejado del 'modelo centroamericano', razón por la cual tiene un presidente de familia musulmana.

1. *Modelo centroamericano:* este se acercaría más al tipo 'partido confesional' y 'frente evangélico' que hemos planteado, aunque ya hemos indicado que en todos los países del continente funciona la 'facción evangélica'. En comparación con los otros países del continente (aunque no en todos los sentidos ni en todos los casos), los centroamericanos estarían más cerca de conformar una unidad electoral (netamente coyuntural) en torno a una propuesta, candidatura o partido. De hecho, es la única región que ha logrado tener presidentes declaradamente evangélicos (como Guatemala en tres ocasiones: 1982, 1991, 2016) y un candidato que ganó la primera vuelta electoral y estuvo a punto de ganar la segunda con un discurso preponderantemente religioso —Costa Rica en 2018—[66].
   Gran parte de esta diferenciación fenomenológica centroamericana se debe al alto porcentaje de evangélicos en la región —aunque no es la única razón—: en cuatro países ya superan el 40% (Nicaragua, El Salvador, Honduras y Guatemala), las tasas más altas de todo el continente; y en los dos países restantes pasan del 20%. Por eso, no sería nada raro que, en esta región, en los próximos años, los evangélicos lleguen a consolidarse como la nueva mayoría religiosa; en otras palabras, que el catolicismo pase de detentar un histórico monopolio de la fe durante cinco siglos a ser la primera minoría religiosa.
   Por otro lado, resulta interesante constatar que no solo los evangélicos de estos países tienen un mayor compromiso religioso, sino también los católicos, con un alto número de fieles comprometidos de línea carismática (muy parecida a los pentecostales). Eso ha permitido que en estos países, más que en otros, se unan más fácilmente los católicos y los evangélicos en torno a una agenda política centrada en temas morales provida y profamilia,

66 Con esto no estamos aceptando que exista necesariamente un 'voto confesional'. En Guatemala, por ejemplo, a pesar de los tres presidentes evangélicos que ha tenido en las últimas décadas, no existe un consenso para afirmar que estos hayan ganado las elecciones por un voto confesional de los evangélicos (Dary, 2018).

pero guiados mediáticamente por líderes evangélicos, ya que hasta ahora los 'evangélicos políticos' han sabido canalizar mejor —electoralmente— estas preferencias que los católicos[67]. Ciertamente, no en todos estos países se puede vislumbrar con claridad el surgimiento de candidatos evangélicos que lleguen al poder, pero sí es más probable que se pueda dar este salto en relación con otras regiones del continente, entre otras razones, debido al número de sus feligreses.

El Salvador constituye un caso particular, ya que si bien tiene un índice muy alto de población evangélica (a punto de ganarle a la católica), todavía no se ha evidenciado esta posible fuerza electoral evangélica, quizá por la existencia histórica de un bipartidismo funcional. Pero, ahora que ese bipartidismo se rompió con el triunfo de Bukele, no hay que soslayar el hecho de que las iglesias cristianas (católica y evangélica) son las instituciones que gozan de mayor credibilidad en ese país. En este sentido, después de lo sucedido en Costa Rica en febrero de 2018, ningún analista puede descartar cualquier posibilidad, ya que en aquel país —el único Estado confesional del continente, la democracia históricamente más estable de la región, con un sistema político hasta hace poco bipartidista y con un bajo nivel de evangelismo— nadie hubiera pronosticado que un candidato evangélico, con una agenda netamente religiosa-valorativa, podría ganar una primera vuelta electoral. Por su parte, Panamá es el país menos evangélico de Centroamérica (con solo un 20%) y se mantiene predominantemente católico. A pesar de ello, los evangélicos, que tenían un perfil muy bajo social y políticamente, salieron a la palestra en 2016, a raíz de la Ley de Educación Sexual en los Centros Escolares, cuyo resultado fue su consolidación como nuevos actores políticos.

Dicho de otro modo, se puede comprobar que, en los países centroamericanos, más que en otras regiones del continente, basta un detonante para que aflore el sustrato valorativo cristiano (evangélico y católico) y se traslade al ámbito político, ya sea en forma de partido, frente evangélico o grupo de presión; ello incluso en los países menos evangélicos de Centroamérica. Por ejemplo, en Costa Rica el motivo fue la Opinión Consultiva OC-24/17 emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 2018; y en Panamá, la Ley 61 sobre educación sexual en 2016.

67 En el caso católico, fiel a su 'estructura eclesial', se han manifestado sobre todo a través del discurso de sus obispos; mientras que el apoyo evangélico, fiel a su 'estrategia eclesial', se ha centrado sobre todo en las manifestaciones populares de sus fieles volcados a las calles, y con mucha más repercusión mediática.

Asimismo, si bien el 'modelo centroamericano' no se ha manifestado en todos los países por igual, es altamente probable que pueda aparecer también en su variante de voto confesional coyuntural o grupos de presión con potencial político, sobre todo por temas de 'agenda moral' provida y familia. Ya sea de una manera o de otra, existen más probabilidades de que en Centroamérica podamos tener un nuevo presidente evangélico en los próximos años, sobre todo por el rechazo a la llamada 'ideología de género' que aglutina a evangélicos (de la mayoría de denominaciones) y a católicos (de línea más tradicional).

2. *Modelo sudamericano:* se acercaría más a la 'facción evangélica' y al 'frente evangélico'. En esta región, hasta ahora, no se han podido consolidar partidos confesionalmente evangélicos exitosos —de hecho, todos han fracasado en su objetivo de llegar al poder, y la gran mayoría de ellos murieron antes de nacer— ni se ha presentado algún candidato evangélico que haya estado cerca de ganar alguna elección presidencial. Por eso, al ver que no tenían el número suficiente de posibles votantes (como en Centroamérica) y confirmar en carne propia que no existe un voto confesional, los 'evangélicos políticos' sudamericanos prefirieron participar en diferentes partidos políticos fuertes para alcanzar, por lo menos, algunos representantes al Parlamento, aunque añoren siempre su 'partido confesional'.

De hecho, los evangélicos que llegan al Congreso no siempre lo logran por sus propios votos, sino por arrastre de los partidos ganadores. Recordemos que, bajo la modalidad de 'facción evangélica', hay candidatos evangélicos prácticamente en todos los partidos que se presentan en la contienda electoral; por eso, los partidos ganadores son los que colocan también, entre todos sus candidatos, a los evangélicos que, si bien tienen un valor agregado electoral por serlo, ello no les basta para llegar por sí solos al Congreso. Caso particular es el de Colombia, por ejemplo, que una vez que cambió la ley electoral en 1991 y se redujo el número mínimo de votos para formar un partido político, llegaron algunos candidatos de megaiglesias al Parlamento —ello se asemeja más al modelo brasileño de 'voto denominacional' de candidatos oficiales—, pero nunca estuvieron cerca de ganar una elección presidencial. Lo mismo ha sucedido en otros países del continente en donde se rebajaron las vallas electorales.

Por otro lado, en la mayoría de países sudamericanos, los movimientos evangélicos (unidos en muchos casos con los católicos) han conformado

'colectivos' y 'grupo de presión' política en defensa de los valores cristianos y en contra de lo que llaman 'ideología de género'. Ello, sin embargo, no ha llegado a posicionarse como tema central en las campañas electorales. Esto se debería, tal como hemos anotado, a la presencia de partidos ideológicamente más consolidados o a la existencia de bipartidismos funcionales. Es decir que, a diferencia del 'modelo centroamericano', en los países sudamericanos es menos probable que un tema valorativo religioso (como la 'agenda moral', por ejemplo) llegue a ocupar la prioridad de las preferencias electorales y sea el factor determinante de una elección presidencial. Por su parte, países como Argentina y Chile, en donde ya se aprobó la ley del aborto en determinados casos, nos muestran que los temas de la 'agenda moral' tienen un impacto político distinto que en los centroamericanos. Pero en ciencias sociales hablamos, sobre todo, de probabilidades, más que de posibilidades, que siempre serán infinitas.

El caso de México es especial, ya que, si bien es un país norteamericano y colinda geográficamente con Centroamérica, se parece más al 'modelo sudamericano' —sobre todo después del apoyo a López Obrador por parte de un sector evangélico, el Partido Encuentro Social (PES)—. Ello se debe, entre otros motivos, a su historia religiosa particular de laicismo temprano y por tener bajos porcentajes de población evangélica, en comparación con sus vecinos centroamericanos. El desarrollo de estas nuevas alianzas formales de carácter religioso recién comienza, sobre todo desde que el Estado mexicano decidió reestablecer relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano (1991), y ahora con estas asociaciones partidarias de los evangélicos afiliadas con el partido de gobierno (2018); ello nos permite vislumbrar que en el caso mexicano (y no solo en este), más allá de las relaciones Iglesia-Estado, ahora se imponen más pragmáticamente las relaciones entre religión y política.

3. *Modelo brasileño:* se puede encontrar una mixtura de los tres modelos analizados: partido, frente y facción evangélica. Como se sabe, las iglesias evangélicas participan activamente en la política brasileña, tienen 'candidatos oficiales' y agrupaciones políticas al estilo de los 'partidos confesionales' (como el Partido Republicano Brasilero que 'pertenece' a la IURD) y se ha popularizado la consigna de 'el hermano vota por el hermano'. Sin embargo, creemos que estos no llegan a ser 'partidos confesionales', sino 'partidos denominacionales', ya que el voto es más 'denominacional' que 'confesional'. Dicho de otro modo, no representan a todos los evangélicos —ni pretenden hacerlo—, sino solo a los miembros de su denominación

concreta o megaiglesia, ya que tienen los votos suficientes para colocar sus 'candidatos oficiales' en las cámaras[68].

En ese sentido, constatamos en Brasil—al igual que en todos los países de la región— un fraccionamiento de las denominaciones evangélicas y de los 'partidos denominacionales', que nos permite seguir afirmando que no existe un 'voto confesional', sino que, en el mejor de los casos, se presentaría un voto restringido a su iglesia o denominación, debido a su inveterado ADN atomizador.

Como hemos visto, el punto de quiebre del éxito electoral de los evangélicos brasileños —específicamente de los pentecostales, como bien afirman Lacerda y Brasiliense (2018) — se dio justamente cuando algunas denominaciones pentecostales decidieron adoptar un modelo político de representación corporativa y apoyar a 'candidatos oficiales' para evitar la dispersión electoral de sus alineados feligreses. Esta medida estratégica les ha permitido colocar un número significativo de congresistas desde 1986, año en que las iglesias pentecostales de Brasil decidieron formalmente comenzar a participar en política partidaria, a raíz de la nueva Constitución. Sin embargo, debido a su fraccionamiento eclesial y al personalismo de sus líderes religiosos, hasta ahora no han alcanzado la unificación de todos los evangélicos brasileños en un solo partido político, menos aun si se apoya a un solo candidato evangélico[69]. En este sentido, la elección de Bolsonaro en 2018 significó un paréntesis en esta tradición, ya que, *de facto*, se formó un 'frente evangélico' informal para apoyarlo en la segunda vuelta electoral, por más que no era un candidato oficial ni pertenecía a alguna iglesia evangélica.

De hecho, si todos los evangélicos se unieran eclesial y políticamente serían el mayor partido político del Brasil; y si todos los parlamentarios evangélicos lo hicieran serían la primera fuerza política en el Congreso brasileño. Pero, más allá de pensar en estos futuribles, lo cierto es que existe el Frente Parlamentario Evangélico (FPE), conformado por representantes

68 Esta figura particular es posible en un país como Brasil, en donde solo la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), por ejemplo, tiene más de dos millones de fieles (posibles votantes) y las Asambleas de Dios (AD), más de doce millones.

69 Por ello, el autodenominado 'obispo' Edir Macedo alude constantemente, dentro de su 'Plan de Poder', a la unidad de todo el pueblo escogido por Dios, que serían los más de cuarenta millones de evangélicos en Brasil, según el censo de 2010. Con esto busca, ilusamente, trascender sus dos millones de afiliados (votantes de la iglesia que él fundó) y alcanzar el voto de todos los evangélicos brasileños, más allá de sus denominaciones; cosa que, por supuesto, no ha logrado.

evangélicos de diferentes partidos y que es, finalmente, la unión coyuntural de congresistas evangélicos que logran agruparse en pos de temas específicos de corte religioso, moral, legal o de políticas públicas. Esta 'bancada evangélica' se une artificialmente en función de sus intereses particulares, pero fuera de eso, sigue manteniendo como prioritaria su identidad denominacional y partidaria. En este sentido, bajo ningún punto de vista se puede hablar de un voto unitario o de un plan estratégico que unifique a todos los congresistas evangélicos brasileños permanentemente. Ello significa que la 'bancada evangélica' es, sobre todo, una manera pragmática de conseguir resultados inmediatos y lograr acuerdos políticos en función de sus intereses, muchas veces no muy santos, pues varios de los diputados evangélicos han sido acusados de actos de corrupción. A veces, incluso, se logran unir con otros parlamentarios católicos para ampliar su radio de acción dentro del Parlamento.

Un tema importante por resaltar es la 'agenda moral' que, en el movimiento evangélico brasileño, en general, es un punto muy fuerte de pensamiento, militancia y cohesión religiosa y social. Sin embargo, no llega a tener el mismo peso de presión política que en Centroamérica, aunque sí mayor preponderancia que en el promedio de los países sudamericanos —hasta en este aspecto, Brasil sigue siendo un híbrido entre el modelo centroamericano y sudamericano, por lo que resulta particular—. En el caso de la elección de Bolsonaro, por ejemplo, es indudable que esta 'agenda moral' jugó un papel importante en la decisión de los evangélicos. Si bien los principales temas que debatieron los candidatos durante la campaña fueron tres: la crisis económica, la seguridad ciudadana y la lucha contra la corrupción, no cabe duda de que hubo otros dos temas de trasfondo: el 'antipetismo' (contra el Partido de los Trabajdores) y la 'agenda moral', más decisivos que los racionales y públicos temas de debate político.

Por otro lado, si bien Brasil no es el país latinoamericano con el mayor 'éxito religioso' —los son los países centroamericanos—, sí tiene el mayor 'éxito político'; sin embargo, tenemos que ser muy objetivos para delimitar los verdaderos alcances de ese 'éxito'. Como ya hemos indicado, en toda la región existe una subrepresentación política de los evangélicos, aunque, si se unieran, podrían conformar una fuerza innegable en cualquier proceso electoral. No obstante, si analizamos las elecciones de 2014, vemos que los evangélicos obtuvieron los mejores resultados hasta ese momento, y alcanzaron 67 asientos en la Cámara de Diputados (federales) de 513 (solo el 13%) y 75 en las Asambleas Legislativas (estaduales) de 1059

(solo el 7%). Asimismo, tenían tres senadores de 81 (solo el 4%) y ningún gobernador en los 27 estados del país. Es decir, a pesar de que en ese año ya eran aproximadamente el 25% de la población, solo pudieron conseguir el 13% en las elecciones federales, el 7% en las estaduales y el 4% en el Senado. En las elecciones de 2018 las cosas mejoraron un poco para los evangélicos, sobre todo por el arrastre de Bolsonaro, pero tampoco llegaron a porcentajes descollantes, si se considera que ya conformaban casi un tercio de la población brasileña. Para ese año, siendo aproximadamente el 32% de la población, consiguieron 82 diputados en la cámara (de 513), que representa solo el 16% de sus miembros, y subieron a 9 el número de senadores. Pero, como ya hemos indicado, el porcentaje de representantes en las Cámaras Legislativas no es el único criterio para medir el impacto político de los evangélicos en un país.

De hecho, estas cifras reflejarían un buen desempeño en comparación con las campañas anteriores, pero no necesariamente un éxito rotundo acorde con sus expectativas. Además, en dicho país se confirma el fraccionamiento organizacional de los evangélicos latinoamericanos que se potencia cuando entran en la arena política. Por ello tenemos, dentro de la llamada 'bancada evangélica', a parlamentarios de 26 denominaciones evangélicas diferentes que pertenecen a 22 partidos políticos distintos, lo que denota una inmensa atomización denominacional y política. Cabe añadir que las denominaciones con mayor número de representantes son las Asambleas de Dios, la Iglesia Bautista, la IURD y la Iglesia Presbiteriana.

En conclusión, en el país con más católicos del mundo y con más evangélicos de toda América Latina, en donde se difunde la consigna 'el hermano vota por el hermano', existen 'partidos confesionales' —o, mejor dicho, 'partidos denominacionales'—, hay supuestamente un 'voto confesional' y los evangélicos han obtenido el mayor 'éxito político' del continente, podemos comprobar que los resultados concretos no reflejan —todavía— el gran potencial social y político que tienen los evangélicos y, menos aún, una unidad religiosa o electoral. Pero lo mismo podríamos decir del 60% de católicos en Brasil, un gran 'león dormido' que no llega a despertar. En este contexto, parece que las 'agendas transversales'—como la 'agenda moral'— siguen siendo la única alternativa que sí podría poner en acción la maquinaria institucional religiosa católica y evangélica —por encima de partidos o candidatos— y movilizar a ese sustrato cristiano que subyace (todavía) en la cultura latinoamericana.

En resumen, si analizamos estos tres modelos planteados veremos que, si bien corresponden a un mismo fenómeno religioso político latinoamericano, podemos encontrar algunos rasgos subregionales particulares; incluso, podríamos hallar dentro de cada subregión algunas peculiaridades de cada país. El *modelo centroamericano* se caracteriza por su alto porcentaje evangélico que sobrepasará a los católicos en los próximos años, y en el cual podemos encontrar mayor compromiso religioso tanto de evangélicos como de católicos; por eso creemos que la 'agenda moral' puede ser el detonante de un 'voto valorativo' que incline la balanza electoral, tal como sucedió en la primera vuelta de Costa Rica en 2018. El *modelo sudamericano* describe a países más plurales, con la mitad de comunidad evangélica que en Centroamérica, en donde el discurso religioso, si bien es relevante en las contiendas electorales, no llega a ser el elemento decisivo de una elección presidencial. El *modelo brasileño* es el que presenta mayor complejidad, con un porcentaje de población evangélica a la par de la centroamericana y la sudamericana, pero con una influencia política inusitada en el continente. El punto de quiebre lo constituye la participación abierta de las iglesias evangélicas en política, con partidos y candidatos oficiales u oficiosos que las representan en las contiendas electorales. Definitivamente, es el país con el mayor impacto religioso en la política, ya sea a través de los votos, del número de representantes o de la efectividad de su 'bancada evangélica'; o mediante de su capacidad de vetar leyes o de determinar políticas públicas en materia de educación, salud y familia. De hecho, es en Brasil donde los evangélicos tienen una mayor participación y experiencia política, con resultados más sostenidos que el resto de la región. Por eso creemos que el nuevo modelo brasileño —que llega a una primera etapa de consolidación con Bolsonaro— podría influir políticamente en los demás países de América Latina; en este sentido, es necesario avizorar hasta qué punto y en qué medida se puede producir dicha repercusión. Ciertamente, la influencia política de los evangélicos en Brasil no comienza con Bolsonaro (y menos va a terminar con él), pero sí representa un estadio importante y significativo en este avance planificado, que está siendo observado muy de cerca por los demás países de la región.

4.2. La Nueva Estrategia Política: de los 'Partidos Confesionales' a los 'Grupos de Presión'

Un análisis profundo de lo más etnográfico hasta lo más integral de la región nos permite señalar que la gran novedad en estos últimos años respecto a la

participación política de los evangélicos en América Latina es que la clásica fenomenología tripartita (partido, frente y facción evangélica) —centrada en procesos electorales, partidos formales y candidatos oficiales— ahora comparte espacios con nuevas formas de organización como los 'grupos de presión', enfocados en propuestas temáticas transversales convertidas en 'agendas políticas' —aunque a veces no tengan mucho de político—. De hecho, en la actualidad, la 'agenda moral' provida y profamilia es la que predomina en el continente como la única agenda política evangélica capaz de aglutinar temporal y electoralmente a la mayoría de evangélicos latinoamericanos —y también a católicos—.

Dentro de esta estrategia, debemos tomar en cuenta que los evangélicos son cada vez más conscientes de que el número de sus feligreses no es suficiente para determinar elecciones; más aún, saben que no todos los evangélicos van a votar por ellos, por lo que buscan llegar a públicos no necesariamente confesionales a través de un 'voto valorativo'. Es decir, más allá de la confesionalidad religiosa, persiguen otros elementos compartidos que sean atractivos al electorado; pero también buscan estratégicamente a ciertos candidatos que puedan ser interesantes al público evangélico y no evangélico, sobre todo de otras clases sociales a las que no llegan con facilidad. Como bien advierte Oualalou para el caso brasileño:

> 2018 fue el año testigo de una explosión en el número de candidatos de base religiosa, sin ser necesariamente candidatos confesionales, o sea, miembros de una jerarquía religiosa o pastores […]. Presentar candidatos 'aliados de los evangélicos', en lugar de religiosos, permite superar el rechazo que encuentran los evangélicos en los estratos más privilegiados y educados (2019, p. 75).

En este sentido, podemos afirmar que hoy en día los planteamientos neopentecostales se han convertido, en la práctica, en transdenominacionales y hasta transconfesionales; es decir, que sus propuestas religioso-políticas son muy atractivas y conquistan electoralmente a muchos evangélicos, más allá de la denominación a la que pertenezcan. Por esa misma razón, si bien las comunidades neopentecostales son numéricamente minoritarias en la mayoría de países del continente, sí han podido llegar ideológica y electoralmente a un número bastante mayor que sus feligresías. Incluso, al trascender sus propias confesiones, han logrado atraer a muchos católicos que no estarían dispuestos a participar de cultos evangélicos, pero sí a votar por candidatos que enarbolen sus convicciones morales en el ámbito político, como ya está sucediendo en algunos países.

Cabría preguntarse entonces si en vez de hablar de un 'voto confesional' o 'voto denominacional' tendríamos que referirnos a un 'voto valorativo', que va más allá de las denominaciones, confesiones e iglesias. En esa misma línea, estaríamos pasando de 'partidos confesionales' a 'partidos valorativos'; es decir, más allá de si sus líderes son evangélicos o católicos, el nuevo centro de unión ideológica (o mejor dicho religiosa) sería la agenda moral, provida y profamilia; pero, como ya hemos anotado, bajo una perspectiva bien reduccionista de la moral cristiana, por eso no consiguen convocar a todos los evangélicos ni a todos los católicos. En otras palabras, la 'fluidez religiosa' que atisbamos hace casi tres décadas (Pérez Guadalupe, 1992) estaría migrando del ámbito estrictamente religioso al político, en una especie de 'fluidez religioso-electoral'. Ello implica a los evangélicos y pentecostales tradicionales que votan por líderes neopentecostales, a católicos comprometidos con su propia iglesia que terminan votando por el ala más radical del movimiento evangélico, y a creyentes sin afiliación religiosa que eligen a los candidatos más religiosos porque no están de acuerdo con el 'enfoque de género', etcétera. Esta novedad, tanto en la esfera religiosa como política, aunque resulte contradictoria en el ámbito de las ideas religiosas, no lo es tanto cuando se trata de opciones valorativas personales o de intereses políticos. En suma, hay cosas inesperadas que solo la política y el sentimiento religioso pueden lograr.

Otra consecuencia práctica del empoderamiento de las 'agendas transversales' sobre las organizaciones políticas confesionales evangélicas formales es que los 'grupos de presión' son los que van tomando protagonismo sobre los partidos y candidatos, sin llegar a desplazarlos ni a desvincularse de ellos; solo se trata de una nueva estrategia de empoderamiento. Es decir, ahora las organizaciones paraeclesiásticas o metapartidarias —como algunos grupos de presión evangélica— no necesitan ni quieren estructuras institucionales, entre otras cosas, para no rendir cuentas de sus acciones ni ser supervisadas por alguna instancia electoral. Solo cuando se sienten fuertes y con cierto impacto mediático (que puede ser muy coyuntural y relativo) es que se animan a formar un movimiento político propio o a aceptar el llamado de partidos fuertes a participar en sus filas; no obstante, ello no significa dejar sus plataformas propias de presión. Asimismo, estos 'grupos de presión', que se escapan de las estructuras partidarias y se liberan de la sumisión a los líderes políticos, pueden pasar de un partido a otro sin mayor problema en cada elección (como suele suceder) y, al final, mantenerse en la palestra con sus propias 'agendas trasversales'.

Pero lo más novedoso de estos 'grupos de presión' es que, como parte del concepto de ciberactivismo, se constituyen en organizaciones de la sociedad

civil que expresan sus convicciones políticas y ciudadanas a través de internet y las redes sociales, con un alto nivel de eficacia. Para David de Ugarte:

> el ciberactivismo es una estrategia para formar coaliciones temporales de personas que, utilizando herramientas de esa red, generen la masa crítica suficiente de información y debate para que este debate trascienda la 'blogsfera' y salga a la calle, o se modifique de forma perceptible el comportamiento de un número amplio de personas (2007, p. 122).

Precisamente, este tipo de activismo ha sido protagonizado tanto por organismos que dicen buscar una expansión de los derechos humanos, como por organizaciones (desde una agenda político-religiosa conservadora) acusadas de buscar la restricción de estos.

Lo particular del contexto actual nos lleva a constatar que los 'grupos de presión' de los 'evangélicos políticos' (defensores de una agenda moral provida y profamilia) han trascendido el marco de participación tanto de los partidos confesionales como de los partidos políticos tradicionales. Para estas organizaciones, del tipo 'Con mis hijos no te metas' (CMHNTM), la política se construye en el contexto de las redes sociales, se alimenta con la interacción entre sus miembros y recién al final llegan al ámbito electoral. Vale decir, estos grupos organizados estarían copando el espacio del mundo virtual y del mundo real para permanecer vigentes en el *top of mind*[70] de las organizaciones defensoras de la vida y la familia. Con ello tendrán una mayor credibilidad y aceptación en las personas que construyen sus creencias y valores a partir del consumo de estos medios virtuales; de igual modo, pretenden gozar de sus preferencias políticas en las coyunturas electorales.

La situación se complejiza un poco más si vemos que estas organizaciones insertadas en los temas de la 'agenda moral' tienen, mayoritariamente, un trasfondo religioso bien conservador que convertiría a estos 'grupos de presión' en ejemplos de un particular ciberactivismo religioso o 'ciberreligioso'.

En general, el ciberactivismo se concreta en formas de organización alternativa a los partidos políticos y podemos encontrar hasta dos tipos: a) los nuevos movimientos sociales y b) los colectivos ciudadanos.

70 "El término *top of mind* hace referencia a la relación creada entre una marca y su consumidor. En concreto, a aquella marca que le viene a la mente al consumidor al ser interrogado por un producto o servicio de una determinada categoría. Es aquella marca que ocupa un lugar privilegiado en la memoria del consumidor". Recuperado de: https://www.foromarketing.com/diccionario/top-of-mind/

1. Los 'nuevos movimientos sociales'[71] utilizan diversas formas de ciberactivismo para fortalecer su presencia en las redes sociales y construir procesos de visibilidad pública en espacios físicos. Es así que grupos que durante mucho tiempo cuestionaron las formas de protesta social de los sectores progresistas hoy han aprendido a 'tomar la calle' y a organizar acciones de protesta en contra de políticas públicas que son consideradas un atentado del Estado contra las libertades ciudadanas (y contra los preceptos de sus creencias religiosas)[72].
2. Los 'colectivos ciudadanos' son grupos más específicos que los 'movimientos sociales'. No pretenden abarcar la totalidad de la situación, sino que intencionalmente están limitados a un tema sobre el cual pretenden ejercer influencia. Según Pabón:

> los colectivos, en contraposición a movimientos históricamente más reaccionarios y esporádicos, se caracterizan por una apatía hacia el sistema político de representación; su interés no es entrar a él y cambiarlo, sino, más bien, actuar desde afuera. Sin seguir los lineamientos tradicionales, buscan satisfacer su deseo de inclusión en la sociedad utilizando métodos diferentes, creando su propio orden comunicacional y haciendo énfasis en los mensajes culturales y comunitarios por encima de la política tradicional y los actos de violencia (2013, p. 171, el subrayado es nuestro).

En este sentido, podríamos decir que los 'colectivos ciudadanos' se movilizan más en el ámbito de la promoción de la participación pública que en la construcción de una agenda política electoral. Por eso, muchos de ellos no pasarán su vida organizativa más allá de la reivindicación particular que originalmente los ha convocado, y pueden entrar en crisis cuando sus dirigentes pretenden conducirlos hacia el espacio de la organización política más concreta y el logro de objetivos electorales.

---

71 Respecto a las nuevas formas de organización de los movimientos sociales neoconservadores se puede consultar Pleyers (2018 y 2019).

72 Es bueno recordar que, tradicionalmente, los movimientos sociales se han definido como "un actor colectivo movilizador que, con cierta continuidad y sobre las bases de una alta integración simbólica y una escasa especificación de su papel, persigue una meta consistente en llevar a cabo, evitar o anular cambios sociales fundamentales, utilizando para ello formas organizativas y de acción variables" (Raschke, 1994, p.124). Estos movimientos, ordinariamente, nacen como consecuencia de la incapacidad del sistema para ofrecer respuestas a los problemas y necesidades que los propios movimientos sociales plantean. Pero, la experiencia de los 'nuevos movimientos sociales' del siglo XXI nos enseña que la ideología que estos defienden puede ser progresista o conservadora.

Tomando como ejemplo el caso de los 'movimientos' y de los 'colectivos' juveniles, Ángela Garcés plantea una interesante diferencia entre ambos:

> Las organizaciones juveniles evidencian un quiebre entre movimientos sociales y colectivos juveniles. Los primeros responden a los contextos políticos de luchas de clase vigentes hasta los años sesenta y setenta; luego, el panorama se transforma y las formas de acción colectiva se renuevan. En ese momento se evidencia el tránsito de la organización a los colectivos juveniles. Se entiende que los movimientos sociales eran fuertemente ideologizados y formalizados, con estructuras rígidas propias de juventudes políticas, movimientos estudiantiles clásicos, partidos obreros. En cambio, los colectivos juveniles actuales han sido caracterizados como más informales, aglutinados por formas horizontales y con 'consignas' colectivas más directamente relacionadas con la vida cotidiana (…). Vemos entonces que los colectivos juveniles se vinculan por la defensa de derechos asociados a aspectos sociales: edad, género, orientación sexual, con dinámicas de agrupación y de acción que se alejan de las estructuras formales de tipo ideológico y partidista (2010, p. 66; el subrayado es nuestro).

En este sentido, bajo el protagonismo de los 'grupos de presión', podemos decir que actualmente asistimos a una desideologización de los partidos políticos convencionales y a una pérdida de interés por parte de la ciudadanía respecto a la militancia política y la formación ideológica. Esa falta de legitimidad de los partidos políticos permitió el ingreso de nuevos actores sociales en la esfera pública; pero, al mismo tiempo, propició que las primeras expresiones de participación política de los evangélicos en los años ochenta fracasaran, precisamente, por su incapacidad de construir un movimiento político moderno capaz de responder a los nuevos requerimientos de la población. Podríamos decir que los evangélicos fallaron al tratar de colocar su 'vino nuevo' de participación política en los 'odres viejos' de las estructuras políticas tradicionales. Posteriormente, apareció un nuevo modelo de participación política evangélica —o mejor dicho neopentecostal— que fue más allá de la estructura del partido político y empezó a ganar legitimidad pública mediante la identificación valorativa de una parte del electorado.

Este nuevo liderazgo político evangélico de tipo neopentecostal apeló a la estrategia de conformar 'grupos de presión' que entraran en sintonía con un discurso religioso, pero bajo la astuta bandera de la defensa de la vida y de la familia (¿quién podría oponerse a ello?). Esta 'agenda moral' se posicionó popularmente frente al avance del feminismo, que cuestionaba el modelo tradicional de familia, y frente al avance de las propuestas LGBTI, que objetaba

el modelo de masculinidad y feminidad. La posibilidad del progreso de estas 'amenazas culturales' —plasmado en un 'pánico moral'— hizo que sectores conservadores de la sociedad se organizaran formando nuevos espacios de participación política con novedosos sustentos religiosos.

En conclusión, estos nuevos 'grupos de presión' evangélica se caracterizan por su alta presencia en internet y redes sociales, por su activismo virtual de tendencia neoconservadora y por su capacidad de flexibilidad para pasar de la protesta virtual a la protesta en las calles (que finalmente, desemboca en una la articulación política con otras organizaciones afines para la defensa de sus intereses particulares). Estos 'grupos de presión ciberreligiosos' han contribuido a la conformación de un nuevo modelo de participación política de los evangélicos latinoamericanos que pretenden llegar al gobierno de sus países, o influenciar en ese ámbito, a partir del posicionamiento de una ideología religiosa que busca convertirse en el sustento de las nuevas políticas públicas en el continente.

4.3. La Nueva Mirada Religiosa de los Partidos Políticos

Actualmente vemos que en todos los países de la región las diferentes fuerzas políticas se interesan cada vez más por el llamado 'voto evangélico'. Muchos partidos políticos, incluso algunos de factura católica o social cristiana, quieren aprovechar ese bolsón electoral con la idea ingenua de que las iglesias evangélicas constituyen un bloque jerarquizado como la Iglesia Católica y que, dentro de ese supuesto bloque, el voto es confesional y fácilmente manipulable. En este sentido, podemos comprobar que "desde comienzos de la participación política electoral protestante, los políticos tradicionales vieron a sus fieles como atractivos votantes potenciales" (Cosoy, 2018, p. 104).

Ahora los partidos políticos y candidatos presidenciales, por ejemplo, ya no aluden directamente a católicos o a evangélicos, sino a todos los 'cristianos'. Con ello, tratan de evitar nomenclaturas para no discriminar a nadie y, al mismo tiempo, incluir a todos los ciudadanos que tienen algún sustrato cristiano —ya sea cultural, confesional, practicante o militante—, que son la gran mayoría en nuestro continente. En esta misma línea, los candidatos buscan utilizar un lenguaje más cercano a las sensibilidades religiosas de sus posibles votantes: discursos, gestos, encuentros, visitas, mensajes, palabras, enfoques, fotos, etcétera, que los hagan parecer uno de ellos. Claro que, finalmente, no es difícil reconocer en estos políticos un impostado barniz de religiosidad y hasta de moralidad. Dicho de otro modo, mientras que formalmente todos los

políticos aceptan la separación entre Iglesia y Estado, no dejan de aprovechar el potencial electoral de la relación entre religión y política. Un caso muy particular fue el de Jair Messias Bolsonaro, quien nunca se presentó como evangélico (por más que muchos de ellos lo vieron como 'el elegido de Dios'), pero sí con un discurso cristiano conservador provida y profamilia. Incluso, la segunda parte de su eslogan electoral aludía a una fuerte convicción religiosa: "Brasil por encima de todo, y Dios por encima de todos", con lo cual, dejó que cada quien lo viera como parte de su comunidad religiosa. En efecto, los católicos pensaban que era católico y los evangélicos pensaban que era uno de los suyos.

De hecho, su campaña, de comienzo a fin, se alimentó de esa ambigüedad religiosa en un país tremendamente plural, pero con evidente impronta cristiana, ya sea católica o evangélica. Desde su bautismo en el río Jordán en mayo de 2016 por el pastor Everaldo (que muchos consideran el primer acto de campaña electoral) hasta la ceremonia de asunción de mando, su estrategia política estuvo plagada de símbolos y mensajes religiosos; pero, sobre todo, de corte evangélico y cercana a pastores evangélicos, más que a ministros católicos. Quizá Bolsonaro pensó que con su rechazo a la corrupción (asociada al PT) ya tenía garantizado el apoyo de los católicos y que con su discurso góspel llegaría a los evangélicos; cosa que finalmente consiguió. Como bien señala Oaulalou:

> Quien sumergió a Bolsonaro en el río en el nombre de Jesús era un pastor de la iglesia evangélica Asambleas de Dios, pese a que el actual presidente se declaraba entonces católico y nunca ha dejado de serlo. Es cierto que sus hijos son evangélicos, al igual que su tercera y actual esposa Michelle Bolsonaro, y que el casamiento fue oficiado por el poderoso pastor Silas Malafaia, de las Asambleas de Dios Victoria en Cristo, pero él se mantiene cómodo en la ambigüedad católico-evangélica […]. El 28 de octubre de 2018, su primera aparición pública después del anuncio de su victoria tomó la forma de una oración evangélica dirigida por el pastor Magno Malta. En efecto, Jair Messias Bolsonaro es el primer presidente con un discurso abiertamente pentecostal que es llevado por el voto popular al Palacio del Planalto (2019, p. 69).

Por otro lado, desde una perspectiva política, la Iglesia Católica tiene la gran ventaja de una mayor estabilidad, historia y tradición, una jerarquía y unidad institucional indiscutible y un Estado Vaticano que cuenta con un experimentado aparato diplomático y una larga tradición de negociaciones internacionales. Por su parte, las iglesias evangélicas tienen un número creciente de fieles, son de línea más conservadora y hasta 'oficialista' y cuentan con una feligresía más

comprometida religiosamente. Pero, a fin de cuentas, lo que más pesa para los políticos pragmáticos es la posibilidad de endosar la militancia religiosa a las ánforas. En este sentido, los políticos, independientemente de su propia confesionalidad, valoran más a la Iglesia Católica por su institucionalidad y experiencia, que por su feligresía (posibles votantes), ya que no se percibe que la jerarquía católica pueda influir electoralmente en sus fieles. Entretanto valoran a los evangélicos, no por su institucionalidad y unidad (pues no las tienen), sino por la posibilidad de convertir ese capital simbólico en capital electoral, ya que perciben que sus líderes tienen mayor cercanía e influencia (no solo religiosa) en su feligresía. Además, vistas las estadísticas continentales del crecimiento evangélico, se trata de un porcentaje de población nada despreciable para los políticos de todos los colores.

Asimismo, es un hecho innegable que en las últimas décadas los evangélicos ya se han ganado un espacio en el ámbito político, no solo religioso o social. "En la actualidad, como lo fue la Iglesia Católica a lo largo de su presencia en el país, los líderes evangélicos consideran también que pueden servir de soporte —complemento— del Estado, y no solo en cuestiones educativas" (Cosoy, 2018, p. 67). Tan es así que nadie podrá negar que en todos los países del continente la relación Iglesia-Estado[73] ya no implica solamente a la Iglesia Católica Romana, sino también a las iglesias evangélicas.

Con la extinción del monopolio religioso se acabó también el monopolio de las relaciones con el Estado, en el cual la Iglesia Católica era el único 'socio legítimo y estratégico'. Como bien afirma Bibiana Ortega

> la emergencia de las 'minorías evangélicas' ha tenido importantes implicaciones en el espacio público, porque se han diversificado las voces que reivindican la pretensión de autoridad frente a los asuntos morales y religiosos, hecho que ha modificado las relaciones entre Iglesia(s) y Estado (2019, p. 20).

73 Paul Freston hace una interesante distinción entre la relación entre religión y política (como algo natural y positivo) y la relación Iglesia-Estado: "El Estado debe ser no-confesional. Fue justamente esa percepción, por parte de algunos de los primeros protestantes de los siglos XVI y XVII, que dio inicio a la separación entre la Iglesia y el Estado. Con bases teológicas, ellos percibieron que *una visión cristiana del Estado es que el Estado no debe ser 'cristiano'*, en el sentido de defender y promover una determinada iglesia o religión. No es el papel de ningún Estado la dispensación de la gracia. Entretanto, religión y política sí pueden estar mezcladas. Una persona puede estar inspirada por su fe religiosa e ingresar en la política a defender ciertas propuestas. Política confesional sí; Estado confesional no" (2006, p. 10). Particularmente, estamos de acuerdo con la no confesionalidad del Estado, pero nos parece riesgosa la 'política confesional', por eso hemos diferenciado a los 'políticos evangélicos' de los evangélicos políticos'.

Pero, más allá del vínculo formal que pueda existir en algunos de nuestros países con las iglesias evangélicas, estas relaciones cercanas se presentan en toda la región de manera fáctica, a través de articulaciones más o menos oficiosas con la creciente comunidad evangélica, con sus líderes religiosos o con sus líderes políticos. Véronique Lecaros es muy crítica respecto a estas nuevas relaciones 'utilitaristas' e indica que:

> La dinámica gobierno–jerarquía católica–grupos evangélicos sigue las reglas de un sistema de 'instrumentalización' recíproca […]. En una 'cultura política marcada por la mentalidad clientelista', los gobiernos pueden recurrir al prestigio de la Iglesia para asegurar la gobernabilidad del país en un contexto de extrema fragilidad de las instituciones, y los políticos se sirven de ella para resaltar su prestigio. La jerarquía católica utiliza su influencia para limitar la cometida evangélica y promover sus perspectivas en materia de ética y moral. Los evangélicos, fieles a su propia lógica, pasan a constituirse en una reserva de votos y, especialmente en un contexto electoral, intentan promover su causa y ejercer también una influencia ética en lo referente a asuntos terrenales. La jerarquía católica, que disfrutó de un estatus de monopolio absoluto desde la Conquista, se pone en guardia y responde a cada embestida de las iniciativas evangélicas (Lecaros, 2016b, p. 68).

Para alcanzar esta influencia o decisión en las políticas públicas, los evangélicos utilizaron dos grandes estrategias complementarias "desde arriba, cambiando su estatuto legal u obteniendo una victoria electoral desde un partido confesional; o desde abajo, insertándose en la estructura estatal como elementos necesarios para la gestión del territorio y la articulación de políticas públicas" (García Bossio, 2019, p. 82). Pero, como ya hemos indicado, al fracasar el 'partido evangélico', han preferido las alianzas estratégicas en el Legislativo, los 'frentes evangélicos', las 'facciones evangélicas', los 'colectivos', los 'grupos de presión' o simplemente el inveterado clientelismo, al punto de mimetizarse con la cultura política que tanto criticaban y que propició su ingreso a la política. En este sentido, el comunicador evangélico Rolando Pérez Vela es muy acucioso respecto a esta nueva relación entre los evangélicos y los políticos e indica que esta es una alianza implícita solo para legitimar sus discursos y estrategias del poder:

> Aquellos que están en la vereda política activa requieren los 'rostros pastorales' y el discurso de los 'predicadores mediáticos de la moral religiosa' para ocultar ciertas responsabilidades éticas en el entorno de la gestión pública. Por su parte, aquellos que se mueven desde la frontera religiosa necesitan la

> plataforma y la estructura política, no solo para empoderarse en el espacio público, sino también para influir y tutelar desde su cosmovisión moral en las instancias desde donde se gestionan las políticas públicas y se implementan los proyectos de desarrollo (2016, p. 201).

Ciertamente, el panorama político actual nos marca un derrotero más audaz y protagónico en el que podrían ingresar los evangélicos en toda la región. Hechos como el apoyo mayoritario de los evangelicales conservadores a Donald Trump en Estados Unidos, el Plebiscito del Acuerdo de Paz en Colombia —que perdieron los oficialistas por no haber sabido comunicar bien su mensaje a la comunidad evangélica—, la elección como alcalde de Río de Janeiro de un obispo de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) con más del 60% de los votos, la misma elección de Jair Bolsonaro y la victoria de un diputado evangélico en la primera vuelta electoral de Costa Rica manifiestan un nuevo escenario en la evidente y ahora relevante participación electoral de los evangélicos en todo el continente. Además, no hay que perder de vista que estas

> alianzas entre actores políticos y religiosos siguen lógicas pragmáticas que permiten avanzar las agendas de todos los involucrados, buscando por un lado el apoyo para los triunfos políticos y por el otro la convergencia en temas de moral sexual y de derechos (Delgado-Molina, 2019, p. 99).

Asimismo, hay que indicar que:

> este matrimonio de los pastores con los partidos no es un invento latinoamericano. Desde la década de los ochenta sucede en Estado Unidos, conforme la derecha cristiana poco a poco se convirtió en el electorado más confiable del Partido Republicano. Incluso Donald Trump —a quien muchos consideran la antítesis de los valores bíblicos— hizo su campaña con una plataforma evangélica. Escogió a su compañero de fórmula, Mike Pence, por su evangelicalismo (Contreras citado en Cosoy, 2018, p. 106).

Recordemos, tal como hemos mencionado anteriormente, que la relación entre el porcentaje de población evangélica y el porcentaje de votos evangélicos no sigue necesariamente una correlación directa ni lineal. En otras palabras, no es tan cierto que si un país tiene un porcentaje determinado de población evangélica se obtendrá el mismo porcentaje de votos para la presidencia, para los representantes al Congreso o para los gobiernos locales. En suma, ni la lógica de las normas electorales ni la realidad política de nuestros países

sustenta la equivocada idea de que las inclinaciones políticas siguen al pie de la letra las adhesiones religiosas.

En resumen, independientemente de que los evangélicos no hayan sido capaces de lograr una unidad eclesial y política, lo cierto es que ahora todos los partidos políticos quieren aprovechar esa atomización para llevarse a sus filas a algún 'representante significativo' de las comunidades evangélicas, con la idea de que con ello ganarán las simpatías electorales de todos los evangélicos. Lo paradójico es que muchos políticos pretenden aprovecharse del supuesto 'voto cautivo' de los evangélicos sin darse cuenta de que no existe una unidad institucional (y menos ideológica) dentro del movimiento evangélico ni un voto unitario incondicional. En suma, no existe un 'voto evangélico' del modo y manera que comúnmente se cree.

Conclusiones

En los albores del siglo XXI parece que los renovados evangélicos —ahora con evidente espíritu neopentecostal, con aires de 'teología de la prosperidad' (o 'ideología de la prosperidad'), con pretensiones reconstruccionistas y con una creciente llegada a las clases medias y altas— son el nuevo rostro latinoamericano y los nuevos actores sociales y políticos del movimiento evangélico continental. Ya quedaron atrás las visiones iniciales del liberalismo político decimonónico o el arraigado apoliticismo, anticomunismo y anticatolicismo de mediados del siglo XX. También se dejaron de lado los estereotipados 'templos de cochera' y los 'refugios de las masas', para empoderarse cada día más en grandes templos de prósperos feligreses, sin perder sus bastiones seminales en los sectores populares. Como se puede apreciar, los evangélicos llegaron para quedarse, se quedaron para crecer y crecieron para conquistar. Pero esa conquista no solo se ha restringido al ámbito religioso, sino que se ha extendido también a la esfera social y política.

Esto nos da pie para reflexionar acerca del rol actual de los católicos y de los partidos socialcristianos (o demócratas cristianos), de cuño católico, en nuestro continente. ¿No será que ya no se percibe en ellos el sello de 'cristiano' en sus propuestas? ¿O que el nombre de 'cristiano' les quedó grande y por ello tienen que venir los 'nuevos cristianos' (evangélicos) a llenar ese vacío? Recordemos que la gran trasformación religiosa latinoamericana en las últimas décadas no ha sido el crecimiento de la increencia o el secularismo ateo como en Europa, sino el paso de un cristianismo católico tradicional a un cristianismo evangélico militante. Ello confirma que nuestro continente se mantiene mayoritariamente cristiano, pues casi el 90% de los latinoamericanos todavía se denomina

cristiano (aunque con bolsones de desafiliación religiosa). Por otra parte, si bien es cierto que el compromiso eclesial de los evangélicos es mucho mayor que el promedio de los católicos, también lo es que este factor no implica, necesariamente, que no guarden los valores cristianos fundamentales en favor de la vida y la familia, tal como enarbola la agenda política evangélica.

En esta línea, debemos recordar que, si bien tenemos actualmente evangélicos de segunda, tercera y cuarta generación, la mayoría de los ellos en América Latina todavía son neoconversos; es decir, han sido católicos. Ellos decidieron ser evangélicos y por eso tienen un mayor compromiso con su iglesia. En cambio, la mayoría de católicos han nacido católicos y pertenecen a la Iglesia porque así fueron bautizados, formados y educados. Incluso, muchas veces siguen el catolicismo por costumbre, como es el caso de los católicos nominales, tradicionales, culturales, devocionales, sociológicos, etcétera. Pero, a pesar de un menor compromiso de la mayoría de católicos con su Iglesia, debemos reconocer la existencia de un sustrato católico (o al menos cristiano) en la gran mayoría de nuestras sociedades (en menor dimensión en el Cono Sur).

Este sentimiento religioso aflora en situaciones especiales, como la visita del papa Francisco al Perú en 2018, por ejemplo, que volcó a las calles a millones de peruanos y que superó por mucho la asistencia a las misas dominicales. Otra manifestación del sustrato cristiano se produjo en Costa Rica cuando se dio a conocer la Opinión Consultiva de la CIDH, que llevó al candidato evangélico Fabricio Alvarado de un 2% de intención de voto a un 25% en solo unas semanas. Esa también sería la razón por la cual los sociólogos no pueden explicar las dimensiones que ha alcanzado la "Marcha por la Vida" (de la Iglesia Católica) y el colectivo "Con mis hijos no te metas" (de las iglesias evangélicas) que, finalmente, logran unir en una misma manifestación multitudinaria y popular a grupos religiosos que nunca antes se aproximaron a un ecumenismo práctico. Esa también sería la razón por la cual los 'evangélicos políticos' prácticamente han desplazado a los 'políticos evangélicos' del ámbito electoral y son los que lideran el protagonismo político del creciente movimiento evangélico en América Latina.

Quizá estemos siendo testigos de la cristalización religiosa de un continente que se rehúsa a olvidar sus valores cristianos más enraizados y que, a pesar de no manifestarlos en todos los ámbitos de su vida cotidiana —basta revisar los niveles de violencia y corrupción de nuestros países—, sí afloran en circunstancias especiales, como las que hemos mencionado. Y en el ámbito político es indudable que la religión está tomando un protagonismo político

inusitado y que los discursos religiosos están comenzando a determinar políticas públicas. Constatamos, pues, que los cantos de sirena de algunos alienados estudiosos latinoamericanos, que miraban dislocadamente siempre a Europa como su referente, no fueron escuchados por las mayorías latinoamericanas que siguen su propio devenir, como todas las sociedades complejas.

En ese sentido, creemos que el nuevo (o renovado) fenómeno de 'religión y política' en América Latina —más que el de 'Iglesia-Estado'— ya no se va a decantar solo entre categorías básicas confesionales como 'católico' o 'evangélico', sino entre las diferentes segmentaciones dentro de cada iglesia. Por ejemplo, ya hemos visto que dentro del movimiento evangélico hay hasta cuatro rostros o etapas con diferentes visiones del mundo y de la política; mientras que en el catolicismo latinoamericano también existen diversas opciones dentro de su feligresía. La inexistencia de un 'voto confesional' en América Latina —sea evangélico o católico— y la subrepresentación política de los evangélicos confirman que no existe una relación directa entre confesionalidad religiosa y opción política (o electoral). Además, vemos que temas como la 'agenda moral' pueden unir y congregar tanto a católicos como a evangélicos en una sola propuesta pública; aunque no a todos los católicos ni a todos los evangélicos. Y creemos que ese será el camino que tomarán las nuevas tendencias políticas de los grupos religiosos en el continente, segmentadas en un proceso continuo de fusión y fisión, y lideradas 'anónimamente' por novedosas 'agendas transversales' y 'grupos de presión', más que por partidos políticos formales o líderes religiosos; aunque la manera de visibilizar políticamente esas propuestas será a través de ellos.

Finalmente, luego de analizar lo sucedido en América Latina en las últimas décadas, quisiéramos resumir las principales tesis de este libro, que buscan plasmar las dinámicas y tendencias comunes de la mayoría de países, sin soslayar las excepciones, sobre todo del caso brasileño:

1. Más que hablar de una sola 'iglesia evangélica' en América Latina, es mejor hablar de 'iglesias evangélicas' (en plural) que, históricamente, han pasado por diferentes momentos, oleadas, acentos o rostros: protestante, evangelical, pentecostal, neopentecostal, etcétera.
2. Los evangélicos comparten con los protestantes una misma base doctrinal, son cristocéntricos y bibliocéntricos, pero su principal característica es que son 'conversionistas'. La evangelización es la esencia de su Iglesia y no se limitan a una pastoral de mantenimiento, sino que son 'iglesias de misión' (*ad intra* y *ad extra*).

3. Si bien los primeros misioneros protestantes llegaron a América Latina en la segunda mitad del siglo XIX, el gran crecimiento numérico evangélico comenzó a partir de 1970, sobre todo, por la pentecostalización de sus iglesias, fruto de la expansión del pentecostalismo criollo o nacional (no del pentecostalismo de misión).
4. En la segunda mitad del siglo XX se produjo también una pentecostalización de la Iglesia Católica. De hecho, el movimiento apostólico más numeroso es la Renovación Carismática Católica (RCC), que ha dado pie a una 'carismatización' de las liturgias y modelos pastorales católicos. Por lo que podemos afirmar que la espiritualidad que más acogida tiene en América Latina, tanto entre católicos como evangélicos, es la pentecostal o carismática.
5. El fenómeno de 'migración religiosa' en el continente se reduce a una 'emigración católica' hacia las iglesias evangélicas, lo que confirma que América Latina sigue siendo eminentemente cristiana (un 90% aproximadamente). No obstante, el segundo grupo en crecimiento está conformado por los que ya no manifiestan ninguna afiliación religiosa; la mayoría de ellos no son ateos, sino agnósticos, 'creyentes sin institución' o, si se quiere, 'católicos sin iglesia'.
6. Desde mediados del siglo pasado se ha consolidado el tránsito de un modelo de líder evangélico: del 'misionero-protestante-extranjero' al 'pastor-evangélico-nacional', que ha permitido una mayor participación de los evangélicos en la política local.
7. A partir de 1980 se conformaron partidos confesionales evangélicos en todos los países del continente; todos fracasaron en su intento de llegar al poder y desaparecieron.
8. En la década de 1990, la mayoría de las iglesias evangélicas comenzaron a pasar de la histórica *fuga mundi* a la conquista del mundo; ya no se preguntaban si debían participar en política, sino cómo debían hacerlo.
9. No se ha podido comprobar empíricamente la existencia de un 'voto confesional' como 'voto cautivo', que llevaría a los evangélicos a votar por candidatos evangélicos solamente por el hecho de pertenecer a su misma confesión religiosa. Tampoco se ha demostrado que el factor religioso sea determinante en las contiendas electorales ni que exista una diferencia significativa entre el voto de los evangélicos respecto al resto de la población, ni siquiera en Guatemala, que ha tenido tres presidentes evangélicos. Pero, habría indicios para afirmar que en las elecciones presidenciales de Brasil de 2018 se logró un consenso en el voto de los evangélicos, por más que Bolsonaro no es evangélico.

10. Existe una subrepresentación política de los evangélicos; es decir, el porcentaje de confesionalidad evangélica de un país no se ve reflejado, necesariamente, en las ánforas de votación ni en su número de representantes en el Poder Legislativo; menos aún, en el Poder Ejecutivo. Pero este no es el único factor para medir el impacto político de los evangélicos en cada país.
11. La fragmentación eclesial de los evangélicos se potencia y acentúa cuando incursionan en el ámbito político, entre otras razones, por la vocación fisípara institucional del movimiento evangélico y su endémico ADN atomizador, que les posibilita multiplicarse y crecer, pero que posteriormente les impide unificarse. Lo que constituye una bendición para su crecimiento numérico resulta una maldición para su unidad eclesial (y política); ellos crecen y se dividen, se dividen y crecen.
12. El único tema que podría aglutinar, coyunturalmente, a la gran mayoría de evangélicos (y también a muchos católicos) es la 'agenda moral' provida y profamilia; aunque no con la misma contundencia en todos los países. Durante muchas décadas el anticomunismo y el anticatolicismo constituyeron las agendas ideológicas aglutinadoras de los evangélicos latinoamericanos; en la actualidad, han sido reemplazadas por la 'agenda moral', que se ha constituido también en 'agenda política'.
13. Por ahora, los evangélicos tienen más impacto electoral que político, ya que no han conseguido elaborar un Pensamiento Social Evangélico ni un plan de gobierno viable para algún país de la región. Tampoco presentan grandes cuadros técnicos, sino religiosos; es decir, proponen 'moralizadores' pero no 'gestores' y lanzan como candidatos a 'pastores', pero no a 'políticos'. Pero en Brasil se han comenzado a ensayar propuestas de gobierno (más allá de las típicas ofertas de 'moralización de la política' y de su difundida 'agenda moral') y ya se preparan planes de gobierno integrales y escuelas de formación política.
14. Mayormente, los evangélicos han apoyado el mantenimiento del *statu quo* y a los partidos de derecha; pero no en todos los lugares ni en todas las épocas (recordemos a los pentecostales peronistas en Argentina). Si bien actualmente los evangélicos siguen con su tendencia conservadora en moral y política, los casos de México y la alianza de López Obrador (AMLO) con el Partido Encuentro Social (PES) y el de Brasil, con el apoyo al Partido de los Trabajadores (PT) de la izquierda brasileña hace algunos años, nos indican que en política son muy pragmáticos, por no decir, oportunistas.

15. Actualmente, los que tienen el liderazgo ideológico y operativo de la incursión política evangélica son los neopentecostales, con sus teologías de la prosperidad, de la guerra espiritual y del dominio (o 'reconstruccionismo'); sus nuevas estrategias políticas son ahora las 'agendas transversales' y 'grupos de presión'.
16. En la práctica, los 'evangélicos políticos' han desplazado a los 'políticos evangélicos' y buscan ampliar la militancia religiosa de sus feligreses al ámbito público y convertir su capital religioso en un rentable capital político.
17. Históricamente, las formas de participación política de los evangélicos han sido tres: 'partidos evangélicos', 'frentes evangélicos' y 'facciones evangélicas'. De hecho, la 'facción evangélica' (colocar candidatos evangélicos en diferentes partidos políticos) es la opción que mejores resultados les ha dado, sin tener mayores reparos de pasar de un partido a otro en cada elección. En Brasil (y parcialmente en Colombia) también se presenta el 'modelo corporativo de participación política' a través de candidaturas oficiales.
18. La mayoría de partidos políticos en América Latina, incluyendo los de factura católica, buscan ahora el favor del supuesto 'voto evangélico'; para ello, incluso, llevan a algunos pastores en sus listas parlamentarias.
19. La incursión de la 'agenda moral' como agenda política tiene mayor vigencia en los países en donde no existen partidos sólidos organizativa e ideológicamente o en donde no hay un bipartidismo funcional. Actualmente, sobre todo en Centroamérica, esta 'agenda moral' puede constituirse en un factor importante en las contiendas electorales.
20. Dentro de la heterogénea fenomenología latinoamericana podemos encontrar hasta tres tipos ideales regionales: el modelo centroamericano (la mayoría de países con más del 40% de población evangélica y fuerte influjo de la 'agenda moral'), el modelo sudamericano (entre el 15 y 20% de evangélicos, pero sin que la 'agenda moral' llegue a copar la agenda política) y el modelo brasileño (30% de evangélicos, pero con 'partidos denominacionales' y 'candidaturas oficiales').
21. Las relaciones 'Iglesia-Estado' —en las que la única Iglesia era la Católica— actualmente conviven con las nuevas relaciones entre 'religión y política', ámbito en el cual los evangélicos van ganando protagonismo. Si bien todos los dirigentes políticos del continente defienden la laicidad de los Estados y la separación oficial con la Iglesia, no dejan de cortejar a los líderes religiosos más conocidos ni de buscar el voto de sus feligresías.

22. La incursión de los 'evangélicos políticos' responde más a una nueva lógica de utilización instrumental de la política con fines religiosos que a una histórica utilización de la religión con fines políticos.
23. Los movimientos políticos o 'grupos de presión' evangélicos (centrados en la 'agenda moral') están sustituyendo, en cierta medida, a los partidos socialcristianos de cuño católico, en la captura del votante latinoamericano con principios cristianos.
24. En algunos países donde se podrían encontrar indicios de un partido evangélico lo que en verdad existe es un 'partido denominacional', más que un 'partido confesional'; no se busca representar a todos los evangélicos, sino solo a una megaiglesia o denominación particular, y su mirada está puesta (por ahora y como estrategia) en colocar congresistas, más que en alcanzar la presidencia, ya que constataron que ello no era tan viable.
25. Cuando se acentúa la 'agenda moral' en la propuesta política, más que de un 'voto confesional', se podría hablar de un 'voto valorativo', que atrae al sector más conservador de los evangélicos y de los católicos; por eso, en el futuro podrían perfilarse los 'partidos valorativos' más que los confesionales.

Argentina: ¿Vino Nuevo en Odres Viejos? Evangélicos y Política

Hilario Wynarczyk

Abstract

Partiendo de la teoría general de los sistemas, el estudio encuadra a las iglesias evangélicas como elementos que interactúan basados en intereses, hermenéuticas e intercambios con otros sistemas, siendo así un campo de fuerzas. Luego presenta su historia en ciclos políticos y tipos de orientaciones hacia el "mundo", para enfocar sucesivas experiencias de intelectuales evangélicos y activistas laicos, en forma de reflexión crítica, lucha por igualdad de cultos, formación de partidos confesionales e inclusiones en partidos existentes, con escaso y nulo éxito, al pensar que "la religión determina el voto". Finalmente, las iglesias, desde el numeroso polo conservador, comparten hoy la movilización "provida y familia" de la Iglesia católica en el debate cívico en curso. Otras presencias las protagonizan los Consejos Pastorales y evangélicos en Secretarías de Culto. El estudio profundiza detalles, incluso estadísticos, y abre a nuevas preguntas.

Introducción

En Argentina, las iglesias evangélicas ganaron mayor significación demográfica y visibilidad pública a partir de la restitución de la democracia en 1983, con la presidencia de Raúl Alfonsín (Unión Cívica Radical, UCR). Más tarde, protagonizaron importantes cambios en sus relaciones con la sociedad civil y el Estado a partir de 1990. Usualmente, estas iglesias salían de los templos

para predicar y sumar adeptos. Entonces salieron en demanda de una nueva Ley de Culto que estableciese real igualdad entre las religiones; pero sobre todo para las iglesias evangélicas en contraste con la iglesia que, en el artículo 2 de la Constitución Nacional, figura así: "El gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano"[74]. De este modo, a través de sus federaciones, las iglesias evangélicas se constituyeron en un actor colectivo reconocido por el periodismo como una fuerza nueva en la escena nacional[75].

Miembros de las iglesias protagonizaron después experimentos políticos, en un arco que va desde la creación de un partido confesional, pasando por la formación de un segmento evangélico en partidos existentes, hasta las inclusiones a título personal en partidos existentes. Siempre permaneció, sin embargo, el desafío de superar el discurso de reconstruccionismo evangélico de la sociedad. Al comparar la experiencia argentina en este sentido, en casi todas sus variantes las formas se corroboran con lo que también sistematiza Pérez Guadalupe, en su libro *Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina* (2017; complementariamente con foco en los pentecostales en América Latina, Wynarczyk & Oro, 2013). Pero al intentar explicar este pasaje desde la experiencia evangélica conservadora de distancia con la política hasta varias maneras de involucramiento en ella, aparece en la Argentina la intervención de varios factores, unos contextuales y otros subjetivos: el hostigamiento antisectas denigrante hacia los evangélicos, la percepción del propio crecimiento demográfico, el éxito en la acción colectiva de protesta, el incremento de la autoestima y las expectativas, y una serie de innovaciones teológicas que servían para encuadrar la movilización social tanto en sentido estrictamente religioso como cívico. Sin embargo, los evangélicos no dejan de ser una minoría: del 10 al 13% de la población del país. Al sumar las iglesias que denominaremos isoevangélicas, o paraevangélicas[76],

74 El artículo 1 dice: "La Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana, federal, según la establece la presente Constitución". Motta (24 de marzo de 2018), en un breve y muy interesante artículo, actualiza el tema desde una perspectiva política.

75 Este fenómeno se encuentra exhaustivamente estudiado en *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento social evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001* (Wynarczyk, 2009). Libro al que le siguió *Sal y luz a las naciones. Los evangélicos y la política en la Argentina, 1980-2001* (Wynarczyk, 2010). Ambos, junto con el *paper* "Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina: formación y ocaso 1991-2000" (Wynarczyk, 2006), constituyen en gran medida el fundamento del presente artículo y el peldaño a partir del cual fue posible adquirir conocimientos posteriores que así serán tratados.

76 Siguiendo el criterio del teólogo peruano Bernardo Campos, en su libro sobre el pentecostalismo, 1997.

la cifra alcanza dicho 13%. Ahora bien, los evangélicos constituyen una minoría con asidua asistencia a sus iglesias: 60,6% (Mallimaci, 2008)[77].

Este panorama, junto a la notoriedad de los evangélicos en la escena política de países de América Latina, despierta las preguntas acerca de su participación en ese plano también en la Argentina, y los elementos aquí anticipados forman una especie de croquis de una hoja de ruta por la cual deberá transitar este artículo. Al adentrarnos en el camino, surge, en primer término, la necesidad de tener cuidado de no incurrir en errores del nivel equivocado, los que el matemático y sociólogo Johan Galtung (1966) denomina "falacias del nivel equivocado" consistentes en trazar "inferencias simples" al extrapolar resultados desde algunas unidades de análisis a un conjunto de otras en forma empíricamente apresurada[78]. De ese modo, si hablamos de la participación política de los evangélicos en América Latina, es importante mantener claras las diferencias entre países como Brasil (con una bancada evangélica protagonizada mayormente por las que llamaremos iglesias neopentecostales y parapentecostales), Uruguay (donde el laicismo es casi un sello de la identidad cívica nacional), Colombia (con un marcado protagonismo pentecostal) o El Salvador, Nicaragua, Guatemala, Honduras, donde los evangélicos, al año 2014, se encontraban entre el 36 y el 41% de la población (Pérez Guadalupe, 2017, p. 54[79]). O, inclusive con Costa Rica, donde el evangélico Fabricio Alvarado, con el 24,7% de los votos (El candidato, 12 de febrero de 2018), pasó a competir en segunda vuelta por la presidencia con el oficialista Carlos Alvarado (21,7%). No obstante, este último ganó el 60% de los votos "con un mensaje favorable al reconocimiento del matrimonio entre homosexuales" (El predicador, 4 de abril de 2018[80]).

---

77 En mi trabajo de campo, un sacerdote católico me explicó que en el catolicismo la participación de los fieles se ubica entre el 10 y el 15%. Llamativamente, ya en 1996, el pastor Omar Cabrera, célebre en el mundo pentecostal argentino, dijo en una entrevista: "A la Iglesia católica van solamente un 13% de los fieles. Yo voy por el 90% que no va, que cree más en lo esotérico que en el conocimiento pleno de la enseñanza de Cristo". (Dios atiende, 8 de diciembre de 1996).

78 Dice Galtung: "La 'falacia del nivel equivocado' no consiste en hacer inferencias desde un nivel de análisis a otro, sino en transferir **directamente** características o relaciones desde un nivel a otro, es decir, en hacer **inferencias simples"**. Y detalla: "Se puede cometer la falacia al proceder de arriba hacia abajo, proyectando desde los grupos o categorías hacia los individuos, o desde abajo hacia arriba, proyectando desde los individuos hacia unidades más altas" (1966, p. 45, el resaltado es nuestro).

79 Con datos del Pew Research Center.

80 Véase además un excelente reportaje en *La Nación* (En Costa Rica, 3 de abril de 2018).

1. Enfoque Teórico. Iglesias, Sistemas y Campos de Fuerzas

El objetivo de este punto es explicar brevemente la perspectiva teórica que da forma al análisis[81]. En primer término, el conjunto de las iglesias evangélicas es denominado en esta investigación indistintamente con las palabras *evangélicas* o *protestantes*[82]. En segundo término, basando nuestro enfoque en la "teoría general de los sistemas" (aplicada al territorio de la sociología y despojada del fisicalismo), lo conceptualizamos al universo evangélico en la Argentina como un *campo de fuerzas*. A partir de ahí lo denominamos también *campo evangélico*. Y las tres siguientes expresiones funcionan como sinónimos porque aluden al mismo objeto: iglesias evangélicas, iglesias protestantes, campo evangélico. La adopción sociológica del concepto de *campo de fuerzas* significa que las iglesias evangélicas forman un sistema en el que sus elementos poseen ciertas propiedades comunes y guardan relaciones de interdependencia (Korshunov, 1975, p. 28). Pero más allá de un conjunto básico de intereses y perspectivas comunes a todo el campo (léase un "denominador común"), que resultan sustanciales para las relaciones de interdependencia entre los elementos del sistema, existen también intereses contrapuestos, disputas por el predominio dentro del campo y *diferentes hermenéuticas de la teología y el contexto social, que inciden en la formación de identidades y los modos de relacionarse de las iglesias con la cultura, la sociedad civil, el Estado, la política*. Las hermenéuticas dependen del posicionamiento de las iglesias en un arco entre dos extremos: el literalismo bíblico (la Biblia es toda ella literalmente inspirada por Dios) y la reflexión contextualizada en relación con el entorno social[83]. De este modo, los intereses y hermenéuticas funcionan como *fuerzas* y la estructura que surge de sus interacciones constituye lo que hemos denominado campo de fuerzas (y espacio de conflictos). *En tercer término*, desde la perspectiva de la

81 Para una información mucho más detallada de este enfoque, ver Wynarczyk (2009, pp. 16-31).

82 El *Diccionario de la Real Academia Española* define ambos términos así. *Protestante:* perteneciente o relativo a alguna de las iglesias cristianas formadas como consecuencia de la Reforma. *Evangélico:* perteneciente al protestantismo.

83 En medio de estas posiciones, el "dispensacionalismo" contextualiza partes de la Biblia: Dios se relaciona con el género humano de diversas maneras (dispensaciones) en varios ciclos del tiempo. La plasmación de mayor llegada al público evangélico ha sido la *Biblia Anotada de Scofield* (Scofield, 1985). Pero el dispensacionalismo y esta Biblia, ciertamente trabajada en forma erudita, cuentan con escasa y nula presencia en el ámbito evangélico de la Argentina.

sociología, el campo funciona como los *sistemas abiertos* (Buckley, 1993, pp. 83-84) o, desde la perspectiva cibernética, como los *sistemas indeterminados* (Korshunov, 1975, p. 15) en virtud de su capacidad de recibir estímulos, reaccionar y modificarse internamente, en sus relaciones con otros sistemas (como el jurídico y la política). Dicho de otro modo, las dinámicas internas del campo dependen en gran medida de las relaciones con el exterior. Por ejemplo, cuando el sistema recibe la influencia de la teología de la liberación con matices marxistas, enmarcada en la geopolítica de los dos grandes bloques de la Guerra Fría, en la época del Concilio Vaticano II (década de 1960), situación en la que las iglesias se distancian en dos subcampos, de los cuales uno se asocia con el catolicismo en el movimiento ecuménico, y la dinámica genera un estado de "tensión del sistema". O, también, cuando reciben el impacto de los que pretenden combatir a las "sectas de Reagan", las iglesias se agrupan y luchan por su estatus jurídico en la nación, fenómeno que alcanzó su ápice con las protestas masivas por una nueva ley de culto entre 1998 y 2001 (Wynarczyk, 2009). O cuando reciben el desafío de las teorías de igualdad de géneros y otros puntos de bioética, particularmente en 2018. En este caso las iglesias se distancian en dos subcampos, de los cuales uno, al adoptar una pose radical, amalgama sus filas con las del catolicismo en torno a lo que Pérez Guadalupe denomina y sintéticamente explica (2017, pp. 21, 203, 204, 219 especialmente, y 220) como la "agenda moral: provida y familia", radicalmente opuesta a la "ideología de género", en una especie de neocumene conservadora.

De esta manera, en un siguiente escalón teórico, el enfoque nos permitirá comprender el campo evangélico como un sistema de tensión binaria entre dos polos: *conservador bíblico e histórico liberacionista*. En su dinámica los elementos del sistema o agentes en pugna que pueden producir un estado de "tensión del sistema" gozan de algún tipo de capital o activo (demográfico, económico, cultural, de prestigio local o internacional) que les permite sostener metas y delinear estrategias y tácticas. Pero siempre los movimientos sociales (en este caso, movimientos sociales de tipo religioso) necesitan una organización ideacional provista por los marcos interpretativos para la acción colectiva. Estos marcos cumplen la función de brindar una interpretación de la realidad; trazar los objetivos; identificar los actores con quienes será necesario interactuar (contra ellos o con ellos); reconocer los recursos, oportunidades y restricciones; y seleccionar las retóricas y tácticas permitidas para establecer límites sobre el empleo de otros medios o caminos (Snow &

Benford, 1988, 1992)[84]. Sin embargo, en el presente estudio nos referimos a los marcos interpretativos como marcos teológicos. *Este otro recurso teórico nos permitirá,* más adelante*, hablar de innovaciones teológicas neopentecostales y así referirnos al iglecrecimiento, la guerra espiritual, el nuevo avivamiento o lluvia tardía, la teología de la prosperidad y la Nueva Reforma Apostólica. Estos marcos tendrán un efecto sobre la autopercepción de las iglesias a partir de la década de 1980 como iglesias llamadas y empoderadas en un nivel espiritual.*

2. Estructura del Universo Evangélico de Argentina como Campo de Fuerzas

A partir de lo expuesto dividimos el universo de las iglesias evangélicas en dos polos[85]. El primero es el *polo histórico liberacionista (HL)*. Lo llamamos histórico porque lo componen iglesias del protestantismo primigenio y liberacionista porque, desde mediados del siglo, XX numerosos pastores, feligreses y entidades de estas iglesias simpatizaron con la *teología de la liberación*, el *movimiento ecuménico* y la reflexión teológica contextual, que no permanece atada al literalismo bíblico y puede dialogar con las ciencias sociales. Su presencia comienza tras la Independencia procesada entre 1810 y 1816, cuando desde 1825 llegaron iglesias descendientes del cisma anglicano, la Reforma de Lutero y Calvino, favorecidas (Villalpando, 1970, p. 15) por la firma, el 2 de febrero, del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte y las Provincias Unidas del Río de la Plata. Estas iglesias llegaron asistiendo a los funcionarios de Estado y negocios de sus países de origen, de modo que a ellas se refiere Villalpando (1970) como "iglesias de los residentes". El fenómeno acompañaba cambios geopolíticos como lo evidencian, antes del Tratado, otros hechos relacionados con la educación y la campaña militar de San Martín a Chile y Alto Perú, en los cuales se detiene también Pérez Guadalupe (2017, pp. 17, 115), y también vinculados con la incautación de bienes de la Iglesia católica en 1823[86]. En

84 Ya en términos de Parsons (1966, p. 70), los marcos establecen pautas de acción institucionalizadas que "constituyen un elemento en la definición de las orientaciones de meta", pero, además, definen la manera en la que los actores pueden perseguir estas metas, al fijar ciertos límites a la selección de los procedimientos o medios que ellos pueden aplicar.

85 El sistema clasificatorio proviene del empleo de la perspectiva sociológica aquí expuesta. No es el que utilizan las iglesias, pero coincide bastante con aquel. Las principales diferencias provienen de la nomenclatura.

86 En 1823, Bernardino Rivadavia dispuso incautar bienes de la Iglesia católica cuya

un segundo ciclo las iglesias históricas llegaron como "iglesias de trasplante" (seguimos aquí la nomenclatura de Villalpando), asistiendo comunidades inmigrantes, favorecidas por las políticas posteriores a la Constitución Nacional (1853).

En la actualidad, aunque acentuadamente minoritarias en comparación con las otras iglesias evangélicas, las del polo HL disponen de capital intelectual, prestigio y contactos de clase media, media alta e ilustrados. Pero este capital se encuentra en crisis tras el cierre, en 2017, del Instituto Superior Evangélico de Educación Teológica (ISEDET), que había sobresalido en América Latina. Asimismo, las iglesias del polo HL adhieren a los valores de la modernidad, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el evangelio social. Han mantenido vínculos ecuménicos acentuados en paralelo con el Concilio Vaticano II, que Juan XXIII convocó a comienzos de 1959 (cuyo auge fue en la década de 1960). En las filas de la teología de la liberación en la Argentina se distinguió como intelectual José Míguez Bonino, pastor y teólogo metodista. También, de acuerdo con mi experiencia de diálogo de campo, fue común que pastores de estas iglesias se vinculasen con la masonería en virtud de ideas liberales y en pro de un Estado laico, relación que se interrumpió considerablemente desde las adhesiones al liberacionismo teológico tercermundista. Las iglesias del polo HL están representadas en la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI, Ginebra, Suiza), desde el comienzo de este último hasta finales de la Segunda Guerra Mundial, en paralelo con el surgimiento de las Naciones Unidas. Estas iglesias han sostenido lazos con iglesias hermanas de los Estados Unidos y Europa y han obtenido fuentes de financiación de proyectos de acción social provenientes de ONG de aquellos países, con el fin de trabajar en favor, por ejemplo, de poblaciones indígenas tobas (qom) aquejadas por la pobreza y tuberculosis en la Provincia del Chaco, donde dieron testimonio con la Junta Unida de Misiones (JUM), además de contar con posibilidades de enviar estudiantes a obtener doctorados en teología. Por otra parte, crearon varios buenos colegios y dieron testimonio de un activo compromiso en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) y la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH).

El segundo polo es el conservador bíblico (CB). Lo denominamos conservador por su adhesión al literalismo bíblico (inerrancia bíblica), su distanciamiento

---

superficie, tan solo en Buenos Aires y alrededores, se calcula en un valor de 6000 000 000 de dólares (Baseotto, 31 de marzo de 2018).

de la política sin llegar a la *fuga mundi* radical, el rechazo al comunismo en ciertos momentos históricos, y la moral conservadora en temas de sexualidad y bioética que les permite a sus dirigentes empatizar con la "agenda moral: provida y familia" de la Iglesia católica. A su vez, a este polo lo subdividimos en dos sectores. El primero es el sector evangelical[87]. Las evangelicales llegaron como iglesias misioneras desde la segunda mitad del siglo XIX. Descienden de la Reforma radical, que trató de profundizar las propuestas de la Reforma luterana, con el consiguiente mayor alejamiento de las creencias y rituales del catolicismo. Sus iglesias más importantes en Argentina son la Bautista, de los Hermanos Libres y Menonita[88]. Los evangelicales colocan su énfasis en la conversión interior de las personas por medio de un encuentro personal con Jesucristo. Este encuentro (y no los sacramentos administrados por clérigos) sería el único medio de gracia y santificación. Los evangelicales sostienen que la Biblia es un libro inspirado totalmente por Dios y que en ella se encuentra expresado un Plan de Salvación, que les da un modelo de lo que será el futuro y también un método y un disciplinamiento personal. Debido a su rechazo del "mundo" como un plano corrupto de la existencia, ellos han tendido a distanciarse de la política —o, en su defecto, a interpretarla en clave salvacionista— y de normas morales sin acentuar la idea de cambios estructurales orientados a revertir relaciones de poder en el sistema social. A sus iglesias en la Argentina las representa la Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (FACIERA), muy conocida simplemente como ACIERA, denominación que usaremos en lo que sigue. Otra entidad, la Federación de Iglesias e Instituciones Cristianas Evangélicas Argentinas (FICEA), representa un vasto sector de los Hermanos Libres. En oposición a la línea CLAI-CMI, los evangelicales fundaron la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA) (Stoll, 1990, p. 163).

Sin embargo, en medio de los dos polos, CLAI-CONELA[89], del ámbito de los evangelicales surgió un movimiento de reflexión teológica contextual, alrededor de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), que dio paso

87 No debemos confundir evangelicales con "fundamentalistas", un segmento mayormente presente en EE.UU., sobre el cual no vamos a detenernos debido a su escasa significación en Argentina.

88 También aquí debemos aclarar que no son lo mismo que los amish, aunque "son parientes".

89 Este detalle de tono topográfico fue muy bien trabajado tempranamente, en 1982, por Samuel Escobar (Pérez Guadalupe, 2017, p. 183). Escobar sostenía que es necesario un punto intermedio entre los extremos del CLAI (asociación continental del polo HL) y la CONELA (del polo CB).

a la teología de la misión integral y a una profusa producción escrita. Una personalidad emblemática de la FTL es René Padilla, ecuatoriano con décadas de residencia en Argentina. Otras personalidades locales destacadas en esta tendencia son las de Pablo Deiros, Alberto Roldán y David Roldán. Pero, así como la teología de la liberación, la teología de la misión integral resultó un producto erudito y por momentos sofisticado, con escaso impacto en el público evangélico.

El segundo sector del polo conservador bíblico es el de los pentecostales. Estos descienden del movimiento que, a comienzos del siglo XX, se manifestó en los Estados Unidos (sus raíces, no obstante, son algo anteriores) y se esparció por México y el resto de América Latina. Estas iglesias aparecieron en la Argentina ya en los albores del siglo XX y poco después de su origen en los Estados Unidos, de la mano de personas que habían tenido una experiencia carismática[90]. Posteriormente los pentecostales se vincularon con las misiones. De tal manera surgió la iglesia de pentecostales italianos de la Isla Maciel, frente a la ciudad de Buenos Aires, en el Riachuelo, como anexo de las Asambleas de Dios Suecas, con un templo hoy situado en avenida Alberdi 2260, Buenos Aires. Los principales ejemplos de aquel ciclo de difusión del pentecostalismo son la Unión de las Asambleas de Dios, las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios. También los pentecostales enfatizan la conversión mediante el encuentro personal con Jesucristo, pero los distingue la creencia en que Dios sigue actuando en la vida de las personas e iglesias. Del poder del Espíritu Santo surgen los milagros de sanidad y liberación de espíritus que producen perturbaciones en la vida de personas y familias, y la glosolalia o "don de lenguas" por el cual las personas reciben mensajes del Espíritu y los trasmiten en "lenguas angelicales".

Al interior de los pentecostales podemos distinguir tres segmentos. (1) Los pentecostales clásicos, como las Asambleas de Dios, categoría que abarca las iglesias de las que hemos hablado en el párrafo anterior. (2) Los pentecostales neoclásicos, según la nomenclatura del sociólogo brasileño Ricardo Mariano

90 Un caso notable es el de Luigi Francescon. Italiano (1866), radicado en Chicago a los 24 años (1890), visitó Buenos Aires a los 43 (1909) con sus hermanos en la fe Giacomo Lombardi y Lucía Menna (Stokes, 1968; Saracco, 1989). Francescon escribió dos trabajos cuyos datos son accesibles en las fuentes aquí mencionadas. Típicamente pentecostal, su biografía era una historia de búsqueda espiritual y vivencias de contacto con lo numinoso de un trabajador: era mosaiquero. Parecido fenómeno puede rastrearse así en Buenos Aires, como en la Provincia del Chaco y en relación con el impacto entre los indígenas *qom*, tradicionalmente conocidos como "tobas", que en ella habitaban (Miller, 1979).

(2001), esto es, iglesias parecidas a las clásicas, pero creadas localmente, como la Asociación La Iglesia de Dios (ALID), fundada en Buenos Aires; la Iglesia Visión de Futuro, fundada y difundida desde Santa Fe; y la emblemática Iglesia de las Buenas Nuevas del pastor Juan José Churruarín, fundada en Goya, Provincia de Corrientes. (3) Los neopentecostales, que exacerban rasgos pentecostales con sus énfasis en los milagros de sanidad y prosperidad, entre otros (Mariano, 1999)[91]. Una característica muy particular de los neopentecostales es que tienden a superar las fronteras denominacionales (posdenominacionalismo) con la difusión de sus creencias y *praxis* en algo así como una colonización cultural interna del campo evangélico que se hace sentir principalmente entre los pentecostales y los evangelicales, a niveles "teológico y praxial". De esas formas del neopentecostalismo surgen líderes empoderados espiritualmente: maestros predicadores, profetas que entienden mensajes de Dios y en especial apóstoles dentro de lo que dio en llamarse Nueva Reforma Apostólica (NRA), sobre la cual regresaremos al hablar de innovaciones teológicas. La Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP) representa a las iglesias pentecostales. Aunque algunas se encuentran también asociadas en ACIERA. Otras iglesias como la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), lo reiteramos, aunque en la sociología brasileña son tratadas como neopentecostales, en el sistema clasificatorio que aquí expongo, alineado con la posición del peruano Campos (1997), son consideradas parapentecostales. Se parecen a las pentecostales pero tienen una organización vertical con obispos, hacen rituales de empoderamiento de objetos (agua, sal, y muchos otros) que distribuyen al público como portadores de carismas, colocan énfasis en la expulsión de espíritus de brujería y religiones populares afroamericanas, no participan de las federaciones evangélicas, cuentan con gran actividad televisiva y en su público es notable la presencia de gente de sectores medios-medios y medios-inferiores, con emprendimientos comerciales propios, abrumada por temas de salud y economía. Frente al panorama del posdenominacionalismo, Norberto Saracco, líder pentecostal y principal expositor de la historia del pentecostalismo en la Argentina, sostiene que "el pentecostalismo está en crisis y debemos admitirlo. Es una crisis de identidad" (2014, p. 155). Y agrega: "la iglesia pentecostal tal como la hemos conocido en el siglo pasado ha llegado a un límite y en muchos casos tiende a decrecer" (2014, p. 156).

91 Una descripción de tres iglesias neopentecostales y dinámicas de acción puede encontrarse en Algranti, (2010, pp. 84-92 y 102-123).

3. ¿Cuánta Influencia Norteamericana?

Los activistas antisectas difundían en las décadas de 1980 y 1990 que las iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales, eran "sectas de Reagan" y la "Nueva Derecha Americana" (Silleta, 1986 y 1991). Ciertamente algunos pastores han tenido vínculos con sus pares de Estados Unidos y otros países latinoamericanos, y en ciertos casos relaciones parentales con pastores argentinos que progresaron en los Estados Unidos. Evidentemente hubo además influencias de autores norteamericanos en innovaciones teológicas neopentecostales como la guerra espiritual y la teología de la prosperidad. Pero no hay más allá de eso una influencia norteamericana ostensible, especialmente sobre las iglesias pentecostales, las más denostadas como sectas de Reagan. Un dato simple es que en su mayoría los pentecostales simpatizan con el peronismo, como veremos más adelante[92].

92 El peronismo, al que vamos a referirnos en varias ocasiones, es un fenómeno extremadamente caleidoscópico que se materializa como un movimiento social, un partido político (peronismo, justicialismo), una ideología (la Tercera Posición, "ni yanquis ni marxistas, peronistas") y un profuso arsenal simbólico estrechamente ligado a la cultura popular de la Argentina. Tan solo de una cosa resulta imposible dudar y es que el peronismo se encuentra instalado en la sensibilidad cultural de las mayorías como el partido y el movimiento "de los trabajadores". Juan Domingo Perón, siendo aún coronel del Ejército comenzó a gestarlo un par de años antes del final de la Segunda Guerra Mundial y el 17 de octubre de 1945, regresando de estar confinado en la Isla Martín García, llegó a definirse a sí mismo ante las masas como militar, patriota y primer trabajador argentino. Así, aquella fecha pasaría a ser el "Día de la Lealtad" (su notable discurso se halla completo en Perón por Perón (8 de julio de 2009). En efecto, quien sería presidente electo entre 1946 y 1955, año cuando fue derribado por un golpe militar, enamoró a las mayorías en la base de la pirámide social, mediante una estrategia de reconocimiento de derechos a la clase trabajadora, la infancia, los jubilados (y la sociedad civil con el voto femenino, secundado en esta mística por su esposa Eva Duarte, Evita, la "abanderada de los humildes"). Un pilar de su estrategia fueron los sindicatos articulados con el Ministerio de Trabajo, cuyos líderes a su vez encuadraban a los trabajadores dentro del amplio concepto de "la comunidad organizada" (Perón, 2006). Estas marcas no se borraron de la política argentina, aunque al interior del peronismo habitaron (y por momentos lucharon y luchan entre ellas) las tendencias nacionalistas católicas reaccionarias, las juventudes de la Guardia de Hierro que pretendían proteger "al General" exiliado en la España del Generalísimo Franco, las juventudes que pretendían dirigir el peronismo hacia una revolución afín al castrismo cubano, los activistas de la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina) que procuraban exterminar a los "zurditos infiltrados" en las filas peronistas, las apertura al liberalismo económico de las dos presidencias de Carlos Saúl Menem (1989-1999) y las inclinaciones hacia la revolución bolivariana chavista de los sucesivas presidencias de los esposos Néstor Kirchner y Cristina Fernández, más conocida como Cristina Kirchner (2003-2015). En este panorama de actores del fenómeno peronista, son una constante los dirigentes

4. Capital Demográfico

El peso demográfico que adquirieron las iglesias evangélicas en la Argentina es un factor indispensable para comprender las agresiones "antisectas", al mismo tiempo que la sensación de importancia y expectativas triunfalistas que desarrollaron. Las estadísticas disponibles muestran que la población argentina alcanzó 40 117 096 habitantes (Censo Nacional, 2010); ya en 2018 se sitúa en virtualmente 44 000 000[93]. Los evangélicos estarían por encima de cuatro millones de personas, muy activas en sus iglesias, o sea, un 10 % de la población, cifra sobre la cual hay gran consenso entre los líderes de las federaciones. Si agregamos las iglesias que no están asociadas con las federaciones de los evangélicos, y que técnicamente denominamos paraevangélicas (principalmente la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, los Testigos de Jehová, los adventistas, la Ciencia Cristiana y muy especialmente la Iglesia Universal del Reino de Dios, IURD), la cifra asciende al 13% de la población. Podríamos hablar así de 4,5 millones de habitantes. Su distribución porcentual varía significativamente con el nivel socioeconómico. En los estratos urbanos de clase media-alta y alta de la ciudad de Buenos Aires (Wynarczyk & Johns, 1996), los evangélicos no alcanzan el 4%. Entretanto, en municipios del Conurbano bonaerense (aproximadamente nueve millones de habitantes en torno a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires), un estudio enfocado en el de Quilmes muestra que los evangélicos oscilan entre el 5% en sectores medios-altos, 10% en general y 22% en sectores de menores recursos (Esquivel, García, Hadida & Hondín, 2002).

La mayoría de los evangélicos son pentecostales y estos se difunden más en los planos inferiores de la pirámide social, al abarcar posiblemente entre el 60 y 70% de la población evangélica[94], dato sobre el cual mi trabajo de campo con líderes evangélicos muestra también un consenso. Los evangelicales

---

de sindicatos de trabajadores, dispuestos a mantener sus posiciones definidas dentro de formas de la ortodoxia peronista. El vasto entramado da lugar a infinitos debates, pero no cabe duda de que el peronismo se encuentra instalado en la conciencia popular como el representante de los trabajadores. *Este último sentido es el que para el presente texto cobra especial importancia, como veremos en pasos sucesivos*. Por otra parte, las relaciones de los evangélicos con Perón en el marco de la incidencia de este sobre los procesos religiosos de 1950-1955, y sus antecedentes a partir de 1946, son un tema específico. Wynarczyk (2009, pp. 72-81) habla al respecto y aporta bibliografía de evangélicos, varios de ellos testigos de la época.

93 43 847 430, según Orbyt (2018).

94 Norberto Saracco, comunicación personal, 2017.

ocuparían una franja del 25 al 35%[95]; y los históricos liberacionistas, un 5%. El polo conservador bíblico (evangelicales y pentecostales), por consiguiente, abarcaría, en cualquier variante, el 90% de la población evangélica, o más.

5. Primer Escalón Político. Acción Colectiva

5.1. La gran paradoja de los conservadores.

En su rechazo del mundo, los evangélicos conservadores bíblicos proyectan sus esperanzas en un más allá de carácter sobrenatural, el Reino prometido de acuerdo con el plan de salvación. De ahí se derivan tendencias abstencionistas hacia la participación cívica. Sin embargo, a partir de 1990, en la Argentina pusieron en marcha un movimiento de protesta por la igualdad de culto y lograron galvanizar un frente de iglesias evangélicas ante la sociedad y el Estado, con masivas concentraciones públicas que reclamaban un nuevo régimen jurídico. Para explicar esta paradoja es necesario describir una serie de factores que la impulsaron como cadena de agregación de valor en la acción de protesta. Los hablaremos a continuación.

5.2. La ley de la dictadura militar 1976-1983.

El 10 de febrero de 1978 la dictadura militar presidida por el general Videla desde el 24 de marzo de 1976 estableció un Registro Nacional de Culto para "supervisar" y "establecer un control efectivo" sobre los cultos no católicos[96]. Las agrupaciones religiosas no católicas debían informar sobre doctrinas, rituales, organización, historia, y autoridades locales e internacionales. Luego de tales operaciones de "fichado", propias de la "doctrina de Seguridad Nacional", debían inscribirse en la Inspección General de Justicia. Así obtenían estatus legal de asociaciones civiles, del mismo modo que los clubes.

5.3. Aumento demográfico e innovaciones teológicas.

Con la vuelta de la democracia en 1983, y luego de la derrota de Malvinas en 1982, se inició una etapa de activismo religioso evangélico, en carpas, estadios de fútbol y cines convertidos en iglesias. Los neopentecostales y parapentecostales

95 Norberto Saracco, comunicación personal, 2017.
96 Poder Ejecutivo Nacional de la Argentina, 1978, Ley de Culto 21.745.

comenzaron a poblar el centro de Buenos Aires y otras ciudades, donde convirtieron salas de cine en templos. La Secretaría de Culto de la Nación, situada en el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, era conducida por juristas católicos con ideas democráticas. El colectivo evangélico se movilizaba para "conquistar la Argentina para Cristo" alrededor de la creencia en la "visitación del Espíritu Santo". El Espíritu Santo estaba difundiendo su poder sobre el país y levantaba predicadores con dones proféticos. A la "visitación del Espíritu Santo", que los evangélicos mencionaban también como "lluvia tardía" y "nuevo despertar", se sumaban otras creencias que en conjunto consideramos innovaciones teológicas, mayormente neopentecostales, cuyo funcionamiento es, desde una perspectiva sociológica, propio de marcos interpretativos para la acción colectiva. Contando ya con un tratamiento extensivo de este punto con sus cinco variantes (Wynarczyk, 2009, pp. 117-160), aquí haremos nada más una exposición básica. Nos referimos a lo siguiente. *(1) El iglecrecimiento*, o teoría de las estrategias para hacer crecer las iglesias, que tuvo una influencia perdurable en la formación de "células", todavía perceptible en algunas iglesias. *(2) La guerra espiritual* contra espíritus que se apoderan de personas y, en un nivel más alto, también dominan espacios (Wynarczyk, 1995). *(3) La teología de la prosperidad*. Dios produce milagros de prosperidad; los hijos de Dios tienen derecho a prosperar porque son Hijos del Reino. *(4) La sanidad*. Dios interviene en la vida de las personas y las familias con milagros de curación de enfermedades, abandono de vicios, reconstrucción de vínculos[97]. *(5) La Nueva Reforma Apostólica* (NRA). Dios estaría levantando nuevamente ministerios como los existentes hasta la adopción de la religión cristiana por el Imperio romano a partir de Constantino y Teodosio (año 380). Se trataría de maestros, profetas y, por encima de todo, apóstoles (Deiros & Mraida 1994; Deiros, 1997a, 1997b). Esta NRA alcanzó difusión a través de las iglesias pentecostales y evangelicales (posdenominacionalismo), lo que a su vez creó conflictos (tensión del sistema) e impactos sobre la identidad pentecostal, fenómeno al que nos hemos referido al final del cuarto acápite. Volviendo

97 Entre los pastores evangélicos desde comienzos de la década de 1980, sin duda, el más destacado fue Carlos Annacondia. Oriundo de Quilmes, ciudad del Conurbano bonaerense, encarnaba el ejemplo más puro del converso pentecostal. Empresario de nivel PYME, vivía, según su testimonio, el curso de una vida sin sentido, entró en crisis, pasó por una experiencia de conversión interior y se desarrolló como predicador y "guerrero espiritual" contra demonios capaces de ocasionar enfermedades y divisiones familiares. Importa señalar que Annacondia fue un pionero de la tendencia posdenominacionalista de predicar en campañas organizadas por numerosas iglesias en conjunto (Wynarczyk, 2014; 1993).

aquí al tema de la influencia norteamericana, las mencionadas innovaciones teológicas tenían origen, en gran medida, en autores del mundo evangélico conservador bíblico norteamericano, y se difundían en las décadas de 1980 y 1990 por medio de libros, revistas, algunas visitas, televisión y la formación de redes apostólicas internacionales. Pero en la praxis local obtenían expresiones y tonos autóctonos, propios del liderazgo pentecostal argentino.

5.4. Reacciones contra el aumento de evangélicos.

En 1986, los principales diarios y revistas prestaron atención a las campañas de los evangélicos. A partir de octubre, se convirtió en éxito editorial el libro *Las sectas invaden la Argentina*, del periodista Alfredo Silleta, combatiente antisectas, ya mencionado. Desde entonces se difundieron dos modelos para explicar "las sectas" y estigmatizar a los evangélicos (Frigerio & Wynarczyk, 2003; Wynarczyk, 2009, pp. 195-197). El primero les atribuía el rol de agentes de la política imperial norteamericana, un argumento difícil de sostener con datos concretos, pues los pentecostales, que son los evangélicos más numerosos y de mayor expansión en sectores populares, simpatizan notoriamente con el peronismo. Además, ellos juntan su propio dinero y, aunque hay excepciones significativas, en general no estudian en otros países. El segundo parecía científico. A partir de 1989, comenzó a imponerse un modelo, de origen estadounidense: las sectas separan de sus familias a los jóvenes insatisfechos, mediante "lavado de cerebro" (*brainwashing*). Este modelo apuntaba a pequeñas agrupaciones que no eran evangélicas (seguidores del reverendo Moon, Niños de Dios, Lineamiento Universal Superior, Escuela Argentina de Yoga). Pero algunas de tales organizaciones permitían suscitar escandalosas intervenciones judiciales, suficientes para instalar desde los medios el pánico antisectario en la sociedad (Frigerio & Wynarczyk, 2003); y, al mismo tiempo, entre los evangélicos el temor a futuras restricciones jurídicas, que terminarían por alcanzarlos.

5.5. El Estado nacional quiere hablar con los evangélicos.

Desde 1991, durante la primera presidencia de Carlos Saúl Menem (peronista que adoptaba políticas económicas liberales), las federaciones del polo conservador bíblico, ACIERA y FECEP, fueron consultadas por la Secretaría de Culto acerca de un proyecto de nueva Ley de Culto. La cita confirma la importancia que habían alcanzado, a través del proselitismo religioso y la

radio y la televisión y su queja por la discriminación[98]. Pero también ratifica la presencia en la Secretaría de Culto de un liderazgo con cierto grado de apertura democrática hacia la diversidad religiosa. Tras pacientes negociaciones, el proyecto se empantanó en "suma cero", el empate entre la presión sobre los legisladores, (a) de los pastores más opuestos a los privilegios de la Iglesia católica, al punto de que algunos querían que no hubiese ley de culto; y (b) de los obispos más opuestos a la pérdida de estatus de su iglesia. El eje de la discordia era, en última instancia, el artículo 2 de la Constitución (el gobierno federal "sostiene el culto católico").

5.6. La autoestima de los evangélicos.

Mientras tanto la percepción que los evangélicos tenían de su incremento numérico, acompañada por las innovaciones teológicas, aumentaba las expectativas de ser "sal y luz" en la esfera pública. Cabe hipotetizar que la curva de expectativas podía ascender hasta situarse sobre la demográfica.

Figura 1

Evangélicos en Argentina, logros y expectativas desde 1980

Fuente: elaboración propia a partir de datos de campo.

98 Sobre la actividad televisiva actualmente, un excelente estudio de investigación empírica puede encontrarse en Renold (2011), enfocado en la modalidad particular del estilo pentecostal que se expresa en Canal Luz Satelital, señal de cable de la Iglesia Evangélica Misionera Argentina y del ministerio Vi la Luz, en la ciudad de Rosario, Provincia de Santa Fe.

El siguiente estudio del Forum on Religion and Public Life (Pew Research Center, 2011) contribuye a una corroboración empírica de la hipótesis anterior. Los investigadores diferenciaron el *Global South* (América Latina, regiones de África y Asia) y el *Global North* (Europa, América del Norte, Japón, Australia y Nueva Zelandia). Así entrevistaron líderes en el Tercer Congreso de Lausana sobre Evangelización Mundial, en Cape Town, Sudáfrica, en octubre de 2010. Su informe brinda datos que organicé en una tabla, con traducción lo más literal posible, a continuación.

Tabla 1

Brecha de optimismo entre el Global North y el Global South

En cinco años el estado de la cristiandad evangélica en su país será…	***Global South***	***Global North***
Mejor que ahora	71%	44%
El mismo que ahora	14%	21%
Peor que ahora	12%	33%
¿Piensa usted que los cristianos evangélicos están teniendo una creciente o decreciente influencia en la vida de su país?	***Global South***	***Global North***
Creciente influencia	58	31
Decreciente influencia	39	66

Nota: los faltantes para llegar al 100, en el orden del 2 y el 3%, corresponden a sin respuestas.

5.7. Desarrollo de técnicas de acción colectiva y protesta.

A partir de la década de 1990 los evangélicos comenzaron el despliegue de varias técnicas de acción civil para ganar igualdad: *lobby* legislativo, diálogos con obispos católicos, concentraciones frente al Congreso; y de escala masiva, en el Obelisco (centro de la ciudad), adaptación de la retórica al ambiente cívico y jurídico, inclusión de temas en favor de los sectores postergados. Para aumentar la eficacia, instrumentaron una federación de federaciones (primero llamada Comisión Tripartita, después Concejo Nacional Cristiano Evangélico, CNCE). Un marco interpretativo para la acción colectiva, denominado Estrategia de unidad, pasó a organizar la respuesta de activistas que reconocían en sus iglesias un conglomerado muy heterogéneo frente a una sociedad acostumbrada a la percepción unitaria y piramidal de la Iglesia católica. *Ahora, en el universo evangélico considerado como campo de fuerzas, los elementos del sistema se aglutinaban en torno a un tema común prioritario*.

Nunca, sin embargo, los principales dirigentes abandonaron la idea central afín a las lógicas de los conservadores bíblicos: Jesucristo es el que sana a la nación.

Las acciones colectivas más importantes fueron dos eventos masivos en el Obelisco de Buenos Aires, el 15 de setiembre de 1999 y de 2001. Ese bienio marcó el punto máximo de adecuación del movimiento social a las condiciones cívicas de la protesta. El periodismo percibió en los evangélicos una fuerza y los pastores tuvieron plena conciencia de sus logros. Pero los imprevisibles efectos "caóticos" en la historia cambian los caminos de la gente. El encuadre social marcado por la Alianza para el Trabajo, la Justicia y la Educación, más conocida como La Alianza (una coalición entre la Unión Cívica Radical-UCR y el FrePaSo, otro colectivo pluripartidario), ganó las elecciones de 1999 y Fernando de la Rúa, de la UCR, asumió la Presidencia de la Nación. El fugaz ciclo político, que sucedió al gobierno de Carlos Saúl Menem, mudó con la abrupta renuncia de Fernando de la Rúa el crítico diciembre de 2001. La asunción transitoria de la presidencia por el partido peronista aparejó en la Secretaría de Culto de la Nación la llegada de un equipo nacionalista dispuesto a mantener el control del Estado sobre las actividades religiosas no católicas. De este modo, un proyecto de nueva Ley de Culto, desarrollado por un equipo de expertos de la Secretaría de Culto, concluido y pronto para ser enviado "ya" al Poder Legislativo, pasó a la nada. Así pues, los expertos crearon fuera del Estado una asociación civil denominada Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR), todavía vigente.

5.8. Declive de la acción colectiva y consolidación de un actor público.

Los evangélicos organizaron un "Tercer Obelisco" el 1 de noviembre de 2003, cuyo impacto multitudinario resultó modesto. Este fue claramente el cierre de un ciclo de movilización social de protesta, cuya explicación sociológica refinada queda pendiente. La Secretaría de Culto, a su vez, sufrió otro cambio más a partir de 2004 con la asunción a la presidencia de Néstor Kirchner. En esta nueva etapa no predominaron las restricciones hacia los otros cultos, pero algo siguió como siempre. Otra vez comenzó a girar la rueda de interacciones para producir una nueva Ley de Culto, mientras la norma *de facto* de 1978 continuó imperante; pero aplicada "más o menos". Los evangélicos no ganaron lo que se proponían. *Definitivamente constituyeron, sin embargo, un nuevo actor colectivo en la esfera cívica, con cuyos representantes, a partir de entonces, la Secretaría de Culto mantiene diálogos.*

6. Segundo Escalón Político. El Ciclo Partidista Confesional

Entre 1981 y 1982, un grupo de evangélicos, mayormente abogados de Buenos Aires, pertenecientes a las iglesias Bautista y de los Hermanos Libres (sector evangelicales del polo conservador bíblico), se propuso una entrada de los evangélicos en la esfera cívica, bajo el supuesto de que, luego de la derrota de Malvinas (1982) y en el horizonte de la vuelta a la democracia (1983), la Argentina abriría una oportunidad para llevar su ética a la política. El proyecto no progresó, pero varios de los activistas se integraron a los partidos Demócrata Progresista (donde alcanzaron algunos cargos) y Socialista Democrático.

Una década después, en 1991, un grupo conformado por las mismas personas hizo el nuevo intento que derivó en la creación del Movimiento Cristiano Independiente (MCI). Para aumentar la movilización los evangelicales convocaron pentecostales (el otro sector del polo conservador bíblico) con actuación en el Conurbano bonaerense. Tampoco estos eran pastores, pero colaboraban en roles subsidiarios, algo usual en sus iglesias. No obstante, estos colectivos tenían estilos diferentes: los evangelicales se retiraron y los pentecostales, pragmáticos y persistentes, continuaron, con lo cual el MCI adquirió un carácter rígido. Ellos querían reconstruir la sociedad según los mandatos de la Biblia, especialmente los del Antiguo Testamento. Una figura central, Juan Carlos García, conocido como "el Comisario García", trabajó en la Policía de la Provincia de Buenos Aires (PBA) durante la presidencia de Isabel Martínez de Perón[99]. Después ascendió a comisario general durante la dictadura instaurada en 1976, con el golpe de Estado contra Isabelita, y participó en acciones de choque. Por un accidente ajeno a su trabajo quedó rengo de una pierna. A partir de ahí experimentó una conversión e ingresó a la iglesia pentecostal Encuentro con Dios, del pastor Jorge Guilles del Municipio de La Matanza (Conurbano bonaerense), de amplia influencia peronista. En 1991, mientras trabajaba en la seguridad del Banco de la Provincia de Buenos Aires, se incorporó al proyecto de los evangelicales, de donde se independizó el MCI. A comienzos del año 2000, cuando lo entrevisté, acompañaba camiones de caudales, como un trabajador que no había hecho fortuna. Ya en otra iglesia pentecostal, en Clay Polé (también del Conurbano), desarrollaba

99 Isabelita (María Estela Martínez, esposa del fundador del Justicialismo —peronismo—, viudo de su anterior esposa y compañera política, Eva Duarte, tan carismática como él), durante cuya gestión en la primera mitad de la década de 1970 surgió la ya mencionada Triple A, Alianza Anticomunista Argentina, con el empleo de parapoliciales (Larraquy, 2017).

actividades ministeriales. A su vez, Jorge Guilles, profesional de la locución radial secular y evangélica, muy conectado con el peronismo de La Matanza, inscribía su historia en la trama narrativa del hombre caído y nacido de nuevo: *"Mi papá era pastor y yo mismo comencé a predicar a los trece años de edad [...] sin embargo, como la parábola del hijo pródigo, me fui al mundo hasta que, cuatro años más tarde, cansado de esa vida, volví arrepentido a la presencia del Señor"* (Wynarczyk, 2010, p. 78). Así, en las elecciones legislativas nacionales de 1993 el MCI consiguió 44 540 votos en la provincia de Buenos Aires (porcentaje parecido al del Movimiento al Socialismo-MAS) y 12 854 en la provincia de Córdoba. Cifras insuficientes para ganar cargos. Luego de participar en tres elecciones sin triunfos, el MCI perdió la personería jurídica, según la ley.

Sin rendirse, un segmento del MCI creó el Movimiento Reformador (MR), orientado hacia la convivencia con el peronismo disidente (en contraste con el del presidente Menem) y con dirigentes católicos. Los activistas se integraron a la Democracia Cristiana (DC) como segmento evangélico y se ocuparon, con cierto éxito, en conseguir que otros evangélicos llenasen fichas de afiliación a la DC, con la cual, además, participaron de la Alianza para el Trabajo, la Justicia y la Educación. Cuando la Alianza ganó la Presidencia de la Nación con Fernando de la Rúa, de la UCR, el 10 de diciembre de 1999, ellos no consiguieron nada. Todavía dentro de la DC, y después, los activistas del MR se inclinaron hacia el escasamente numeroso polo social del padre Luis Farinello, un cura tercermundista devoto de la Virgen María y admirador de la obra de Perón y Evita. En esta fase, los hermanos que en otras oportunidades pudieron firmar fichas de afiliación a la DC ya no los siguieron. Por otra parte, los pastores no estaban dispuestos a dejar que en sus congregaciones surgiesen conflictos y competencias por cuestiones partidarias (y sabían, seguramente, que las simpatías hacia el peronismo, más allá de sus variantes, eran extensas entre los pentecostales, gente de sectores populares). La zona de expansión posible del marco interpretativo para la acción colectiva creado por estos evangélicos en sucesivos enfoques alcanzó su límite. Y se esfumó.

7. Tercer Escalón Político. El Ciclo Partidista Secular

7.1. Antecedentes del ciclo secular en la década de 1990.

Para la Convención Constituyente de 1994, reunida en la ciudad de Santa Fe, José Míguez Bonino, de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA) e

intelectual prestigioso en la corriente del movimiento ecuménico y la teología de la liberación, fue candidato extrapartidario del Frente Grande, una coalición de partidos de centro-izquierda. Así llegó a convencional de las reuniones para la Reforma de la Carta Magna de 1994. Como él sostenía que los pastores no deben actuar en política, hizo público a las iglesias que intervendría solo como candidato a convencional por única vez y en virtud del significado especial de estos comicios para la sociedad argentina. De este modo, Míguez fue el único convencional evangélico.

7.2. El ciclo secular en la década de 2000.

En este periodo nos encontramos en la Argentina con la participación, dentro de partidos no confesionales, de algunas personas identificadas con las religiones católica, judía y evangélica. En la provincia de Misiones, el obispo Joaquín Piña Batlevell (jesuita, natural de España, 1930) encabezó el Frente Unidos por la Dignidad. Asimismo, lideró, con el respaldo del también jesuita Jorge Bergoglio —por entonces presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, y actualmente papa Francisco I—, una campaña de oposición al gobernador de Misiones Carlos Rovira, quien buscaba plebiscitar la reelección indefinida en su provincia. El 26 de agosto de 2006, el "no" obtuvo el 56% de los votos, frente al 42% del oficialismo. Después, el obispo Piña se concentró en su vida pastoral. El 8 de julio de 2013 falleció durante una intervención quirúrgica en el Hospital Austral, del Opus Dei, en Pilar, ciudad del Conurbano bonaerense. En la provincia de Formosa, en las elecciones del 23 de octubre de 2011, el sacerdote Francisco Nazar, del Frente Amplio, obtuvo para la gobernación el 26% de los votos; Gildo Insfrán, alineado con el gobierno nacional de orientación "kirchnerista", el 72%.

Luego, como dos casos emblemáticos aparecen los del rabino Sergio Alejandro Bergman, más conocido como el Rabino Bergman, quien además de sus estudios religiosos posee un grado académico de farmacéutico; y la evangélica Cynthia Hotton, a quien vamos a referirnos con mayor detalle. La carrera política de Bergman, quien trabajó en el PRO (partido liberal del que surge el actual presidente de la república Mauricio Macri), transitó con notable fuerza en el ámbito legislativo y después en el Poder Ejecutivo Nacional. Actualmente, es ministro de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación. Por su parte, Cynthia Hotton, originaria de la iglesia de los Hermanos Libres (sector evangelical del polo conservador bíblico), es economista y funcionaria del Servicio Exterior de la Nación (igual que su padre, el exembajador Arturo

Hotton). Mientras hacía política dentro del PRO, Hotton llegó a diputada nacional y, al interior del mismo PRO, creó una corriente propia, con el nombre Valores para mi País. Entretanto, Hotton concentraba sus actividades en la militancia en contra del matrimonio homosexual con derecho a la adopción, la despenalización de las drogas y otras causas asociadas; temas y posiciones que la conectaban con las lógicas de los evangelicales más conservadores y a las que Pérez Guadalupe (2017) denomina "agenda moral: provida y familia" del episcopado católico. La táctica de Hotton consistía en hablar, frecuentemente, en la televisión y distribuir documentos contrarios a la agenda del kirchnerismo en materia de extensión de derechos sexuales y reproductivos. También solía hablar en parroquias católicas.

Pero el emprendimiento de Cynthia Hotton se inscribe en un panorama algo más amplio, al que vamos a referirnos ahora. En la ciudad de Buenos Aires y Conurbano bonaerense, a lo largo de cuatro votaciones entre 2003 y 2009, hubo catorce postulantes evangélicos a cargos mayormente legislativos (nueve pentecostales), dispersos desde el peronismo antikirchnerista hasta el liberalismo del PRO. Esas catorce personas hicieron veintidós intentos y consiguieron tres cargos; los nueve pentecostales no consiguieron ninguno. Quienes consiguieron los tres cargos pertenecían a las iglesias de los Hermanos Libres, bautistas y anglicanos. Fue entonces cuando Cynthia Hotton, proveniente de la iglesia de los Hermanos Libres, la persona más notable de este conjunto como individualidad política y por su manejo de las comunicaciones y contactos, llegó a diputada nacional, luego de tres intentos. Posteriormente perdió esa banca en las elecciones de 2011, como veremos en el siguiente punto.

7.3. El ciclo secular en la década de 2010.

A partir del año 2010, en la ciudad de Buenos Aires, en los municipios del Conurbano bonaerense y en varias provincias se evidenció el fenómeno de personas pertenecientes a congregaciones del polo conservador bíblico del campo evangélico y que actúan al interior de partidos políticos. En las elecciones que tuvieron lugar entre julio y agosto del 2011, los datos que manejo indican una participación de unas 107 personas evangélicas (mayormente que no ejercían roles pastorales) en la ciudad de Buenos Aires, Conurbano bonaerense y varias provincias, quienes aspiraban a diversos cargos. Solamente pude establecer con claridad la distribución de 88 de estas personas, de las cuales aproximadamente un 10% triunfó.

La distribución de postulantes evangélicos, analizada con mayor precisión en 88 de los 107 casos, muestra la afinidad con el peronismo no oficialista (o no kirchnerista y antikirchnerista), pues el 48% militó en el peronismo "federal" o peronismo disidente; y un 3%, en variantes menores dentro del espectro amplio del peronismo, lo cual suma 51%. En cambio, el 34% militó en el peronismo oficialista del Frente para la Victoria (kirchnerismo). La sumatoria permite inferir que el 85%, de alguna manera u otra, se encuadraba en el peronismo —sin entrar nosotros en el análisis de las disputas entre los peronistas acerca de quiénes son realmente peronistas y quiénes no lo son o quiénes siguen realmente las enseñanzas de Perón y quiénes no—. Otro 10% se situó en Valores para mi País, de Cynthia Hotton, siendo esta, en sentido estricto, la única formulación política con ribetes cuasiconfesionales. Y el resto se ubicó en la Unión Cívica Radical que, en una topografía política imprecisa, podríamos situar en el territorio de la social-democracia. Todo esto enseña que la adhesión de los postulantes evangélicos a variantes del liberalismo (impregnado en este caso de empatía evangélico-conservadora) y a la socialdemocracia fue absolutamente minoritaria; y la adhesión al peronismo, absolutamente mayoritaria.

Aunque en las elecciones de 2011 Cynthia Hotton no fue parte del 10% de los candidatos evangélicos exitosos, pues perdió su banca de diputada nacional, ella continuó en política. Posteriormente se aproximó a una fracción del peronismo no kirchnerista, dirigida por Sergio Massa, y ya para 2017 siguió con su agrupación Valores para mí País, ahora en la ciudad de Necochea, en la costa atlántica de la provincia de Buenos Aires, secundada por varios evangélicos, con el nombre Agrupación Municipal "Valores para mi País Necochea". En las primarias conocidas como PASO, en agosto de 2017, destinadas a elegir candidatos al Concejo Deliberante de Necochea (para presentarse a las elecciones definitivas del 22 de octubre), votaron 60 093 personas. Cambiemos, la agrupación política alineada con el gobierno nacional, de orientación liberal, obtuvo 27 402 votos. Luego, Unidad Ciudadana, alineada con el kirchnerismo encabezado por la expresidenta de la nación Cristina Fernández, viuda y sucesora del presidente Néstor Kirchner, logró 12 736 votos; Valores para mi País, 1115 votos; y el Frente Socialista y Popular, 864 votos.

8. Lo que Sabemos y Nuevos Desafíos en 2018

Más allá de lo expuesto, la actualización de los conocimientos surge de una última consulta que realicé, cuyos datos poseen valor mayormente exploratorio por ahora.

8.1. Cargos legislativos nacionales, provinciales y municipales.

En cuanto a la persistencia de la vocación de evangélicos para acceder a cargos electivos, en la actualidad hay una senadora nacional por la provincia de Tierra del Fuego (extremo sur del país): Miriam Ruth Boyadjian, del Movimiento Popular Fueguino. También está el diputado nacional David Schlereth por la provincia de Neuquén, del partido Cambiemos, del que forma parte central el PRO, del presidente de la nación Mauricio Macri. Ambos son de la Iglesia Bautista. En la provincia de Chubut, el evangélico Oscar Petersen es diputado provincial. En contraste, son más numerosos los evangélicos elegidos como concejales en legislaturas municipales. Los hay en Berisso y La Matanza (Conurbano bonaerense), Santa Rosa (capital de La Pampa), Comodoro Rivadavia (Chubut), San Luis (capital de la provincia homónima) y La Paz (provincia de Entre Ríos). En el fenómeno del acceso a las legislaturas municipales quizá inciden las estrategias de los Consejos de Pastores interesados en relacionarse con gobiernos de municipios y provincias, donde son reconocidos por la inmersión popular del pentecostalismo. Este es un punto por estudiar.

Miriam Ruth Boyadjian y David Schlereth impulsan un movimiento de protesta frente a un tema que, sobre todo en marzo de 2018, pasó a un primer plano y por momentos tapó la pobreza y la inflación en la Argentina. El 17 marzo de 2018, empleando un giro muy evangelical que resaltaremos en la siguiente cita, ellos invitaron a los pastores a "trabajar juntos para levantar la voz frente al inminente debate sobre la posible despenalización del aborto, y afirmar los valores del Reino", en la perspectiva de que el día 20 una reunión de la Comisión Plenaria de la Cámara de Diputados de La Nación debía coordinar criterios para las discusiones posteriores. En su carta anuncian que "de todo esto los informaremos oportunamente para que nos mantengamos unidos orando al Señor y tomando acciones concretas de participación". Luego agregan: "queremos también animarlos a participar de las marchas que se llevarán a cabo en las ciudades capitales de provincias y en decenas de ciudades del país". La comprensión del panorama se amplifica con el llamado de la Iglesia católica a una Marcha por la vida el domingo 25 de marzo de 2018 en Buenos Aires, desde Plaza Italia hasta la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Buenos Aires. La marcha contó con la adhesión de ACIERA (El debate, 26 de marzo de 2018).

8.2. Cargos en oficinas de cultos.

También hay evangélicos en las oficinas de cultos de municipios y gobiernos provinciales, dependencias que suelen recibir diferentes nombres, de acuerdo con los valiosos datos que surgen del *paper* de María Pilar García Bossio (2017) y nutren la construcción de este punto. Así es en las ciudades de Trelew, San Luis y varias del Conurbano, que pertenecen a la provincia de Buenos Aires (PBA), pero en diferentes cordones rodean la ciudad de Buenos Aires donde reside el gobierno nacional. Se trata de Avellaneda, Quilmes, Lanús, Florencio Varela, Lomas de Zamora, Moreno, Morón, Hurlingham, Tres de Febrero, José C. Paz, Malvinas Argentinas, San Fernando y Vicente López. Y más lejos, San Vicente, Pilar, Brandsen, Escobar, Marcos Paz. De igual modo ocurre con La Plata (capital de la Provincia de Buenos Aires) y Bahía Blanca, ciudad portuaria importante de dicha provincia. Las dependencias de culto de la PBA fueron creadas en su mayoría en el lapso 2014-2016, durante la presidencia de Cristina Fernández, viuda de Néstor Kirchner, que la antecedió en el cargo electivo presidencial. Se trata de espacios urbanos con fuerte adhesión electoral al peronismo en general y su variante kirchnerista en particular.

8.3. Otros roles y presencia femenina.

Casos interesantes, por tratarse de personas del técnicamente denominado polo histórico liberacionista —a diferencia de la mayoría de las otras situaciones mencionadas—, son protagonizados por varias mujeres. La valdense Claudia Florentín Mayer ocupó temporalmente el cargo de directora de Comunicación y Prensa del Municipio de La Paz, provincia de Entre Ríos. Es periodista de la Agencia de Noticias ALC (evangélica), en donde trabaja junto al director Leonardo Félix, pastor metodista de Buenos Aires. También en La Paz, la valdense Mirelli Cardozo es la secretaria de Desarrollo Social. Asimismo, forman parte del Consejo Legislativo del Municipio de La Paz la luterana Lidia Nolte y la bautista Rosana Cañete. En efecto, Entre Ríos recibió un significativo caudal del protestantismo de los inmigrantes del siglo XIX.

9. Conclusiones. El Ángulo Agudo

El ángulo agudo está formado por dos líneas rectas que tienen un origen común denominado vértice, pero corren separadas por una abertura menor a 90 grados.

9.1. La reflexión crítica.

La conexión realista y actual con la sociedad y sus problemas es un desafío que parece en gran medida irresuelto para los evangélicos de la Argentina a la hora de hablar de asuntos políticos, sociales, económicos, sin limitarse a recitar versículos bíblicos ni atarse a perspectivas de reconstruccionismo religioso del mundo, que, fuera del propio colectivo, a muchos no les atraerían. Ha habido interesantísimos aportes de reflexión teológica contextualizada entre los evangelicales (que, junto con los pentecostales, forman el polo conservador bíblico), logrados en el ámbito de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) con uno de sus principales autores en la Argentina: René Padilla. Y desde los evangélicos del polo histórico liberacionista, vinculados con la teología de la liberación y, a través de esta, con un sector de la Iglesia católica en el movimiento ecuménico, cuyo mayor exponente local ha sido José Míguez Bonino. Sin embargo, estos aportes —expresados en un lenguaje sofisticado, altamente intelectual, compartido en encuentros locales e internacionales— no alcanzaron difusión entre los pastores, sobre todo entre los más numerosos, que son los del polo conservador bíblico, y mucho menos en el sector pentecostal de dicho polo. Este fenómeno fue extensivo a los hermanos de las iglesias.

9.2. La acción colectiva de protesta.

Más tarde, hubo intentos significativos de salir a la escena pública, principalmente atados a un problema que aqueja a las iglesias evangélicas: la igualdad de cultos en el sistema jurídico, por contraste con la Iglesia católica. Aquí los evangelicales y pentecostales (el polo conservador bíblico) fueron el dínamo de una unidad del mundo evangélico como sistema y campo de fuerzas. La acción escaló desde el diálogo con legisladores, dirigentes y expertos de la Secretaría de Culto de la Nación, y con los obispos católicos, hasta las movilizaciones colectivas frente al Congreso y las masivas reuniones de 1999 y 2001 en el corazón de la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo, tras aquellos impactos, con marcada presencia periodística, los evangélicos gradualmente cesaron la acción colectiva de protesta y no tenemos estudios sobre por qué ocurrió esto.

9.3. La política.

Otros intentos significativos, y políticos en sentido estricto, fueron los de crear partidos evangélicos o intervenir grupos de evangélicos como un colectivo

de fe dentro de otros partidos o, también, actuar a título personal en partidos existentes. Muchas de estas acciones mostraron una intención más o menos evidente, más o menos latente, de resacralizar la sociedad, desde una perspectiva bíblica literalista, no contextualizada; y, en el fondo, una marcha contra la secularización en la fase "posmoderna" de la sociedad. Los actores involucrados en estos hechos poseían la capacidad de acción pública, pero adolecían de la capacidad de análisis reflexivo y manejo retórico adecuados para crear empatía fuera de su ámbito religioso de pertenencia. Por otra parte, suponían —posiblemente obnubilados por el exitismo que surgía del crecimiento demográfico y de las innovaciones teológicas neopentecostales, sobre todo la guerra espiritual, la Visitación del Espíritu a la Argentina y la teología de la prosperidad— que los evangélicos iban a votar a los evangélicos, como en buena medida sucede en Brasil y casi únicamente en dicho país. Pero los datos empíricos muestran que la concepción mecanicista del voto de los evangélicos como una variable dependiente de la pertenencia religiosa constituye una especie de "ingenuismo". La investigación sociológica comparada en países con tradición protestante indica que un alto nivel de envolvimiento político de los conservadores bíblicos depende, en parte, de la ausencia de un sistema bipartidario cohesivo basado en una "división de clases" (Wallis & Bruce, 1985; Freston, 1993, p. 158). Tal generalización empírica puede ser trasladada al caso argentino, con varias consideraciones adicionales. Si bien Argentina no es un país estrictamente bipartidista, uno de los grandes actores del sistema funciona como un partido de clase que apela a la población de cuyo seno surgen los pentecostales; se trata del peronismo, pese a sus notables contrastes internos. En definitiva, los conocimientos con los que contamos nos muestran que, en los ambientes evangélicos, la pertenencia a una iglesia y la orientación del voto funcionan como lados de un ángulo que, al partir de un mismo vértice situado en la forma de inserción de las personas en la estructura socioeconómica y cultural, de ahí en adelante corren separados. Así, la inclusión de las personas en sectores populares puede inducirlas a ser, simultáneamente, pentecostales y votantes del peronismo.

9.4. El sedimento firme.

En cualquier forma, las iglesias evangélicas, sobre todo a través de sus federaciones, conforman hoy un actor reconocido por el periodismo y el Estado. En los sótanos de la nación es notable el trabajo, mayormente de los pentecostales, con sus "pabellones evangélicos" en las cárceles, llenas

de pobres, violencia y corrupción. También son destacables los Consejos Pastorales, en la medida en que interactúan con municipios de ciudades y gobiernos provinciales, y los evangélicos integrados a Secretarías de Culto, como la de Buenos Aires, por ejemplo. La dinámica de estos consejos y los evangélicos necesita estudios sociológicos puntuales, centrados en casos y muestras de casos. Un punto interesante sería considerar cuánto participan las mujeres.

9.5. Acción colectiva y agenda moral.

Los conservadores bíblicos aparecen en la sociedad civil hoy, principalmente a partir de la ACIERA, alineados a la par del liderazgo de la Iglesia católica en torno a la "agenda moral provida y profamilia" y la oposición a la "ideología de género". Los evangélicos ayudan así, en último análisis, a "confrontar la tendencia a la secularización" y convierten un asunto moral en político (Corrales, 2018). Frente a esos hechos surge la pregunta acerca de en qué medida estos evangélicos adquieren un peso propio muy diferenciado o si nada más actúan como un socio menor del liderazgo de la Iglesia católica, a la vez que le permiten al periodismo mostrar que ellos "también" se movilizan en pro de la agenda moral (Rubín, 2018)[100].

Aquí es necesario hacer una última estación en nuestro camino. En contraste con lo que sucede y lo percibido en otros países latinoamericanos, donde los evangélicos pueden ser notorios como la Iglesia católica o más, respecto a esta clase de movilizaciones colectivas, en la Argentina la Iglesia católica ocupa el lugar absolutamente sobresaliente, al situarse a la vanguardia de las iniciativas y al contar con la fortaleza de un bagaje de recursos (propios del catolicismo considerado técnicamente, en esta argumentación, como "movimiento social" de tipo religioso y de protesta). Pues, en efecto, la Iglesia católica: (a) promueve y dirige concentraciones colectivas impactantes en muchas ciudades del país; (b) cuenta con un notable capital intelectual encarnado por obispos y laicos que enuncian un discurso en términos seculares, sociológicamente contextualizado y, por consiguiente, de alcance bastante universal; así perceptible cuando opinan sobre cuestiones sociales, políticas, económicas y éticas, y se expresan en las páginas de los periódicos sin construir argumentos en torno a textos

100 No conocemos la convergencia de la orientación de este liderazgo con las vidas personales de los evangélicos, tema para el cual hay un avance de los pastores José y Silvia Cinalli (2012).

teológicos o bíblicos que restringen la audiencia; (c) a ese rasgo pragmático se suma el hecho de poseer varias universidades, numerosas escuelas de niños y adolescentes, y vinculaciones con personas que ocupan posiciones en los poderes Legislativo y Judicial, y en los sindicatos de trabajadores; (d) asimismo, cuenta con una línea pastoral en el "campo popular" cuyo dínamo es un grupo de sacerdotes jóvenes, poco numerosos, pero de gran presencia pública y mediática, volcados a trabajar en las "villas" (poblaciones urbanas extremadamente pobres principalmente dentro de la ciudad de Buenos Aires y el Conurbano bonaerense, espacio formado por varios municipios conexos).

Los "curas villeros", junto a quienes también caminan algunos líderes laicos y políticos, defienden la causa de los pobres excluidos del sistema formal del trabajo, a la vez que apoyan la "agenda provida", en el sentido común al resto de la dirigencia eclesiástica católica, en un contexto en el que transcurren intensos debates en torno a un proyecto de ley de despenalización del aborto en las Cámaras de Diputados y Senadores, acompañado por movilizaciones a favor y en contra, junto al Congreso de la Nación[101]. Insertas en ese panorama, las iglesias evangélicas del polo conservador bíblico cuentan con un potencial de movilización en la ciudad de Buenos Aires y también convocan públicos en el interior del país. Los evangélicos, al avanzar a la par en marchas promovidas y especialmente hechas públicas por el catolicismo, son acompañantes de una especie de "neoecumene" con eje en la moral, pero, en sentido estricto, no son una vanguardia. A su contraste con la dinámica del catolicismo le subyace la carencia de los recursos antes mencionados como formas de capital para la acción social colectiva; o el hecho de contar con ellos, ciertamente, pero en mucha menor escala, pese a que los evangélicos han alcanzado, en su comparativamente más reciente historia en la Argentina, un notable desarrollo. Por otra parte, los evangélicos no protagonizan un caso de alianza de evangélicos conservadores con políticos de derecha o derecha populista (como quizá sucede en algún otro espacio latinoamericano), toda vez que, en el mayoritario pentecostalismo, como lo hemos expuesto citando estadísticas, hay una empatía notable con el peronismo, un fenómeno que entendemos asociado a la posición de sus integrantes en estadios inferiores y medio-inferiores de la pirámide socioeconómica de la población. Se trata, lo reiteramos, de un vértice estructural de donde surgen orientaciones hacia el

101 En un primer episodio del combate, a mediados de junio de este año, 2018, en la Cámara de Diputados de la Nación ganó la tendencia a favor del proyecto, por 129 votos a favor y 125 en contra. Abriéndose así las puertas a un segundo "round", que tendrá lugar en Senadores.

peronismo y hacia el pentecostalismo, el más numeroso, este último, dentro del mundo evangélico y en particular dentro del polo conservador bíblico de las iglesias evangélicas, comprendidas en su conjunto como un sistema abierto (en intercambios con otros sistemas) cuyos elementos (iglesias y agrupaciones de iglesias) producen un campo de fuerzas, según el enfoque teórico explicado al comienzo. De todas maneras, el futuro camino de los evangélicos en la sociedad civil y el ámbito público en la Argentina es un asunto para desenvolver más investigaciones empíricas, enfocadas en niveles de acción específicos, institucionales y territoriales; tema del que también hemos hablado en el punto inmediato anterior titulado "el sedimento firme".

Brasil: la Incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo Brasileño

Fábio Lacerda
José Mario Brasiliense

Abstract[102]

Si bien la historia temprana republicana del Brasil se caracterizó por una presencia minoritaria del protestantismo europeo, es a partir de 1950, con el crecimiento exponencial de las iglesias pentecostales, que este fenómeno comienza a cobrar magnitud. El presente artículo analiza la incidencia de dichos grupos, sobre todo pentecostales, en la política brasileña, así como los modelos de representación corporativa en torno a candidatos oficiales. Para ello, presenta información cuantitativa sobre la representación política en la Cámara de Diputados y en las 27 Asambleas Legislativas entre los años 1998 y 2014.

Introducción

Desde el periodo colonial, el catolicismo ha sido la principal religión de Brasil. Jesuitas, carmelitas, benedictinos, franciscanos, entre otros, se instalaron en el país a partir de los siglos XVI y XVII. El culto católico fue la religión oficial del Imperio hasta la Constitución de 1891, la primera escrita después de la proclamación de la República. Sin embargo, la Iglesia Católica, a pesar de haber perdido su estatus oficial, continuó influyendo considerablemente en la política y sociedad brasileñas durante el siglo XX.

102 Este artículo está parcialmente basado en Lacerda (2017).

Los primeros protestantes llegaron a Brasil recién en el siglo XVI. Formaban parte de los intentos holandeses y franceses por colonizar el país. No obstante, en términos religiosos, su influencia fue limitada. En el siglo XVII, durante el dominio holandés en Pernambuco, se fundaron iglesias protestantes en el noreste brasileño; sin embargo, con la derrota y la rendición en 1654, los holandeses fueron expulsados y la misión protestante en el noreste acabó.

Los esfuerzos protestantes misioneros más significativos comenzaron en Brasil en el siglo XIX, con la llegada de las iglesias luterana, presbiteriana, metodista e bautista al país. Sin embargo, a pesar de la libertad de culto garantizada por la Constitución de 1824, en la práctica estas iglesias sufrían persecuciones veladas o toleradas por el Estado. La presencia protestante fue significativa en ciertas regiones, como en el caso de los luteranos de ascendencia alemana en el sur de Brasil. Además, los protestantes históricos tuvieron un papel fundamental en la lucha por la libertad religiosa durante el siglo XX; no obstante, de forma general, la presencia de los protestantes fue poco expresiva.

Esta situación empezó a cambiar recién en la primera mitad del siglo XX con la fundación en Brasil de las primeras denominaciones pentecostales, tales como la Congregación Cristiana, la Asamblea de Dios y la Iglesia del Evangelio Cuadrangular. A partir de la década de 1950, el pentecostalismo creció y proyectó la fundación de las primeras iglesias neopentecostales, tales como la Iglesia Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo, la Iglesia Pentecostal Dios es Amor y la Iglesia Universal del Reino de Dios[103]. Gradualmente, el pentecostalismo superaría al protestantismo histórico tanto en número de seguidores como en importancia política.

A finales de la década de 1960, se acentuó la atención académica hacia las consecuencias políticas del crecimiento pentecostal en América Latina.

103 El pentecostalismo es heredero del protestantismo histórico y acostumbra caracterizarse por el énfasis en los dones del Espíritu Santo —dones de lenguas (glosolalia), curación y expulsión de demonios—, así como en la realización de milagros. Mariano (2004) diferencia el pentecostalismo en tres grupos: el pentecostalismo clásico, representado por las iglesias Asamblea de Dios y Congregación Cristiana, que llegaron a Brasil en la década de 1910; el segundo grupo no tiene nombre consensual, pero comenzó en la década de 1950 e incluye a la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, Brasil Para Cristo y Dios es Amor, entre otras; por último, el neopentecostalismo, que comienza en los años 1970 y está representado, por ejemplo, por la Iglesia Universal del Reino de Dios, Sana Nuestra Tierra y Renacer en Cristo. En este trabajo, el término "pentecostal" se utilizará de manera integral, sin la distinción entre los tres grupos. Pese a la importancia sociológica de la distinción en los tres grupos, esta no es relevante para el análisis emprendido aquí.

Los estudios sobre el tema resaltaron la forma en que las iglesias pentecostales ingresarían a la política mediante la adopción de prácticas clientelistas y potencialmente nocivas para la democracia (confróntese D'Epinay, 1970; Bastian, 1994; Chesnut, 1997; Gaskill, 1997). El apoyo electoral de los fieles sería un medio eficaz para la elección de líderes pentecostales, que, una vez en el poder, beneficiarían a sus iglesias con políticas parroquiales. El argumento propuesto se basaba en la suposición implícita de que el "rebaño electoral" de las iglesias ofrecería un alto grado de apoyo electoral a sus líderes.

La movilización electoral de las iglesias pentecostales en América Latina fue particularmente sólida en el caso de Brasil y generó una creciente atención académica a partir de los años 1990 (por ejemplo, Mariano & Pierucci, 1992; Freston, 1993; Pierucci & Prandi, 1995; Fernandes, 1998; Oro, 2003; Borges, 2009; Mariano & Oro, 2011; Machado & Burity, 2014). El crecimiento de la población evangélica, ligado a la apertura del "mercado religioso" brasileño y a las especificidades del sistema electoral (representación proporcional de lista abierta con distritos de alta magnitud), fue una de las principales causas que apuntaron hacia el aumento del número de representantes evangélicos en la política brasileña[104]. La literatura sobre el tema indica también que el crecimiento político evangélico pos-Constituyente se dio sobre todo gracias a la movilización electoral de las iglesias pentecostales. A partir de la década de 1980, estas iglesias pasaron a adoptar un *modelo de representación corporativa* y, en consecuencia, se involucraron en la contienda electoral con "candidatos oficiales" y postularon a cargos en los poderes legislativos municipales, estatales y federal. El caso más conocido es el de la Iglesia Universal, que, durante la década de 1990, eligió decenas de obispos y pastores para la Cámara de Diputados, Asambleas Estatales y Cámaras Municipales.

A pesar de que existe evidencia de que la representación corporativa pentecostal ha sido responsable del aumento de la representación evangélica en el Poder Legislativo brasileño (confróntese Freston, 1993), se realizaron pocos esfuerzos para investigar la dimensión de la representación corporativa pentecostal sobre la representación evangélica de la década de 1990 en adelante. Sin embargo, no se efectuó ningún esfuerzo empírico sistemático para investigar la movilización político-electoral evangélica basada no solo en los políticos elegidos sino también en el total de candidatos evangélicos de un conjunto de elecciones. El enfoque exclusivo en los políticos elegidos,

104 Por una cuestión de estilo, en este trabajo se usarán los términos "protestante" y "evangélico" de modo intercambiable.

en detrimento de los demás candidatos evangélicos, lleva a un sesgo de selección, dado que la muestra de los evangélicos elegidos no representa a la población de candidatos evangélicos. La literatura sobre reclutamiento y carreras políticas enfatiza la importancia de analizar la representación teniendo en cuenta también a los competidores no elegidos (por ejemplo, Perissinotto & Miríade, 2009; Norris & Lovenduski, 1995). Las afirmaciones respecto a la "fuerza" electoral de los evangélicos (por ejemplo, Ribeiro, de Sousa & Mali, 5 de setiembre de 2014; Castro & Mattos, 23 de marzo de 2013), ya sea en calidad de grupo o en relación con las iglesias, corren el riesgo de prestarse a serios equívocos por ignorar el cuadro general de las candidaturas evangélicas.

El presente trabajo busca contribuir en esa dirección. A partir de una nueva base de datos de candidaturas evangélicas en Brasil, que contiene informaciones sobre la iglesia y la votación de los candidatos evangélicos para la Cámara de Diputados y 27 Asambleas Legislativas en las elecciones de 1998 a 2014, contribuye a llenar los vacíos señalados en el párrafo anterior. Asimismo, presenta un panorama de la movilización político-electoral evangélica en Brasil, al ofrecer nuevas evidencias sobre el desempeño de los candidatos evangélicos en las elecciones para el Poder Legislativo brasileño. Se argumenta que es importante discernir entre los candidatos de fe evangélica y aquellos apoyados por iglesias pentecostales. Son estos últimos los que, gracias a los recursos institucionales provenientes de las iglesias, han aumentado su expresión en los poderes legislativos brasileños. De esta manera, rigurosamente hablando, la movilización evangélica debería definirse mejor como movilización pentecostal; es decir, como un movimiento restringido a (pocas) iglesias pentecostales.

Los datos presentados aquí revelan que la oferta de candidaturas evangélicas permaneció estable entre 2002 y 2014. El número de evangélicos elegidos ha crecido, pero la mayoría de ellos son representantes corporativos de iglesias pentecostales. El crecimiento sufrió una inflexión en las elecciones de 2006, probablemente debido a las denuncias de corrupción en las que varios diputados pentecostales se vieron involucrados. Incluso con dicho crecimiento, la presencia de los evangélicos en la Cámara de Diputados todavía está lejos de reflejar la proporción de evangélicos en la población brasileña. Los políticos evangélicos están dispersos en varios partidos, pero poseen mayor concentración en dos: el Partido Republicano Brasileño (PRB) y el Partido Social Cristiano (PSC). Finalmente, los datos también revelan que, aunque son pocas las iglesias pentecostales que lanzan "candidatos oficiales",

estas iglesias son electoralmente fuertes al presentar tasas de éxito muy superiores a las de los partidos políticos.

En cuanto a su estructura, este artículo está organizado de la siguiente manera. La sección 1 describe las transformaciones religiosas en el Brasil actual, con énfasis en el declive de la población católica y el crecimiento evangélico en las últimas décadas. La sección 2 trata sobre la incursión evangélica en la política brasileña. En esta se presenta una discusión conceptual y metodológica sobre el "candidato oficial" pentecostal. Su objetivo es ofrecer una definición analítica más precisa del fenómeno, así como presentar las iglesias que adoptan el modelo de representación corporativa pentecostal. Por su parte, la sección 3 presenta datos sobre la variación relativa y total de las candidaturas evangélicas y su distribución partidaria. En la sección 4, el enfoque recae sobre el desempeño de la representación corporativa pentecostal y sobre las iglesias que lo adoptan. La última sección resume los hallazgos, presenta las conclusiones y debate los posibles pronósticos para la participación política evangélica.

1. Las Transformaciones Religiosas en Brasil

En la segunda mitad del siglo XX, América Latina pasó por cambios religiosos profundos. De entre ellos, tal vez ninguno haya llamado más la atención de los científicos sociales que el ascenso de dos nuevos "actores" religiosos: las comunidades eclesiales de base (CEB), gestadas a partir del ascenso, dentro de la Iglesia Católica, de la teología de la liberación; y las iglesias pentecostales, frutos de las transformaciones oriundas del protestantismo.

La corriente de inspiración marxista conocida como teología de la liberación influenció considerablemente en el clero católico latinoamericano. En parte por ello y en parte por las condiciones sociales de la propia región, el catolicismo latinoamericano y, en particular, el brasileño, se ha convertido, según la perspectiva de muchos académicos, en uno de los más progresistas del mundo (Mainwaring, 2004; Gill, 1994). Impulsados por la teología de la liberación, parte del clero y laicado católicos trabajó en la difusión de las CEB por Brasil. Según Burdick, "en ningún lugar de América Latina las CEB se volvieron tan numerosas o recibieron más apoyo oficial de la jerarquía de la Iglesia que en Brasil" (1998, p. 11). Las comunidades de base pretendían acercar a los fieles católicos a una lectura de los evangelios orientada por una visión de liberación política. Sin embargo, el entusiasmo académico por las CEB tuvo que enfrentarse con su relativa limitación. Aunque ha generado un

considerable número de estudios, la influencia de la teología de la liberación y sus comunidades de base disminuyó gradualmente y, en varios sentidos, se volvió limitada, lo que frustró la expectativa de académicos progresistas que veían en las CEB la posibilidad de la formación de una "nueva sociedad" (Stoll, 1990; Mariz, 1992; Smith, 1994; Burdick, 1998; Ireland, 1999; Levine, 2009). Sin embargo, si, por un lado, las CEB y su influencia en la política se tornaron gradualmente menos relevantes, no se puede decir lo mismo acerca del otro "actor" mencionado anteriormente: las iglesias pentecostales.

Desde inicios del siglo XIX, el continente latinoamericano fue objeto del esfuerzo misionero protestante. En torno a 1920, el número de misioneros protestantes en América Latina superaba los 1600 (Stark citado en Stark & Smith, 2012). Su esfuerzo evangelizador podía ser contrastado con la relativa falta de celo de la Iglesia Católica en la región; aunque el catolicismo monopolizara el "mercado" religioso latinoamericano hace siglos, se trataba de un monopolio débil y descuidado. En el caso de Brasil, la situación de la Iglesia Católica era aún peor que la de la América española. En el siglo XIX, la Iglesia brasileña alcanzó su punto más bajo: el clero en el país pasaba poco tiempo en las actividades eclesiásticas, el número de sacerdotes y monjas venía en descenso desde 1855, cuando el Estado prohibió nuevas admisiones a las órdenes religiosas, y los seminarios eran deficientes tanto desde el punto de vista del número de ingresantes como de la calidad de la enseñanza ofrecida (Mainwaring, 2004). Con la proclamación de la República Brasileña en 1889 y la ruptura entre la Iglesia y el Estado, corporeizada en la Constitución de 1891, se generó cierta reacción por parte de círculos católicos, pero que resultaría ineficaz para contener el futuro crecimiento evangélico.

Durante el siglo XIX, se fundaron en Brasil las iglesias protestantes históricas. Entre las más importantes se puede destacar la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (1823), la Iglesia Presbiteriana de Brasil (1859), la Iglesia Metodista de Brasil (1867) y la Convención Bautista Brasileña (1882). La primera puede caracterizarse como una iglesia protestante de inmigración, al haberse mantenido, en cierta medida, asociada a inmigrantes luteranos alemanes. En contrapartida, las iglesias presbiteriana, metodista y bautista llegaron a Brasil por medio de obras misioneras, con el fin de crecer entre la población de este país (Freston, 1993).

A partir de inicios del siglo XX comenzaron a fundarse en Brasil las denominaciones pentecostales. Las primeras fueron la Congregación Cristiana de Brasil (1910), seguida por la Asamblea de Dios (1911); a continuación, vino la Iglesia del Evangelio Cuadrangular (1951). Las primeras entre las grandes

iglesias pentecostales fundadas por brasileños comenzaron a surgir en el país a partir de la década de 1950. Vale mencionar, como ejemplos, la Iglesia Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo (1955), la Iglesia Pentecostal Dios es Amor (1962) y la Iglesia Universal del Reino de Dios (1977).

A continuación, la figura 1 presenta el número de templos pentecostales fundados en Brasil hasta 1970. Los datos revelan una fuerte expansión de las iglesias pentecostales a partir de 1930. El número de templos se triplicó —o más— entre 1930 y 1940 y, en las décadas siguientes, continuó creciendo de forma vertiginosa. Lógicamente, el incremento del número de templos estaba relacionado con el crecimiento poblacional de esos grupos, como lo demuestran los datos de los censos brasileños.

Figura 1

Número de templos pentecostales en Brasil (1910-1970).

Fuente: Rolim (1980), sobre la base de los boletines de la Estadística del Culto Protestante de Brasil.

Hasta el inicio de la segunda mitad del siglo XX, el "mercado" religioso brasileño estaba monopolizado por la Iglesia Católica, siendo mínima la participación de otros grupos. Al haber heredado el catolicismo como la religión oficial del Estado —mantenida como tal hasta la constitución de la República—, los católicos constituían el 99,7% de la población brasileña en 1872 (Censo Demográfico 2010, 2012). Dicho porcentaje disminuyó gradualmente, pero todavía era de 91,8% en 1970. Sin embargo, en las últimas décadas, el país ha sido testigo de un declive acentuado del número de católicos, acompañado por un crecimiento de otros grupos, sobre todo evangélicos y "sin religión". Para

tener una idea de la magnitud de los cambios, los católicos todavía son mayoría según el Censo 2010, pero no constituyen más del 64,6% de la población. Los "sin religión" llegan al 8% y los evangélicos, al 22,2%, divididos entre denominaciones pentecostales (13,3%), históricas[105] (4,0%) y no determinadas (4,8%). Cabe resaltar que los pentecostales, además de constituirse en el mayor grupo evangélico, son también los mayores responsables del crecimiento evangélico en Brasil. Desde inicios de los años 1990, la rama histórica del protestantismo está decreciendo en Brasil; lo que explica el crecimiento del protestantismo brasileño y la rápida expansión del pentecostalismo (Mariano, 1999b). Esta tendencia no es una exclusividad brasileña, por el contrario, puede ser vista en otros lugares (Freston, 2008).

Figura 2

Porcentaje de la población católica y evangélica en Brasil (1940-2010).

Fuente: IBGE, Censos demográficos de 1940-2010.

Los datos de los censos revelan que, influenciados por los pentecostales, los evangélicos están en proceso de una fuerte expansión en Brasil; los católicos, por su parte, están en declive. Entre 2001 y 2010, la población evangélica casi se duplicó en el país: pasó de 26 millones a 42 millones. En el mismo periodo, se registró, por primera vez en la historia brasileña, una caída en el número absoluto de católicos, que de 125 millones cayeron a poco más de 123 millones. Entre 1991 y 2010, los evangélicos aumentaron su participación en 98,3% de las ciudades brasileñas, mientras que los católicos avanzaron en apenas 1,7%

105 Entiéndase por evangélicos históricos (o de misión), la rama formada por las iglesias luterana, presbiteriana, anglicana, metodista y bautista, entre otras (Mariano, 2004).

(Alves, Cavenaghi, Barros & Carvalho, 2017). Esta transición religiosa ocurre en todo el país, pero alcanza su mayor intensidad en las periferias de las grandes regiones metropolitanas. Aunque los censos brasileños se realizan apenas cada diez años, recientes encuestas por muestreo han indicado que estas tendencias se mantienen. Según la encuesta del Datafolha del 26 de octubre de 2017, el 52% de los brasileños adultos se declararían católicos; el 32%, evangélicos (20% pentecostales y neopentecostales), y el 8%, sin religión[106].

Pese a su importancia, el debate sobre las causas de la transición religiosa en Brasil no será abordado en profundidad en el presente estudio ni tampoco el pronóstico sobre el futuro de esa transición. Tales debates están relacionados con discusiones más amplias sobre las teorías de la secularización y merecían estudios independientes. Como ya se ha mencionado, las CEB se mostraron poco eficaces como esfuerzo de contención frente a la pérdida de fieles de la Iglesia Católica en Brasil. Por otro lado, el paisaje católico de la segunda mitad del siglo XX testimonió el crecimiento y la vitalidad de innumerables movimientos de laicos católicos, motivados por el mensaje de la "llamada universal a la santidad" proclamada por el Concilio Vaticano Segundo[107]. Aún es pronto para decir cuál es el impacto que estos movimientos tendrán sobre la transición religiosa en Brasil, pero es razonable suponer que influenciarán el referido proceso. Si algunos autores apuestan por el mantenimiento de la caída de católicos en Brasil (confróntese Alves et al., 2017), otros resaltan el "despertar" de la Iglesia Católica en América Latina en el siglo XXI, en gran medida como reacción al crecimiento protestante (confróntese Stark & Smith, 2102).

2. La Incursión Evangélica en la Política y el "Candidato Oficial" Pentecostal

Durante la mayor parte del siglo XX, los evangélicos —históricos o pentecostales— tuvieron una presencia discreta en la política partidaria brasileña. En sus estudios productivos, Willems (1967) y D'Epinay (1970) caracterizaron a las comunidades pentecostales como agrupaciones en contra de la participación política y de cualquier contacto con el "mundo". Sin

106 "A la hora de votar, 19% de los brasileños con religión siguen al líder de la iglesia" (Instituto Datafolha, 2 de octubre de 2017, p. 7; traducción nuestra).

107 Entre estos grupos se puede mencionar, como algunos de los más significativos, a la Renovación Carismática Católica, la Comunidad Emanuel, el Opus Dei, el Movimiento de los Focolares y el Movimiento Comunión y Liberación.

embargo, a partir de los años 1980, el dicho de que "el creyente no se mete en política" fue perdiendo gradualmente el sentido y fue sustituido por el lema "hermano vota por hermano" (Mariano & Oro, 2011).

Solo dos diputados federales: el bautista Luiz Alexandre de Oliveira, de Mato Grosso, y el metodista Guaracy Silveira, de São Paulo, habrían sido elegidos en Brasil antes de 1945 (Campos, 2005). Los pentecostales ingresaron en la política recién a mediados de la década de 1960, con la elección, en São Paulo, de los pastores Levy Tavares (diputado federal) y Geraldino dos Santos (estatal), ambos de la Iglesia Brasil para Cristo. En la misma época, en Minas Gerais, João Gomes Moreira, de la Asamblea de Dios, fue elegido diputado estatal. Willems (1967) menciona que, en 1960, cuatro miembros de la Cámara de Diputados eran protestantes, cada uno de un partido diferente. Según Freston (1993), solo diez parlamentarios evangélicos habrían sido elegidos para la legislatura de 1963-1967 del Congreso brasileño (ver figura 3).

Figura 3

Número de diputados federales evangélicos elegidos (1946-1991).

Fuente: Freston (1993).

Hasta las elecciones de 1986, la mayoría de los candidatos protestantes elegidos para la Cámara de Diputados provenían de iglesias históricas, sobre todo de la bautista y de la presbiteriana. La presencia de representantes de las iglesias pentecostales era casi inexpresiva. Recién en 1982 fueron elegidos solo doce evangélicos para la Cámara; siete estaban ligados a la Iglesia Bautista y uno, a la Asamblea de Dios. Este panorama cambió firmemente en

las elecciones de 1986 para el Congreso Constituyente, cuando se eligieron 32 representantes evangélicos. Esta vez, a pesar de la presencia de diez diputados bautistas, así como de representantes de otras iglesias históricas, nada menos que trece parlamentarios elegidos eran asambleístas, además de dos vinculados a la Iglesia del Evangelio Cuadrangular y uno, a la Iglesia Universal del Reino de Dios. Se trató, pues, de un cambio de perfil parlamentario, pero también de un expresivo cambio numérico (confróntese Pierucci, 1989; Freston, 1993).

La explicación fundamental para ese cambio fue la adopción, por parte de las iglesias pentecostales, de un modelo corporativo de representación política. En ese modelo, las iglesias adoptarían "candidaturas oficiales" y las promocionarían a sus fieles. Freston (1993) identificó el fenómeno en el apoyo oficial de iglesias pentecostales a las candidaturas para los legislativos estatales y federales. La adopción del modelo corporativo estaba, al principio, restringida a tres iglesias: Asamblea de Dios (AD), Iglesia del Evangelio Cuadrangular (IEC) e Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) (confróntese Freston, 1993, p. 197). Es relevante destacar la importancia de ese fenómeno, pues fue gracias a él, como se verá más adelante, que la representación política pentecostal creció en Brasil.

La caracterización de las "candidaturas oficiales" pentecostales presentada aquí parte de la de Freston, pero no se limita a ella. La representación corporativa pentecostal se debe entender como un *recurso institucional* que ciertas iglesias ofrecen a sus candidatos; y el "candidato oficial" pentecostal, como un tipo ideal weberiano (Weber, 2001). Además, la representación corporativa es una práctica de las iglesias pentecostales y no de las iglesias protestantes históricas o de misión.

Las transformaciones en el campo protestante y pentecostal en Brasil, aliadas al sistema político brasileño pos-1988 (en particular al sistema de representación proporcional de lista abierta y a la alta magnitud de los distritos brasileños), a la pluralización de la sociedad civil y al fin del monopolio católico del mercado religioso[108], contribuyeron para que se produjera el fenómeno de candidatos al Poder Legislativo apoyados oficialmente por iglesias pentecostales. El perfil social de los miembros de las iglesias, el proceso de socialización sectaria, y la confianza depositada en los pastores y líderes religiosos favorecerían que estos candidatos recibieran un apoyo sólido de las iglesias.

108 Cabe destacar que, a pesar de que, *en número declarado de fieles*, la Iglesia Católica haya permanecido hegemónica en Brasil hasta inicios de la segunda mitad del siglo XX, la situación en el debate público brasileño fue, desde fines del siglo XIX, muy diferente, como lo atestigua, por ejemplo, el conflicto entre el clero católico, los liberales y masones.

En cuanto al tipo ideal, el "candidato oficial" pentecostal es el representante de una iglesia. La relación entre ambos supone que la iglesia reconoce al candidato y lo promociona entre sus fieles para que voten por él. Este reconocimiento no necesita hacerse público para la sociedad civil. En realidad, la mayoría de las iglesias que adoptan el modelo de representación corporativa no hace público, fuera de sus comunidades, el apoyo a sus candidatos; este se da solamente en el interior de la iglesia o de la comunidad. Aunque algunos candidatos usen "pistas religiosas" para atraer al electorado evangélico, son pocos los casos en que estas incluyen una referencia explícita a una iglesia. La principal característica del "candidato oficial" es, pues, el hecho de ser apoyado por la iglesia. Esta definición excluye del concepto a todos aquellos candidatos que profesan cierta fe evangélica, pero que no son apoyados por sus iglesias. Ellos serían candidatos evangélicos, pero no "candidatos oficiales". La siguiente distinción ilustra lo dicho.

Supongamos que hay dos candidatos, A y B, cada uno vinculado a una iglesia evangélica, A′ y B′, respectivamente. El candidato A es solo un fiel de la iglesia A′, es decir, comulga públicamente con la doctrina profesada por la iglesia A′. Sin embargo, la iglesia A′ no está necesariamente comprometida con la candidatura de A. El candidato B, por su parte, no solo comulga públicamente con la doctrina profesada por la iglesia B′, sino que es también el candidato elegido por la iglesia B′ para representarla, y, por lo tanto, será apoyado por ella. De lo que se ha dicho anteriormente se desprende que, en este ejemplo, solo el candidato B sería un "candidato oficial" y no el candidato A. El interés en el "candidato oficial" no reside en su grado de religiosidad, sino en la relación de apoyo establecida entre él y la iglesia, relación que supone la *promoción*, por parte de la iglesia, del candidato entre sus fieles.

Un tercer caso posible de relación entre iglesia y candidato que merece ser aclarado es el de una iglesia C′ que apoya públicamente a un candidato C, sin que C sea un fiel o miembro de la iglesia C′. Sería esa la situación de muchas iglesias en las elecciones para el Ejecutivo: promocionan públicamente a un candidato que, sin embargo, no proviene de los cuadros de la iglesia. En el caso de los candidatos al Legislativo, la gran mayoría de las candidaturas evangélicas se encuadra en los ejemplos A o B[109]. A continuación, se dan ejemplos de los tres casos.

109 La historia política brasileña reciente ha revelado casos de candidatos evangélicos exitosos en elecciones para el Ejecutivo. Los ejemplos más obvios son los de Marcelo Crivella, obispo de la IURD elegido alcalde de la ciudad de Río de Janeiro en 2016; Marina Silva, fiel de la AD que obtuvo el tercer lugar en las elecciones presidenciales en 2010 y 2014; y Anthony Garotinho, evangélico que también obtuvo el tercer lugar en las elecciones

En 2014, la candidata Benedita da Silva (PT-RJ) fue reelegida diputada federal para su cuarto mandato en la Cámara. Antes de eso, había sido elegida concejal por la ciudad de Río de Janeiro y fue también la primera mujer negra en el Senado. Siendo evangélica, Benedita fue ligada a la Asamblea de Dios, pero hoy es presbiteriana. Además de estar actualmente vinculada a una iglesia que no presenta "candidaturas oficiales", su carrera política siempre dependió poco de recursos institucionales de iglesias y se basó, más bien, en su militancia partidaria (PT) y en la participación en movimientos sociales.

Así, Benedita sería un ejemplo del caso A.

Jefferson Campos (PSD-SP) es pastor de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular y en 2014 fue reelegido para su cuarto mandato como diputado federal. Antes, había sido concejal por la ciudad de Sorocaba (SP) por dos mandatos. Campos tiene un vínculo formal con la IEC, iglesia que adopta el modelo de representación corporativa. Así, Campos es un ejemplo del caso B.

En 2014, el candidato Alceu Bueno (PSL) disputó una vacante para diputado federal en Mato Grosso do Sul. Bueno era concejal de Campo Grande. El candidato era apoyado por la Iglesia Mundial del Poder de Dios (IMPD); incluso grabó un video con Valdemiro Santiago en el cual el líder de la IMPD le pedía votos. Sin embargo, en abril de 2015, Bueno sufrió una denuncia por su presunta implicación con una red de prostitución infantil. Los representantes de la iglesia reconocieron que de hecho la iglesia había apoyado al candidato, pero que Bueno no sería miembro de la iglesia[110]. Así, Bueno sería un ejemplo del caso C.

presidenciales de 2002. Tales ejemplos son importantes, pero son estadísticamente poco relevantes cuando se piensa en el total de elecciones para cargos ejecutivos (alcalde, gobernador y presidente). Las disputas mayoritarias, como son las elecciones para cargos ejecutivos en Brasil, exigen a los candidatos la obtención de una mayoría de votos, lo que implica lógicamente la necesidad de los candidatos evangélicos de ir más allá de los electores evangélicos. Es en las elecciones para el Legislativo, en las que se necesitan porcentajes menores de votos válidos, que los evangélicos vienen destacándose.

110 El escándalo que involucra a Bueno fue informado en periódicos y sitios de internet. Ver, por ejemplo: "Pastor dice que concejal involucrado en escándalo no es miembro de la iglesia" (Pastor diz, 21 de abril de 2015).

Tabla 1

Tipos de relación entre candidato e iglesia

Tipo	Descripción	Ejemplo
A→A′	Candidato de la iglesia, pero no oficial	Benedita da Silva (PT-RJ)
B→B′	Candidato oficial de la iglesia	Jefferson Campos (PSD-SP)
C→C′	Candidato oficial, pero no pertenece a la iglesia	Alceu Bueno (PSL-MS)

El "candidato oficial" pentecostal es, pues, aquel cuya candidatura es promocionada entre los fieles de una iglesia y cuyo desempeño electoral depende en considerable medida del apoyo de esa iglesia. Con eso, se excluyen del concepto los casos hipotéticos en los que un candidato es apoyado por una iglesia sin ser miembro de ella y, sin embargo, sin que dependa fuertemente de ese apoyo para su viabilidad electoral.

Si en el plano conceptual esta definición es poco problemática, en la investigación empírica la situación es más complicada. Es posible pensar en un continuo de grados de apoyo de una iglesia a un candidato y sería difícil establecer empíricamente el grado necesario para que un candidato encaje en el concepto. Se toma, por ejemplo, el relato de un pastor de la Iglesia Bautista Vida Plena, de São Bernardo do Campo (SP). En una entrevista, él contó que su iglesia apoya a candidatos a concejal. Cuando se le preguntó sobre el apoyo de su iglesia al candidato, él respondió que la iglesia (por ejemplo, el pastor) presenta el candidato a los fieles y dice que es de la iglesia, pero que nadie tiene obligación de votar por él solo por ello. "No damos el púlpito para que haga propaganda y no hay apoyo financiero o logístico"[111]. Esta situación, aunque pudiera ser caracterizada como una "candidatura oficial", estaría en una posición de *continuo* muy distante de la de la IURD, cuyo apoyo a un candidato puede implicar campaña política en el púlpito y cierta presión de la iglesia sobre los fieles.

El problema de tener que definir un grado mínimo de apoyo de las iglesias a los candidatos puede ser contorneado mediante un cambio de estrategia. De acuerdo con Freston (1993), serán definidos como "candidatos oficiales" aquellos representantes de las principales iglesias pentecostales: Asamblea de Dios (AD), Iglesia del Evangelio Cuadrangular (IEC), Iglesia Universal (IURD); y, además, Iglesia Internacional de la Gracia de Dios (IIGD), Iglesia Mundial del Poder de Dios (IMPD) y la Iglesia Maranata. Aunque presenten diferencias entre sí, las seis adoptan el modelo de representación corporativa.

111 Entrevista concedida el 17 de mayo de 2015.

La AD llegó a Brasil en 1911 y es la segunda iglesia pentecostal más antigua del país, solo detrás de la Congregación Cristiana, fundada en 1910. La AD fue fundada en el estado de Pará, por los misioneros suecos Gunnar Vingren y Daniel Berg, llegados de EE.UU. Su penetración fue tan rápida que, en 1940, ya estaba presente en todos los estados brasileños (Rolim, 1980); es la mayor iglesia pentecostal de Brasil. Según Borges Jr. (2010), el órgano de la AD responsable de la organización política es la Convención General (CGADB). Sin embargo, las AD locales actúan sin conexión administrativa a una institución nacional. La conexión nacional entre las iglesias se realiza por medio de los pastores, afiliados a convenciones estatales, que, a su vez, se vinculan a una convención nacional. La Convención General, sin embargo, no tiene poder deliberativo sobre las iglesias (Borges Jr., 2010, pp. 60-61). Además, es importante referir que existen otros convenios nacionales de la AD independientes de la CGADB. Las más conocidas son probablemente la Convención Nacional de las Asambleas de Dios en Brasil (CONAMAD) o el Ministerio Madureira y la Asamblea de Dios Victoria en Cristo, del pastor Silas Malafaia.

La Iglesia del Evangelio Cuadrangular fue fundada en los Estados Unidos en 1923 por Aimee McPherson y llegó a Brasil en 1951 con los misioneros Harold Williams y Jesús Ramos. En 1953, Williams la nombró como Iglesia de la Cruzada y, en 1955, se estructuró como Iglesia del Evangelio Cuadrangular. Hasta 1987, la matriz estadounidense mantuvo el derecho de nombrar al presidente de la iglesia brasileña; sin embargo, el crecimiento de la IEC en Brasil hizo que en 1988 el liderazgo dejara de ser designado por la "iglesia madre". A diferencia de la AD, de carácter descentralizado, la IEC tiene la estructura de un gobierno episcopal. Existe un Consejo Nacional elegido cada cuatro años, pero también consejos estatales y locales.

La IURD, tal vez la iglesia pentecostal más famosa de Brasil, fue fundada en 1977 en Río de Janeiro, por Edir Macedo. Desde entonces, presentó un crecimiento notable y ya en 1990 había llegado a todos los estados del territorio brasileño. Mariano (2004) y Oro (2003) relacionan su rápida expansión a su estructura centralizada, lo que haría su proceso decisorio y administrativo más dinámico y facilitaría sus inversiones. La iglesia posee considerable influencia mediática, controla una red nacional de radios AM y FM —la Red Aleluia—, además de la emisora Record de TV. Además de ser la más famosa, la Universal es también la iglesia pentecostal brasileña más asociada al éxito político y electoral.

Dos de las iglesias abordadas aquí, la IIGD y la IMPD, fueron fundadas por disidentes de la Universal. La IIGD fue fundada en 1980 por Romildo Ribeiro Soares (más conocido como R. R. Soares), en la ciudad de Río de Janeiro.

Cuenta con una considerable estructura mediática y se basa en gran medida en el televangelismo. Según Mariano (1999a), tiene una sede administrativa menos profesional que la IURD, de la cual Soares se separó. A pesar de las similitudes entre las dos iglesias, el alcance geográfico de la IIGD es mucho menor que el de la IURD y se concentra sobre todo en el sureste. La IMPD, por su parte, fue fundada en Sorocaba (SP), en 1998, por Valdemiro Santiago. Así como Soares, Santiago también formó parte de la IURD, pero acabó separándose y fundando su propia iglesia. En 2014, la IMPD poseía más de cuatro mil templos repartidos por Brasil y en el exterior (https://www.impd.org.br/institucional).

Por último, la Iglesia Maranata nació en Vila Velha (ES) en 1968. Aunque aparenta tener una estructura menos centrada en un líder que las otras, su primer presidente fue el ingeniero Manuel de Passos Barros, quien da el nombre a la fundación homónima ligada a la iglesia. Según su sitio web, la iglesia tendría más de cincuenta templos fuera de Brasil (http://www.igrejacristamaranata.org.br).

Figura 4

Tamaño de las iglesias pentecostales en relación con el total de evangélicos (2010).

Fuente: Censo 2010 (2012).

Como se ve en la figura 4, hay una gran diferencia en el tamaño de las seis iglesias. La AD no es solo la mayor iglesia pentecostal, sino también la mayor

iglesia evangélica de Brasil en número de fieles, al ser responsable del 29,1% de los evangélicos brasileños. La segunda (entre las seis) es la IURD, con el 4,4% de los evangélicos; acompañada de cerca por la IEC, con el 4,3%. La IIGD, la IMPD y la Maranata vienen después, cada una con el 0,8% de la población evangélica del país. Sin embargo, la relación entre el número de fieles y la "fuerza electoral" está lejos de ser directa, como se verá más adelante[112].

El trabajo con candidatos evangélicos trae algunas dificultades, la más obvia es cómo reconocer o identificar a un candidato y su iglesia. Si el análisis estuviera restringido a los candidatos evangélicos *elegidos* para los legislativos estatales y federales, el desafío ya sería difícil. El número de iglesias evangélicas en Brasil es enorme, y, aunque no haya un pronunciamiento oficial actualizado, debe sobrepasar los miles. Sin embargo, como se vio en la figura 4, la distribución de fieles por iglesias es bastante desigual: de los más de 26 millones de brasileños declarados evangélicos pentecostales en 2010, casi la mitad (12,3 millones) pertenecía a la Asamblea de Dios (Censo 2010, 2012).

Aunque muchas de las iglesias promocionen candidatos entre sus fieles, ello no suele hacerse público fuera de los límites de cada institución. A pesar de que los reportajes de los medios y de los órganos de investigación listen periódicamente a los integrantes de las "bancadas evangélicas", ello puede contener errores e informaciones desactualizadas, además de tener como enfoque únicamente a los candidatos evangélicos elegidos, lo que supone un serio problema de sesgo de selección. Pese a que mucho se hable sobre el aumento de la bancada evangélica, la atención sobre los elegidos ignora el posible número de *candidatos evangélicos no elegidos*. De este modo, una investigación sobre las candidaturas evangélicas debería tener en cuenta no solo a aquellos que han tenido éxito, sino también a los que no.

Esto, sin embargo, trae más dificultades. Las iglesias evangélicas no hacen públicas las relaciones de candidatos postulantes a las elecciones. Entonces, ¿cómo identificarlos? Desde luego, hay que decir que difícilmente sería factible la identificación de *todos* los candidatos de una determinada elección. La imposibilidad no se debe tanto al tamaño del esfuerzo, que, dado el número de candidatos al Poder Legislativo en las elecciones brasileñas, sería considerable. El mayor problema reside en que hay un gran número de candidatos poco competitivos y poco expresivos y es prácticamente imposible determinar a

112 Algunas iglesias no aparecen en la figura 4, pero poseen fracciones significativas del "mercado" evangélico. Estas son: las iglesias bautistas (8,8% del total de evangélicos), la Congregación Cristiana (5,4%), las iglesias luteranas (2,4%) y las presbiterianas (2,2%). Sin embargo, por no apoyar a "candidatos oficiales", no forman parte del enfoque de este trabajo

qué iglesia están relacionados. Si, por ejemplo, hay una alta probabilidad de descubrir a qué iglesia pertenece un candidato X que recibió diez mil votos en una determinada elección, la probabilidad es mínima para un candidato Z que haya recibido solo veinte votos. A continuación, se describirá la estrategia metodológica utilizada para identificar a los candidatos.

Se optó por una investigación de todos los candidatos evangélicos para las Asambleas Legislativas y Cámara de los Diputados entre 1998 y 2014[113]. Para esas cinco elecciones y para los cargos de diputado federal, distrital y estatal, concurrieron un total de 85 361 candidatos. A partir de la información sobre las candidaturas del Tribunal Superior Electoral, se creó una base de datos original con las candidaturas evangélicas aprobadas identificadas para las elecciones del periodo. La identificación de los candidatos se dio en cuatro maneras principales:

(a) La primera fue la recolección de informaciones sobre los candidatos en la propia literatura sobre evangélicos y política en Brasil. Dada la dificultad mencionada para la obtención de esas informaciones, se realizó una serie de estudios enfocados en un estado, una ciudad o una elección en los que investigadores buscaron averiguar acerca de los candidatos evangélicos en esas determinadas contiendas. El conjunto de esas informaciones permite componer un primer cuadro. Sin embargo, la mayoría de estos trabajos solo se enfoca en los candidatos elegidos.
(b) La segunda fue el uso de dos tipos de informaciones contenidas en los datos del TSE: la declaración, por parte de los candidatos, de su ocupación como "sacerdote o miembro de orden o secta religiosa"; y los títulos evangélicos usados en los nombres de urna. En la mayoría de los casos, los dos tipos se superponen; es decir, el mismo candidato usa el título de "pastor" en el nombre de la urna y declara su ocupación como "sacerdote". Se consideraron evangélicos a todos los candidatos que usaron en sus nombres de urnas los títulos de apóstol, obispo, hermano, ministro, misionero, pastor, presbítero y reverendo. Se revisó la información de todos los candidatos con títulos a través de una investigación en internet, aunque no todos han sido confirmados.
(c) La tercera fue el contacto directo con iglesias evangélicas. Este modo de identificación acabó siendo el menos prometedor. La mayoría de

113 Los datos del sitio web del TSE relativos a las candidaturas anteriores a 1998 están incompletos. Según las informaciones dadas por una funcionaria del Tribunal al autor, se obtienen esas informaciones de los Tribunales Regionales, y, aun así, no es seguro que estén digitalizadas. Por ello, se optó por trabajar solo con el periodo 1998-2014.

las iglesias protestantes históricas no posee "candidatos oficiales" ni necesariamente un registro de candidatos cercanos a ellas —o, al menos, un registro abierto para investigadores no vinculados a estas—. Así, fue más productivo acercarse a fieles laicos, para saber de ellos mismos si apoyaban a los candidatos de aquella iglesia y a quiénes, que buscar tal información con la cúpula de la iglesia. Sin embargo, fueron relativamente pocos los candidatos identificados de este modo. En lo referente a las iglesias pentecostales, la disposición para ofrecer informaciones a investigadores universitarios fue reducida. Los políticos y asesores vinculados a la AD y la IURD, por ejemplo, se negaron a ofrecer alguna información (aunque la negativa no fue explícita o taxativa). La excepción, en ese caso, fue la IEC, la única entre las grandes iglesias pentecostales brasileñas que colaboró con la investigación.

(d) Finalmente, para cada estado se buscó información sobre candidatos evangélicos en los sitios en internet de los principales periódicos, tanto de circulación nacional como de regional. Las materias que detallan las disputas político-electorales entre candidatos evangélicos suelen hacer referencias a sus iglesias. Esas informaciones permiten búsquedas más minuciosas no solamente sobre la relación entre aquel candidato y la iglesia, sino también sobre otros candidatos apoyados por aquella iglesia.

Tal fue la estrategia adoptada para la identificación de los candidatos evangélicos en el periodo analizado. Cabe resaltar que, a pesar del esfuerzo de investigación de poco más de un año dedicado a la identificación de los candidatos evangélicos, los datos presentados aquí pueden no estar completos. Asimismo, es posible que algunos candidatos no hayan sido identificados. Esta posibilidad hace referencia sobre todo a eventuales candidatos evangélicos poco competitivos y que no hacen pública su adhesión religiosa. A pesar de esta limitación, el conjunto de las cuatro estrategias descritas anteriormente permite un razonable grado de confianza en la validez de los datos. Además, como se verá más adelante, la observación de los datos revela patrones que difícilmente serían explicables si los datos estuvieran muy incompletos.

Como se ha señalado anteriormente, aunque los candidatos han sido identificados, hay un subconjunto para el cual no fue posible identificar la iglesia (ver figura 5). El número de candidatos evangélicos sin iglesia identificada varía de acuerdo con los comicios y se constituye en menos del 39% de los candidatos evangélicos de 1998 y en poco más del 53% de los de 2014. En general, el número de candidatos evangélicos aumenta en cada

elección, y la tendencia es que esto incremente también el número de aquellos sin iglesia identificada.

El análisis de los datos revela que la existencia de un contingente de candidatos evangélicos sin iglesia identificada no es un gran problema. Hay una correlación clara y fuerte entre la probabilidad de identificación de la iglesia y el número de votos. Los histogramas de la figura 6, dispuestos por elección, presentan en el eje horizontal la votación de los candidatos sin iglesia identificada. Se percibe que la gran mayoría tuvo votaciones poco expresivas y, por tanto, encajan en la categoría cuya identificación es prácticamente inviable. En efecto, son candidatos que recibieron muy pocos votos. La preocupación de este trabajo es sobre todo la de identificar (i) a los candidatos evangélicos y (ii) a las iglesias de los candidatos procedentes de iglesias pentecostales. Siendo el apoyo de la iglesia un recurso institucional que ofrece al candidato pentecostal un contingente de votos, se espera teóricamente que, cuanto menor sea el número de votos de un candidato evangélico cualquiera, menor sea la probabilidad de ser un "candidato oficial" pentecostal. Así, parece seguro afirmar que es baja la probabilidad de que existan candidatos de iglesias pentecostales entre aquellos sin iglesia identificada.

Figura 5

Número de candidatos evangélicos sin iglesia identificada.

Figura 6

Votaciones de candidatos evangélicos sin iglesia identificada.

Fuente: base de datos de candidaturas evangélicas (Lacerda, 2017).

Hay, no obstante, una última dificultad que debe ser explicitada. Se argumentó que el "candidato oficial" pentecostal se entiende como un tipo ideal, y que, dada la dificultad de establecer una línea de demarcación para lo que sería considerado apoyo oficial de una iglesia y lo que no, se siguió a Freston (1993) y se asumió que ciertas iglesias pentecostales constituyen el fenómeno de la "candidatura oficial" (las iglesias son AD, IEC e IURD, a las que se añadieron IIGD, IMPD y Maranata). Ocurre que, para investigar el fenómeno del apoyo de las iglesias pentecostales a sus candidatos, habría que distinguir, evidentemente, a los candidatos que, de hecho, son apoyados por la iglesia de aquellos que, aunque están ligados de alguna forma a la iglesia, no fueron oficialmente apoyados por ella en la elección en cuestión.

Tal dificultad prácticamente no existe en el caso de la IURD, pues esta no permite que otros candidatos (que no sean los "oficiales") disputen los votos de sus fieles. Por regla general, todo candidato apoyado por la IURD es un "candidato oficial" de la iglesia. La situación tampoco es problemática en los casos de la IIGD, IMPD y Maranata, por el simple hecho de apoyar a un número muy reducido de candidatos y por no poseer una estructura separada nacional de templos e iglesias. El problema comienza a aparecer en el caso de IEC. Schoenfelder y Paz (2006), por ejemplo, relatan el caso de la IEC del estado de Rio Grande do Sul que, en las elecciones de 2006, lanzó dos candidatos a diputado federal, pero solo uno

con apoyo oficial de la iglesia. Si, en el caso de la IEC, la escala de dificultad es todavía mínima, se vuelve mayor con la AD, la iglesia que lanza el mayor número de candidatos en las elecciones brasileñas desde 2006.

No hay salida fácil para este problema. Si estudios cualitativos pueden investigar con pocos datos el tipo de apoyo que una iglesia da a su candidato en el ámbito local y discernir qué candidatos han sido oficialmente apoyados de aquellos que, aunque pertenecientes a la iglesia, no recibieron apoyo oficial, tal investigación sería impracticable en un examen cuantitativo como este trabajo. Así, la salida fue identificar a los candidatos "vinculados" a las iglesias, aunque, en muchos casos, no se sepa precisamente si el vínculo implicó el apoyo oficial o no. Estrictamente hablando, se está asumiendo que los candidatos vinculados a las iglesias pentecostales pueden ser un *representante* de "candidatos oficiales" pentecostales.

3. Un Cuadro General de las Candidaturas Evangélicas para el Legislativo

Brasil es una democracia federativa dividida en tres niveles: una unión federal, 27 estados y cerca de 5570 municipios. A escala federal, el Poder Legislativo es bicameral: se divide en Cámara de Diputados (cámara baja) y Senado (cámara alta); no existe cámara alta para los demás niveles federativos. La Asamblea Legislativa representa el Poder Legislativo estatal y la Cámara Municipal, el Legislativo municipal. Las elecciones para la Cámara de Diputados y para los legislativos estatales y municipales se rigen por el sistema de representación proporcional de lista abierta, mientras que las elecciones para el Senado y para los cargos ejecutivos (presidente, gobernadores y alcaldes) se guían por el sistema mayoritario. Las elecciones federales y estatales se realizan concomitantemente cada cuatro años. En estas se eligen un presidente, 513 diputados federales, 81 senadores, 27 gobernadores y poco más de mil diputados estatales. Los diputados pueden postular indefinidamente a la reelección.

La primera cuestión por investigar se refiere a la variación del número de candidaturas evangélicas para la Cámara de Diputados y Asambleas Legislativas[114]. Entre 1998 y 2014, el número absoluto de candidaturas aumentó. En 1998, se identificaron 76 candidatos evangélicos que disputaban

114 Esta investigación no considera el ámbito municipal. No hay, hasta donde se sabe, informaciones sistemáticas sobre los candidatos evangélicos en las elecciones municipales brasileñas.

vacantes para el Legislativo federal y 167, para los estatales. En 2014, esas cifras se duplicaron —y más— y se llegó a 207 candidatos evangélicos para la Cámara y 392 para las Asambleas. Tal aumento en términos absolutos sería esperado, dado que la población evangélica también se incrementó en el país. La cuestión, entonces, es saber cómo se dio la variación relativa, es decir, el número de candidaturas evangélicas sobre el número total de candidaturas.

Figura 7

Candidatos evangélicos para la Cámara y Asambleas (1998-2014).

Fuente: base de datos de candidaturas evangélicas (Lacerda, 2017).

En este caso, también es posible identificar un aumento. En 1998, el 2,3% del total de los candidatos a diputado federal eran evangélicos; en 2014, ese porcentaje llegó al 3,5%. Sin embargo, se observa que, después del aumento entre 1998 y 2002, las candidaturas evangélicas para la Cámara permanecieron relativamente estables. Entre 2002 y 2014, el número relativo de candidaturas evangélicas federales sufrió una pequeña variación, de aproximadamente el 0,2%. La situación es muy similar en el caso de los estados. Entre 1998 y 2002 hubo un aumento en el número relativo de candidatos evangélicos, que pasó de 1,6% a 2,6%; sin embargo, ese número permaneció prácticamente constante desde 2002 hasta 2014. Esto significa que, desde el punto de vista de la oferta de candidaturas, los evangélicos como grupo poblacional son, así como otros grupos minoritarios, fuertemente subrepresentados. Sería necesario

que el porcentaje de candidaturas evangélicas creciera (y no se mantuviera estable) y que lo hiciera de forma acentuada, para que comenzara a acercarse al porcentaje correspondiente de evangélicos en la población brasileña. Así pues, en lo que se refiere a las candidaturas, las afirmaciones sobre la "fuerza" o "ascensión" de los evangélicos deben, como mínimo, ser cuestionadas.

Aunque se pueda objetar que los números encontrados están subestimados y que algunos candidatos de fe evangélica pueden no haber sido incluidos en la base de datos, aun así, habría que observar que la dificultad de identificación tiende a ser mayor mientras más distante, en cuanto a tiempo, es la elección. Es más fácil, por ejemplo, identificar a los candidatos evangélicos de las elecciones de 2014 que a los de 1998. Esto significa que, aunque los números estuvieran subestimados, difícilmente ese sesgo alteraría la tendencia general presentada aquí. Es decir, es más probable que se haya ignorado a los candidatos evangélicos de las elecciones más antiguas que a los candidatos de elecciones recientes. Esto no cambia el patrón encontrado, sino que lo refuerza. Las evidencias presentadas en la figura 7, que muestran que la proporción de candidatos evangélicos es menor que la proporción de evangélicos en la población, son consistentes con estudios de carreras políticas que enfatizan la oferta de candidatos para explicar la subrepresentación de grupos minoritarios (confróntese Norris & Lovenduski, 1995). Las limitaciones de recursos, tales como tiempo y dinero, podrían disminuir severamente el número de evangélicos que buscan disputar un lugar como candidatos en los partidos brasileños.

El segundo aspecto por investigar es la variación en el número de evangélicos *elegidos* para los legislativos federal y estatal. En el caso del ámbito estatal, se trata de las 26 Asambleas estatales más la Cámara Legislativa del Distrito Federal. La Cámara de Diputados brasileña tiene 513 escaños y los 27 legislativos estatales sumados, 1059. A continuación, la figura 8 muestra los datos. El número de evangélicos elegidos osciló en el periodo en cuestión, pero la variación total fue positiva. En 1998, se eligieron 29 evangélicos para la Cámara y 46 para las Asambleas. En 2014, las cifras para Cámara y Asambleas llegaron a 67 y 75, respectivamente. Sin embargo, a pesar del aumento considerable, es necesario destacar, primero, la caída ocurrida en 2006, y segundo, el crecimiento registrado en 2010. Ambas tendencias se hicieron notar tanto a escala federal como estatal. Sobre el crecimiento de 2010, de 35 a 65 diputados federales, y de 50 a 59 estatales, vale decir que, en el caso federal, fue mayor incluso que aquel registrado en las elecciones de 1986. Esto no impidió, sin embargo, que la población evangélica permaneciera subrepresentada en los legislativos.

Figura 8

Candidatos evangélicos elegidos para la Cámara y Asambleas (1998-2014).

Fuente: base de datos de candidaturas evangélicas (Lacerda, 2017).

Algunos investigadores sugirieron la posibilidad de que los escándalos de corrupción ocurridos en la década de 2000, que involucran a una serie de parlamentarios evangélicos, habrían impactado negativamente en el éxito electoral del grupo (por ejemplo, Machado & Burity, 2014; Mariano & Oro, 2011). Tres de esos escándalos son dignos de destacar: el llamado "mensalão", el escándalo de las "sanguijuelas" y el "mensalão del DEM" (Bancada evangélica, 12 de octubre de 2006). El "mensalão" fue un hecho de corrupción que involucró la compra de votos en el Congreso brasileño durante el gobierno de Lula. Según la denuncia de 2005, el Partido de los Trabajadores (PT), que ocupaba la jefatura del Ejecutivo federal, habría pagado mensualmente a parlamentarios para que votaran a favor de los proyectos del gobierno. Las investigaciones posteriores revelaron que muchos otros partidos estarían involucrados. Estas condujeron al juicio de 38 reos y muchos de ellos fueron condenados. El "mensalão" tuvo, entre varios políticos envueltos, al diputado Carlos Rodrigues (PL-RJ), obispo de la IURD y uno de sus más importantes articuladores políticos[115].

115 En noviembre de 2012, el Supremo Tribunal Federal condenó a Rodrigues por corrupción pasiva y lavado de activos.

Por su parte, en 2006 salió a la luz el escándalo de las "sanguijuelas", un esquema de sobrefacturación en la compra de ambulancias. Una vez más, Rodrigues fue acusado de ser uno de los beneficiados del esquema. Según Souza (2009), el episodio llamó la atención por el hecho de involucrar a una decena de parlamentarios ligados a la AD y otros catorce vinculados a la IURD. No obstante, a finales de 2009 cobró importancia en los medios el llamado escándalo del "mensalão del DEM", ocurrido en el Distrito Federal y que también comprometió a políticos evangélicos. El episodio quedó marcado por un video con imágenes del diputado estatal Júnior Brunelli (PSC), de la Iglesia Catedral de la Bendición, y otros recibiendo soborno y luego orando (Targino, 2 de marzo de 2010). Aunque no hay evidencia suficiente para establecer una relación causal entre los casos de corrupción y el desempeño electoral de los candidatos evangélicos, cabe observar que los dos casos de mayor repercusión (el "mensalão" y el escándalo de las "sanguijuelas") ocurrieron justamente en 2006, año cuando el número de representantes evangélicos disminuyó. La hipótesis de conexión entre la implicación en corrupción y la disminución en la representación evangélica es bastante creíble y se retomará más adelante, cuando se detalle el desempeño electoral de las principales iglesias pentecostales brasileñas.

El próximo paso es investigar la distribución de los candidatos evangélicos en los partidos políticos brasileños. Pese a la presencia de algunos partidos cristianos, cabe destacar que no existen partidos formalmente evangélicos en el sistema político brasileño. Borges (2009), al investigar la cuestión, observa que la identidad política es una variable central para la formación de los partidos políticos. Sin embargo, tal identidad no existe entre los evangélicos; no habría una identidad política que diferencie a electores y diputados evangélicos brasileños de los demás grupos sociales. Hasta qué punto los candidatos evangélicos tienen preferencia por ciertos partidos o, por el contrario, están pulverizados por los diferentes partidos brasileños es la cuestión que se investigará a continuación.

El Brasil pos-Constitución de 1988 es el país con la mayor fragmentación partidaria del mundo (Clark, Gilligan, M. & Golder, 2006). Parte de la literatura atribuyó tal característica a ciertas especificidades del sistema electoral brasileño, tales como la representación proporcional de lista abierta, la alta magnitud de los distritos y la existencia de coaliciones en las elecciones para el legislativo (por ejemplo, Lima & Olavo, 1999; Kinzo, 1997). Esta relación, sin embargo, todavía no está clara y ha sido cuestionada por investigaciones recientes (confróntese Calvo, Guarnieri & Limongi, 2015). En Brasil, el número efectivo de partidos es

similar tanto en los distritos de baja como en los de alta magnitud, lo que sugiere que existen otras explicaciones para el fenómeno de la fragmentación.

La distribución partidaria de los evangélicos en Brasil está bastante pulverizada. En 1998, los candidatos evangélicos fueron elegidos por quince partidos diferentes (considerando las elecciones para Cámara y Asambleas). En 2002, el número aumentó a 18, en 2006 retrocedió a 17, en 2010 subió a 19 y, por último, en 2014 llegó a 23. Por sí solo, ese cuadro revela poco y podría estar de acuerdo con la tendencia de aumento en la fragmentación del sistema partidista brasileño en las últimas elecciones. Pero la distribución de los evangélicos está lejos de ser equilibrada o aleatoria.

La mayoría de los candidatos evangélicos están "pulverizados" en partidos de derecha o centro-derecha. Es importante destacar que, según el Tribunal Superior Electoral, hasta 2018 había 35 partidos políticos registrados en Brasil. Aunque la mayoría de los partidos tienen un número relativamente pequeño de evangélicos, hay dos excepciones importantes: el Partido Republicano Brasileño (PRB) y el Partido Social Cristiano (PSC). Aunque no sean formalmente evangélicos, ambos se destacaron en las últimas elecciones para el Legislativo por tener un gran número de candidatos evangélicos lanzados y elegidos.

El PRB fue creado en 2003 y en 2005 obtuvo el registro del TSE. El solicitante del registro del partido fue el pastor de la IURD Vitor Paulo Araújo dos Santos (Cerqueira, 2017). Aunque no existe vínculo jurídico o estatutario entre el PRB y la Universal, la iglesia controla políticamente el partido. Según Cerqueira (2017), en promedio el 60,5% de los miembros del Comité Ejecutivo del PRB entre 2006 y 2015 tenían vínculos con la IURD. En el caso de los miembros del Directorio Nacional, el promedio para el mismo periodo fue de 63,5%. Las dos mayores instancias decisorias del partido tuvieron prácticamente desde su fundación una mayoría de miembros ligados a la iglesia. Estos datos refuerzan la teoría de que, aunque no se vincula formalmente a la IURD, el PRB está controlado por ella. La gran mayoría de los candidatos de la iglesia entra en la contienda electoral a través del PRB y es ciertamente el éxito de la iglesia lo que explica el alto éxito de los candidatos evangélicos del partido.

El PSC, por su parte, fue registrado en 1990. De acuerdo con su estatuto, se define como un partido basado en la "Doctrina Social Cristiana" (http://www.psc.org.br/biblioteca/) y, según su Guía Rápida para las elecciones de 2014, defiende "la vida y la vida [la] dignidad de la persona humana; el respeto al orden moral tradicional" y otros principios. Aunque tampoco tiene vínculo formal con iglesias evangélicas, el partido, junto con el PRB, ha registrado

un gran número de candidatos evangélicos, que, sobre todo en 2010 y 2014, obtuvieron un notable éxito electoral.

Finalmente, es importante resaltar que los partidos con mayor representación evangélica, PRB y PSC, incluso al elegir bancadas en los legislativos, tienen poca expresión en las elecciones para el Ejecutivo. En 2014, el PSC lanzó candidato propio para las elecciones presidenciales: el pastor Everaldo Pereira, quien terminó en quinto lugar y con el 0,75% de los votos válidos. Los dos mayores partidos brasileños con "vocación" para el Ejecutivo, el Partido de los Trabajadores (PT) y el Partido de la Social Democracia Brasileña (PSDB), aunque no destaquen en la figura 9, se distinguen entre sí en lo relacionado con el número de candidatos evangélicos para el Legislativo. Entre 1998 y 2014, el PT presentó un promedio por elección de 5,2 candidatos evangélicos (para la Cámara y Asambleas sumadas); eligió 1,6. En el mismo periodo, el PSDB presentó, en promedio, 21,8 y eligió un promedio de 8.

4. Comparando Candidatos Evangélicos y "Candidatos Oficiales" Pentecostales

Como se discutió en las secciones anteriores, la representación corporativa es un recurso institucional de los candidatos de las iglesias pentecostales. Según Freston (1993), esta sería responsable del notable crecimiento de la representación evangélica en el Congreso brasileño a partir de 1986. De hecho, casi la mitad de los parlamentarios evangélicos elegidos aquel año eran candidatos oficiales pentecostales. Aunque las implicaciones de este cambio son diversas (el perfil ideológico y socioeconómico de los nuevos candidatos, por ejemplo, es diferente al de los antiguos) y merezcan ser mejor investigadas, el enfoque del presente análisis recaerá en la variación de candidatos oficiales pentecostales elegidos y en el éxito electoral de las iglesias pentecostales. Para ello, se analizarán las seis iglesias pentecostales anteriormente mencionadas (AD, IEC, IURD, IIGD, IMPD y Maranata). Aunque puede haber otros candidatos procedentes de iglesias pentecostales, asumiremos que el fenómeno de representación corporativa pentecostal puede ser razonablemente medido a partir de esas seis iglesias. No afirmamos que no haya otras; solo que esas seis son las más significativas y las que mejor representan el fenómeno.

A continuación, la figura 9 presenta el número de candidatos evangélicos elegidos y el número de candidatos corporativos pentecostales para la Cámara y las Asambleas. En el caso del Legislativo federal, es evidente que la participación de las candidaturas pentecostales es alta y que viene creciendo

sobre el total de evangélicos. Esta participación alcanzó su mayor nivel en 2002, año en el que, de 42 evangélicos elegidos, 37 eran candidatos oficiales pentecostales; es decir, casi el 90%. En 2002, la participación pentecostal disminuyó, pero, a pesar de eso, continuó creciendo hasta 2014, año en que, de 67 evangélicos, 45 eran pentecostales (~ 68%).

En lo referente a los legislativos estatales, la situación es similar. La menor participación pentecostal sobre el total de evangélicos elegidos fue en 1998, cuando, de un total de 46 evangélicos elegidos, 30 eran pentecostales. Esto representa un porcentaje aproximado del 65%. De 1998 en adelante, ese porcentaje apenas aumentó y alcanzó el 79% en 2014, cuando se eligieron 59 pentecostales del total de 75 evangélicos. Parece seguro afirmar, pues, que, ya sea para el ámbito federal o para el estatal, la participación corporativa pentecostal está aumentando y es responsable de gran parte de la representación evangélica en los legislativos brasileños.

Figura 9

Número de pentecostales corporativos y evangélicos elegidos.

Fuente: base de datos de candidaturas evangélicas (Lacerda, 2017).

Una segunda cuestión por investigar es el éxito electoral de las iglesias pentecostales que adoptaron el modelo de representación corporativa. Por un lado, la creciente participación corporativa pentecostal supone que esas iglesias logran obtener algún éxito electoral. Por otro lado, el grado de ese éxito es un problema hasta el momento no enfrentado por la literatura. Los pocos estudios

sobre el tema corroborarían la hipótesis de alto éxito electoral por parte de las iglesias pentecostales. Por ejemplo, Fernandes (1998) encontró, mediante una encuesta aplicada en la región metropolitana de Río de Janeiro, que el 87% de los fieles de la AD reportaban votar por candidatos de la propia iglesia; el porcentaje llegaría al 95% en el caso de los fieles de la IURD (1998, p. 126). Su estudio es citado con frecuencia como evidencia del alto grado de adhesión de los fieles pentecostales a los candidatos de sus iglesias. En contrapartida, según la mencionada encuesta del Datafolha de octubre de 2017, solo el 26% de los evangélicos seguiría la orientación del pastor a la hora de votar. Entre los neopentecostales, ese porcentaje llegaría al 31%.

A pesar del poco número de evidencias empíricas sobre la adhesión de los fieles electores a los candidatos pentecostales (y, por extensión, del éxito electoral de estos últimos), la mayor parte de la literatura sobre pentecostales y política en América Latina asume que tal adhesión es alta. Esta sería un componente explicativo importante en el argumento más general sobre cómo los políticos pentecostales reproducirían prácticas clientelistas para acceder a recursos estatales (confróntese Chesnut, 1997; Gaskill, 1997; Bastian, 1994; D'Epinay, 1970). Según esta visión, los líderes pentecostales se valdrían de sus "rebaños electorales" para ofrecer apoyo electoral a los candidatos a cargos ejecutivos, que, de ser elegidos, ofrecerían beneficios a los pentecostales; o, entonces, el apoyo electoral de los fieles sería usado por líderes pentecostales para lograr asientos en el Legislativo, desde donde podrían, una vez más, beneficiar a sus bases mediante políticas parroquiales. La argumentación antes expuesta se fundamenta en la suposición de que los candidatos pentecostales gozan de gran apoyo electoral por parte de sus fieles. Si esto es cierto, entonces es de esperarse que los candidatos de las iglesias pentecostales presenten un alto grado de éxito electoral.

La figura 10 muestra un cuadro que confirma parcialmente esta suposición. A continuación, se presenta el número total de candidatos lanzados y elegidos por las seis iglesias (incluye Cámara y Asambleas estatales). Una primera observación que debe hacerse es que, aunque este análisis se haya enfocado en seis iglesias, tres de ellas (IIGD, IMPD y Maranata) presentan un número de candidatos muy inferior al de las demás. En 2014, la IIGD y la IMPD mostraron un aumento significativo y lanzaron ocho y trece candidatos, respectivamente, pero solo eligieron cuatro y siete. Los demás años, ninguna de las dos iglesias llegó a lanzar más de seis candidatos. En cuanto a Maranata, la iglesia llegó a elegir cuatro de los seis candidatos lanzados en 2006, resultado que se repitió en 2010; sin embargo, en 2014 declinó, y, de cinco presentados, se eligió solo uno.

El cuadro de AD, IEC e IURD es diferente, pero, en su conjunto, confirma parcialmente la suposición de un alto grado de éxito electoral. Por ser la mayor iglesia evangélica de Brasil, no sorprende que la AD presente un número de candidatos mayor que el de las demás. Por otro lado, es notable el crecimiento de su número de candidatos, tanto el total como el de elegidos. De las tres iglesias, se trata de la única que presenta tendencia de crecimiento. En 2014, la AD lanzó 109 candidatos y se eligieron a 57, poco más de la mitad. Sin embargo, fue el único año en que esto ocurrió; en ninguna otra contienda la AD eligió más del 50% de los candidatos.

Entretanto, el cuadro de la IEC revela una considerable variación de los candidatos presentados durante el periodo. Se llegó a presentar a treinta candidatos en 2002, pero solo diecisiete en 2014. Considerando el periodo como un todo, la iglesia mantuvo un rendimiento constante: eligió seis de un total de diecisiete candidatos en 1998 y ocho de un total de diecisiete en 2014. De manera similar a la AD, en ninguna contienda la IEC obtuvo más del 50% de éxito electoral.

Si hay una iglesia que podría encarnar el prototipo de la representación corporativa pentecostal esa es la IURD. Es, también, el caso del que más se espera un alto grado de éxito electoral. El poder político y mediático de la iglesia está siendo enfatizado no solo por los medios, sino también por la academia brasileña (por ejemplo, Mariano, 2004; Oro, 2003). La figura 10 revela un cuadro para la IURD diferente del de las demás. En 1998 y 2014, la Universal consiguió elegir una parte considerable de los candidatos que apoyó. En 1998, de sus 39 candidatos, 31 fueron elegidos; en 2014, de 38 candidatos presentados, la iglesia eligió 27. No obstante, vale observar que hasta 2002, fue la iglesia que más representantes eligió para el Legislativo. La fase de dominación de la AD empezaría recién a partir de 2006 (esto, claramente, en cifras absolutas; en términos relativos, la IURD siempre eligió más). Se nota que la IURD es la iglesia con la mayor tasa de éxito y, a excepción de dos elecciones (2006 y 2010), siempre ha elegido a más del 50% de sus candidatos.

Figura 10

Número de candidatos (total y elegidos) por la iglesia pentecostal.

Fuente: base de datos de las candidaturas evangélicas (Lacerda, 2017).

¿Cómo evaluar el grado de éxito electoral de las iglesias pentecostales antes presentadas? Por un lado, el hecho de que las iglesias pentecostales como la AD y la IEC elijan menos del 50% de sus candidatos puede contradecir la visión dominante en la literatura, según la cual las iglesias tendrían un fuerte control sobre el voto de sus congregaciones. Por otro lado, si esas tasas de éxito fueran comparadas con las de partidos políticos, serían sorprendentemente altas. Por tanto, se puede afirmar que es poco plausible la hipótesis de que los líderes de las iglesias poseen un estricto control sobre los votos de sus fieles. En efecto, diversos candidatos lanzados por las iglesias no son elegidos. Al mismo tiempo, las tasas de éxito electoral de las iglesias pentecostales que adoptaron el modelo de representación corporativa son considerablemente altas, mucho más que las de los partidos políticos. Solo a modo de ejemplo, en las elecciones de 2014 para la Cámara y Asambleas, el PT lanzó a 1060 candidatos y eligió a 176 (el 16,6% del total).

Otro punto digno de mención es que, quizá, el objetivo de las iglesias no sea necesariamente elegir a todos sus candidatos. Cualquiera que sea su grado de éxito electoral, las iglesias pentecostales ya se beneficiarían por elegir solo algunos diputados. Es razonable suponer que ellas tengan diferentes objetivos al presentar candidatos en las elecciones y que algunos de los objetivos pueden

realizarse sin que todos los candidatos sean elegidos. En una entrevista durante la realización de este trabajo, un diputado estatal del PSDB-SP informó que una de las razones por las que la IURD elegía diputados era para beneficiarse del foro privilegiado[116].

Por último, vale notar la relación entre la disminución en el número de candidatos evangélicos elegidos en 2006, visible en la figura 8, y la disminución presentada por las tres principales iglesias pentecostales, AD, IEC e IURD, el mismo año. Todas eligieron menos candidatos en 2006 que en 2002, pero ninguna caída fue tan abrupta como la de la IURD, que eligió 38 candidatos en 2002 y solo 14 en 2006.

5. Las elecciones del 2018 y el apoyo evangélico a Jair Bolsonaro

El orden político democrático brasileño construido después de la Constitución de 1988 estuvo marcado por una disputa bipartidista nacional. Desde 1994, solo dos partidos se habían alternado el gobierno federal: el Partido de los Trabajadores (PT) y el Partido de la Social Democracia Brasilera (PSDB). Este bipartidismo federal estructuraba y hacía inteligible la disputa política nacional. Los demás partidos actuaban como miembros de coaliciones lideradas por el PT (centro-izquierda) o por el PSDB (centro-derecha). A pesar de sus diferencias, el PT y el PSDB fueron formados por líderes políticos con una misma historia común de lucha contra el régimen militar (1964-1985); los dos partidos reunían a las figuras políticas más representativas del país de las últimas décadas.

Pero, las elecciones de 2018 supusieron el fin de este bipartidismo. Respecto al Legislativo federal, el PT obtuvo la mayor bancada de la Cámara de Diputados, con solo 54 parlamentarios (el 10,5% del total de las 513 curules); sin embargo, desde 2010, el tamaño del partido está disminuyendo. El PSDB, que en 2014 consiguió 54 curules, en 2018 obtuvo apenas 29 (5,6% del total). La segunda bancada más grande la constituyó el derechista Partido Social Liberal (PSL), de Jair Bolsonaro, que obtuvo 52 curules (10,1% del total)[117].

Las elecciones legislativas de 2018 también estuvieron marcadas por un crecimiento del número de evangélicos electos. Si en 2014 los evangélicos consiguieron 64 curules en la Cámara, en 2018 llegaron a 82. Sin embargo,

116 En Brasil, las acciones penales contra diputados y políticos en general se tramitan en tribunales superiores y no en juicios de primera instancia.

117 En las elecciones de 2018 treinta partidos consiguieron representación en la Cámara de Diputados.

como ya había ocurrido antes, la mayoría de los elegidos eran representantes corporativos de iglesias pentecostales; casi el 60% de ellos fueron candidatos oficiales de las Asambleas de Dios (AD) y de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). Este dato corrobora la hipótesis de que el crecimiento de la representación política evangélica en Brasil, en verdad, es fruto del éxito electoral de pocas iglesias pentecostales.

Por otro lado, estas elecciones estuvieron marcadas por un alto grado de radicalización y polarización, inéditas en Brasil desde los años sesenta. Pero esta polarización se remonta a 2013, cuando el país entró en un periodo de fuerte inestabilidad política. En las principales ciudades se produjeron manifestaciones callejeras y multitudes protestaron contra la clase política nacional. Al año siguiente se desencadenó la Operación Lava Jato (OLJ), que develó un enorme esquema de corrupción ligado al financiamiento ilegal de campañas de partidos políticos quienes, al controlar los directorios de empresas estatales, ofrecían acceso a contratos públicos a cambio de dinero para las campañas electorales. Muchas personas fueron encarceladas, incluyendo decenas de empresarios y políticos. La OLJ fue determinante para crear el clima político que llevo al *impeachment* de la expresidenta Dilma Rousseff (PT), en agosto de 2016; el PT fue el partido más afectado por la operación.

Para buena parte de la izquierda —y para la mayoría de electores petistas— la OLJ fue dirigida políticamente contra el PT. El hecho de que Sergio Moro, juez responsable de la condena del expresidente Lula da Silva y el mayor símbolo de la OLJ, haya aceptado ser ministro de Justicia del gobierno de Bolsonaro reforzó la percepción, por parte de la izquierda, de que la operación tenía un sesgo político anti-PT[118].

Ciertamente, la campaña de 2018, desde el inicio, estaba marcada por la polarización de las candidaturas del expresidente Lula da Silva (PT) y Bolsonaro. En diciembre de 2017, el instituto Datafolha mostraba a Lula liderando las encuestas con un 36% de intención de voto, seguido de Bolsonaro, con 18%. Sin embargo, el 7 de abril de 2018, Lula fue detenido por la Policía Federal de Brasil debido a una condena por corrupción y lavado de dinero, debido a la

118 En junio de 2019, la página web The Intercept Brasil, y otros portales, comenzaron a publicar una serie de materiales basados en conversaciones obtenidas (ilegalmente) entre los procuradores brasileños (fiscales) y los jueces integrantes de la OLJ, incluyendo al entonces juez Sergio Moro. Los contenidos de esas conversaciones generaron gran debate en la opinión pública brasileña, ya que sugieren que el juez Moro y los procuradores (que son los que acusan) habrían actuado conjuntamente para involucrar al PT e influenciar el resultado de las elecciones de 2018.

OLJ; no obstante, continuó liderando las encuestas. Luego, con el bloqueo de su candidatura por la justicia brasileña, Bolsonaro pasó a liderar la intención de voto y ganó las dos contiendas electorales. El diputado y exmilitar obtuvo el 55,1% de los votos válidos en la segunda vuelta, contra el 44,9% de Fernando Haddad, exalcalde de São Paulo y candidato del PT, en reemplazo de Lula.

Las denuncias de corrupción, la crisis económica, la desmoralización de la clase política y la polarización de la sociedad contribuyeron al clima tenso de las elecciones de 2018; es muy probable que Bolsonaro se haya beneficiado de estos factores. Además, más allá de presentarse con un discurso fuerte anti-PT y anti-*establishment*, supo posicionar una 'agenda moral' y propagarla mediante las redes sociales. Finalmente, con la suma de todos esos factores, Jair Bolsonaro fue capaz de conseguir un notable apoyo de los electores evangélicos, a pesar de ser católico. Con todo, hay evidencias suficientes para afirmar que obtuvo un gran apoyo del segmento evangélico en su victoria; según la investigación del Instituto Datafolha, seis de cada diez evangélicos habrían votado por él.

Para Alves (31 de octubre de 2018), Bolsonaro pudo haber obtenido cerca de 21,7 millones de votos evangélicos en la segunda vuelta electoral, mientras que Haddad, solo 9,7 millones (una diferencia de más de 11 millones). Ello fue fruto de una estrategia deliberada por parte del candidato Bolsonaro: aparte de ser bautizado, en 2016, en el río Jordán por el pastor Everaldo (de las Asambleas de Dios), su campaña utilizó eslóganes cargados de referencias religiosas tales como "Y conoceréis la verdad, y la verdad los hará libres" (Jn 8, 32) y "Brasil por encima de todo y Dios por encima de todos". Además, algunos de los más importantes partidarios de su campaña fueron líderes evangélicos, de línea pentecostal y neopentecostal. Por eso, su victoria, sin ser evangélico, se considera un hito en la influencia política de los evangélicos en las elecciones del Ejecutivo brasileño.

Conclusión

Este trabajo buscó ofrecer un cuadro detallado de la ascensión política pentecostal en Brasil, con énfasis en la incursión electoral de las iglesias pentecostales para los poderes legislativos, federales y estatales. Si Brasil es el mayor caso de éxito electoral evangélico en América Latina, ello se debe, sobre todo, a las elecciones para el Poder Legislativo.

La movilización electoral evangélica no ocurrió de forma equilibrada y dispersa entre las diferentes ramas evangélicas. Fue, por el contrario, fruto

de un fenómeno específico, restringido a un grupo de iglesias. Asimismo, el éxito electoral evangélico fue consecuencia de las "candidaturas oficiales" pentecostales. Ese es el fenómeno responsable de la "irrupción pentecostal" en las elecciones y, en particular, en los legislativos brasileños. Esto por sí solo revela que cualquier referencia a una supuesta "fuerza electoral" evangélica es, en el mejor de los casos, una forma imprecisa de tratar el problema. Si hay una "fuerza electoral", esta reside solo en las "candidaturas oficiales" pentecostales.

En tanto, se reveló que la proporción de candidaturas evangélicas para el Legislativo se ha mantenido estable desde 2002. El número de evangélicos elegidos creció entre 1998 y 2014, pero permanece muy por debajo de lo que sería necesario para una representación proporcional al número de evangélicos en la población brasileña. Aun así, el crecimiento no se dio sin oscilaciones. En 2006, el número de evangélicos elegidos disminuyó, posiblemente a causa de los escándalos de corrupción de la década de 2000 que involucraban a diversos políticos pentecostales. Asimismo, los candidatos evangélicos están distribuidos en diferentes partidos políticos brasileños. Sin embargo, dos partidos se destacan por concentrar un número mayor de ellos: el PRB y el PSC. Se debe poner énfasis en el PRB que, incluso sin una relación legal o estatutaria con la Iglesia Universal, es, desde su fundación, políticamente controlado por esta.

Los evangélicos deben su crecimiento en la Cámara de Diputados y en las Asambleas Legislativas a los "candidatos oficiales" de iglesias pentecostales. Las iglesias que adoptaron el modelo corporativo de representación política están presentando un éxito electoral notable. El hecho de que muchos candidatos apoyados por iglesias no son elegidos contradice la idea de que los votantes evangélicos siguen de modo sumiso la orientación de sus líderes religiosos. Sin embargo, esto no cambia el hecho de que el éxito electoral de las iglesias pentecostales es alto —mucho más, si cabe la comparación, que el de los partidos políticos—. Entre las iglesias, se destaca la notoriedad de la IURD, que en las elecciones de 2014 para la Cámara y Asambleas eligió más del 70% de sus candidatos.

¿Sería posible establecer algún pronóstico, a partir de los datos presentados en este artículo, sobre el futuro de la participación política evangélica? Esta es una pregunta difícil. Como afirma Pérez Guadalupe (2017), el futuro político de los evangélicos dependerá inevitablemente del futuro del movimiento evangélico; sin embargo, tal relación no es clara ni directa. Hasta donde se sabe, no existen evidencias de que la población evangélica haya alcanzado (o esté cerca de alcanzar)

algún tipo de "tope" de crecimiento. Por el contrario, parece plausible suponer que la población evangélica continuará creciendo en las próximas décadas, pero de manera desigual. Los censos demográficos brasileños de 2000 y 2010 revelan que el "mercado" religioso evangélico es altamente competitivo. La Asamblea de Dios representaba casi un tercio del total de evangélicos en 2010. Sin embargo, como argumenta Alencar (2012), es una iglesia "irreversiblemente fraccionada" en diversos ministerios. La AD fue, también, la iglesia que más creció entre 2000 y 2010, pues pasó de 8,4 millones a 12,3 millones de fieles. En el mismo periodo, la IURD perdió casi 230 000 adeptos, aunque todavía en 2010 tuviera una porción del 4% de los evangélicos del país (De Andrade, 29 de junio de 2012).

Se observó que el fenómeno de la movilización político-electoral evangélica está, en realidad, circunscrito en gran medida al éxito de pocas y grandes iglesias pentecostales que optaron por un modelo de representación corporativa. Para aumentar su número de representantes, dichas iglesias tendrían que crecer en número de fieles, algo que no ocurrió con la IURD en la década de 2000. En el caso de la AD, también tendrían que superarse los problemas de coordinación electoral derivados de su estructura fraccionada y repleta de divergencias internas. Sin embargo, la elección de 2006 mostró cómo la participación en escándalos de corrupción puede minar el esfuerzo de esas iglesias por aumentar su representación. La posibilidad —latente— de que nuevos escándalos ocurran es otro factor que dificulta la expansión de la incursión pentecostal en la política. Por otro lado, la decisión de 2017 del Supremo Tribunal Federal de prohibir donaciones de empresas para campañas electorales debe, en teoría, aumentar la competitividad de candidaturas apoyadas por iglesias pentecostales. Con menos dinero en las campañas, los recursos institucionales movilizados por las iglesias —la exposición del candidato en el púlpito, por ejemplo— tenderán a ser más valiosos.

En suma, el crecimiento de la población evangélica en Brasil debe continuar. Menos seguro es el crecimiento político-electoral de las iglesias pentecostales, que disputan un "mercado" religioso dinámico y altamente competitivo. Las iglesias como la Asamblea de Dios y la Universal deben lograr mantener su éxito electoral en un futuro próximo, pero eso no significa que el éxito de su incursión política esté asegurado.

Chile: Avance Evangélico desde la Marginalidad al Protagonismo

Guillermo Sandoval

Abstract

En dos siglos de presencia evangélica en Chile, el primero fue de crecimiento lento. Hacia fines de siglo XIX, apenas el 1% de la población decía ser protestante, mayoritariamente de las iglesias históricas. Los pastores eran generalmente personas cultas e influyentes. Ya a inicios del siglo XX, tras el avivamiento metodista, surgen las iglesias pentecostales criollas o autóctonas, de explosivo crecimiento en sectores populares, centradas en experiencias carismáticas vinculadas a la emocionalidad, más que a la racionalidad (… y, sin embargo, el Evangelio es predicado a los pobres). Es un pueblo marginado en lo socioeconómico y lo político. La profundización de la democracia, a fines de la década de 1960, abre espacios de participación que se cortan abruptamente por el golpe de Estado de 1973. Es tiempo de división; también, de crecimiento. El retorno a la democracia genera un espacio de incorporación a la educación y al progreso. En el siglo XXI parece disminuir el avance evangélico, pero se abre a nuevas posibilidades de protagonismo en política, a un mundo que ahora ya no les será ajeno, pero que es ancho, diverso y con muchos nuevos desafíos.

1. El Lento Avance Inicial

Con la llegada de los españoles a Chile arribó la religión católica. Se cumplía así el compromiso asumido por los reyes de Castilla, como beneficiarios de las bulas Inter Caetera I y II (mayo de 1493). El papa Alejandro VI les autorizó

instalarse en las "islas y tierra firme, descubiertas y por descubrir", con la condición de evangelizar a los pueblos que allí habitaran. Faltaban aún 24 años para que Martín Lutero clavara su manifiesto en la puerta de la iglesia de Wittenberg. (La primera expedición llegada a Chile arribó recién en 1520, en el sur, comandada por Hernando de Magallanes; y, en 1536, la de Diego de Almagro llegó por el norte).

La presencia católica se asentó a través de colegios, hospitales, asilos, orfanatos, transmisión de formas artísticas, etcétera. Así transcurrió la Conquista y Colonia en Chile. Con luces y sombras propias de una empresa política, económica y también religiosa. No pocas veces se enfrentaron los intereses de los conquistadores, con aquellos de los evangelizadores. Estos, aunque no todos, defendían a los pueblos originarios. El papa Paulo III, en 1537, estableció que los indígenas son "hombres verdaderos", con efectos en las relaciones de trabajo: no debían ser reducidos a servidumbre, eufemismo con que se denominaba a la esclavitud, ni privados de sus bienes (Prado, 2007, p. 21)[119].

Los conflictos religiosos más persistentes, aunque a la sordina, comenzaron a suscitarse en tiempos de la independencia. Los líderes patriotas, sensibilizados por las nuevas tendencias culturales, se muestran abiertos a los pocos, pero influyentes, representantes de otros credos. Entre ellos, la mayor parte de los extranjeros residentes en Valparaíso[120].

1.1. Credos y constituciones.

Se atribuye al cónsul norteamericano Joel Robert Poinsett haber influido en el patriota José Miguel Carrera, para obtener la redacción del artículo primero del Reglamento Constitucional Provisorio, del 26 de octubre de 1812. Este señala "La religión Católica y Apostólica es y será siempre la de Chile", sin mención a la condición de "romana" y, por tanto, la vinculación con el Estado Vaticano. En efecto, el texto provocó la reacción inmediata de las autoridades eclesiásticas.

Las dos constituciones de O'Higgins.

La Provisoria para el Estado de Chile de 1818 y la Constitución Política del Estado de 1822 modifican el Reglamento de 1812 en el sentido reclamado por

119 Al respecto, es interesante recorrer la historia de los llamados novohispanos: (Montesino, Bartolomé de las Casas, Zumárraga, Vasco de Quiroga y varios más (Beuchot, 2000, pp. 9 y ss.).

120 Ciudad-puerto ubicada a poco más de 100 kilómetros de la capital Santiago.

las autoridades católicas. La de 1818, en su capítulo único del título II sobre *La Religión y el Estado,* dice que "La religión Católica, Apostólica y Romana es la única y exclusiva del Estado de Chile. Su protección, pureza e inviolabilidad será uno de los primeros deberes de los jefes de la sociedad, que no permitirán otro culto público ni doctrina contraria a la de Jesucristo".

La de 1822 es más drástica e incluso tipifica un nuevo delito. Lo señala así en el Título II, *De la religión del Estado*, en su capítulo único, de dos artículos: Artículo 10.- La religión del Estado es la Católica, Apostólica y Romana, con exclusión de cualquier otra. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad es uno de los primeros deberes de los jefes del Estado, como el de los habitantes del territorio su mayor respeto y veneración, cualesquiera que sean sus ideas privadas. Artículo 11.- Toda violación del artículo anterior será un delito contra las leyes fundamentales del país. Además, en el título IV, *De la administración de justicia y garantías individuales,* artículo 223, se afirma que, "por ahora", no se darán normas sobre manifestación de los pensamientos, pero establece que "quedan prohibidas la calumnia, las injurias y las excitaciones a los crímenes". Además, en el artículo 229 se añade "En ningún caso, ni por circunstancias sean cuales fueren, se establecerán en Chile las instituciones inquisitoriales".

> Constitución de 1823.
> El texto se reduce y queda expresado así, en su artículo 10 del título I, "*De la nación chilena y de los chilenos*": "La religión del Estado es la Católica, Apostólica y Romana: con exclusión del culto y ejercicio de cualquier otra".
> Constitución de 1828.
> En el artículo 3 del capítulo I, *De la nación*, usa casi el mismo tenor: "Su religión es la Católica Apostólica Romana, con exclusión del ejercicio público de cualquier otra; y en el artículo 4 agrega: "Nadie será perseguido ni molestado por sus opiniones privadas".
> Constitución de 1833.
> En un capítulo (*De la religión*) dice casi exactamente lo mismo: "La *relijión*[121] de la República de Chile es La Católica, Apostólica, Romana; con exclusión del ejercicio público de cualquier otra".
> Constitución de 1925.
> Adentrado ya el siglo XX, tras un periodo extenso de inestabilidad institucional, se promulga un texto que separa definitivamente el Estado de la Iglesia católica. En su capítulo III, sobre *Garantías constitucionales*, artículo 10, que se inician con la "igualdad ante la *lei*", en el inciso 2º se establece:

121 En estos casos, las cursivas indican la grafía consignada en el texto original.

> • La manifestación de todas las creencias, la libertad de conciencia y el ejercicio libre de todos los cultos que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres o al orden público, pudiendo, por tanto, las respectivas confesiones religiosas *erijir* y conservar templos y sus dependencias con las condiciones de seguridad e *hijiene* fijadas por las leyes y ordenanzas.

Las iglesias, las confesiones e instituciones *relijiosas* de cualquier culto tendrán los derechos que otorgan y reconocen, con respecto a los bienes, las leyes actualmente en vigor; pero quedarán sometidas, dentro de las garantías de esta Constitución, al derecho común para el ejercicio del dominio de sus bienes futuros.

Los templos y sus dependencias, destinados al servicio del culto, estarán exentos de contribuciones.

Queda pendiente un elemento que aún es mostrado por las iglesias evangélicas como un vestigio de la relación Estado-Iglesia: tras un intercambio de "Cartas Reversales" entre el gobierno chileno y el Estado Vaticano, los años 1910-1911, bula papal y pedido por Chile, se erige el Vicariato General Castrense (hoy obispado castrense) para ocuparse de la salud espiritual de las fuerzas armadas, en aquel entonces solo conformadas por el Ejército y la Marina —ambas con casi la totalidad de su personal de religión católica— (Lagos, 2010, p. 84). Luego, el Vicariato extiende su misión a Carabineros y la Fuerza Aérea. Esto quedó incólume en 1925[122].

> Constitución de 1980.
> Este texto, en el artículo 19, N° 6°, del Capítulo III, *De los derechos y deberes constitucionales*, que no ha sido modificado posteriormente, es bastante similar a lo prescrito por la Constitución de 1925:
> • La libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias y el ejercicio libre de todos los cultos que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres o al orden público.

Las confesiones religiosas podrán erigir y conservar templos y sus dependencias bajo las condiciones de seguridad e higiene fijadas por la ley y ordenanzas.

122 Según Humberto Lagos, dejar incólume este acuerdo cuasiconcordatario deja abierta una discriminación aun cuando en los últimos años se han nombrado capellanes evangélicos. La diferencia es que los católicos son personal de planta permanente; el capellán general es, además, nombrado conjuntamente por el Vaticano y Chile, y tiene grado de general de Ejército. Por su parte, los capellanes evangélicos son nombrados mediante sistemas más precarios.

Las iglesias, confesiones e instituciones religiosas de cualquier culto tendrán los derechos que otorgan y reconocen, con respecto a los bienes, las leyes actualmente en vigor. Los templos y dependencias, destinados exclusivamente al servicio de un culto, estarán exentos de toda clase de contribuciones.

Junto al desarrollo constitucional (Diario Oficial, 2015), hubo cambios jurídicos y medidas administrativas que gradualmente fueron acogiendo los reclamos de distintas personas y comunidades evangélicas. La educación en Europa de los padres de la patria fue útil para ello; se formaron en medio de una Europa convulsionada por la Revolución francesa y las noticias de la Revolución norteamericana. O'Higgins, por ejemplo, fue acogido por una familia y tuvo profesores protestantes, lo cual lo sensibilizó. Más tarde, al liderar el país, recibió al bautista Diego Thomson[123], quien llegó a Chile como agente de la Sociedad Bíblica e instauró el sistema lancasteriano para mejorar la educación.

Por otra parte, es razonable suponer que entre algunos patriotas se veía con cierta desconfianza a la Iglesia católica, que llegó al continente acompañando a los conquistadores y colonizadores. El proceso independentista no contó con una iglesia que cerrara filas en torno suyo, aunque parte del clero sí lo acompañó y se comprometió en la gesta. La independencia atrajo a muchos extranjeros de la Europa protestante, como Lord Thomas Cochrane, quien dio grandes aportes a la tarea independentista y a la cultura local.

1.2. Hitos de la historia evangélica en Chile.

La lucha religiosa es una historia de trabajo persistente por abrir un espacio para la expresión y el desarrollo de los demás cultos. La presencia evangélica en Chile tiene un primer hito anecdótico. En 1578, a bordo del navío británico Pelícano, comandado por sir Francis Drake, el capellán anglicano Francis Fletcher predica un sermón de acción de gracias mientras navegaba por aguas del Estrecho de Magallanes.

Más significativas son las gestiones de Carrera y O'Higgins, en los albores de la República. Los hechos que marcan hitos, a partir de ello, continúan sucediéndose (Prado, 2007): en 1825 se construye el cementerio de los disidentes en Valparaíso y el primer culto anglicano ocurre en 1827, en el cerro Alegre de Valparaíso, presidido por el reverendo Tomás Kendall. Como este, en 1835, John Rowlandson es contratado para enseñar a niños de una

123 Su verdadero nombre era James Thompson (1788-1854).

familia inglesa, pero también bautiza en casas particulares de Valparaíso. Ese mismo año se forma la congregación anglicana de esa ciudad.

En 1838, el capitán Allan Gardiner comienza su obra evangelizadora entre los mapuches. Luego, en 1845, llega a Valparaíso David Trumbull, pastor enviado por la Unión Cristiana Americana y Extranjera. Trumbull comienza a evangelizar a marineros y residentes anglosajones y celebra un culto en los talleres de *El Mercurio* de Valparaíso. Gardiner muere en 1851, mientras intentaba evangelizar a yaganes, en el extremo sur del país. En 1860, su hijo, del mismo nombre, se instala en la zona de la Frontera para evangelizar mapuches. Sin éxito, se traslada a Lota, para trabajar con los ingleses que dirigen las faenas de extracción de carbón.

Asimismo, en 1852 llegan los primeros colonos alemanes luteranos a la actual Región de los Lagos. Ya en 1863 se funda una congregación luterana, en Osorno, y luego otra, en Puerto Montt.

En 1862 se publica en Valparaíso el primer periódico evangélico de Chile, bajo la dirección del pastor David Trumbull. Tres años después, en 1865, el Congreso Nacional aprueba la "ley interpretativa" (de la Constitución de 1833) que permite culto privado y la fundación de colegios a quienes no profesan la fe católica. Así, los demás credos pueden constituir personas jurídicas para el desarrollo de sus actividades. Algunas de las primeras se detallan en la tabla siguiente:

Tabla 1

Iglesias evangélicas (1875-1895)

Iglesia	Fecha	Lugar
Episcopal Anglicana	9 de diciembre de 1875	Valparaíso
Union Church	1° de agosto de 1877	Valparaíso
Evangélica Alemana	9 de enero de 1879	Puerto Montt
Evangélica Alemana	28 de agosto de 1883	Osorno
Unión Evangélica	5 de noviembre de 1888	Santiago
Soc. Evangélica Alemana	14 de abril de 1890	Valdivia
Evangélica Alemana	6 de diciembre de 1892	Valparaíso
Evangélica Alemana	24 de diciembre de 1894	Santiago
Evangélica Alemana del lago Llanquihue	25 de abril de 1895	Puerto Varas

Fuente: Prado (2007).

Luego de la "ley interpretativa", comienzan a desarrollarse cultos en castellano y se abre así el verdadero inicio de la evangelización protestante en Chile; el primero, en 1868, en Valparaíso, a cargo de dos pastores presbiterianos. Ese mismo año se funda en Santiago la Iglesia Presbiteriana de Chile, con fieles chilenos. En 1888, la Iglesia Metodista Episcopal comienza su actividad en idioma castellano, en Santiago y en otras ciudades del norte del país; y arriba a Chile William Mac Donald, fundador de la Iglesia Bautista. En 1890, el destacado y entusiasta orador Juan Bautista Canut de Bon, antes coadjutor jesuita, se instala como misionero metodista en Coquimbo. Tres años después, es enviado a la zona sur. Su nombre inspira el apelativo de "canuto", con carga despectiva muchas veces, con que se llama a los predicadores evangélicos y, por extensión, a los evangélicos en general, sobre todo a los pentecostales[124].

En 1869, un decreto dispone que todos los cementerios que se construyan con fondos fiscales o municipales permitirán la sepultura sin distinción de credo. Poco después, Benjamín Vicuña Mackenna ordena el traslado de los restos óseos de no católicos, desde un lugar de sepultación, un basural contiguo al cerro Santa Lucía[125], hasta el patio de los disidentes en el Cementerio General.

En 1871, el primer pastor evangélico chileno José Manuel Ibáñez comienza a trabajar en la Iglesia Presbiteriana de la Santísima Trinidad. Siete años después, en 1878, en Iquique, se inician los trabajos de la primera misión metodista de William Taylor; dos años luego, sus misioneros inauguran el Santiago College.

En 1895, el VII censo de la República de Chile, y primero con indicación de pertenencia religiosa, muestra que la casi totalidad de la población se declara católica. Hay un dato relevante: en la austral ciudad de Magallanes, el 9,3% de la población es protestante: anglicanos (británicos) y metodistas (norteamericanos). Un nuevo censo, realizado en 1907, pone de relieve que los evangélicos crecen en el norte del país y siguen al alza en Magallanes, donde llegan al 12%.

En 1909 se produce el "avivamiento (o renovación) metodista", particularmente en Valparaíso y Santiago, con la participación del pastor Willis Hoover y la hermana Nellie Laidlaw, quienes al año siguiente renuncian a la Iglesia Metodista Episcopal, crean la Iglesia Metodista Pentecostal e inician la publicación de *Chile Pentecostal*. En 1913, el pastor Carlos del Campo se va de

124 Incluso en la actualidad se usa coloquialmente el neologismo verbal "canutear", para señalar a quienes expresan con evidencia su fe, en la vida diaria, sea cual sea su religión.

125 Según refiere Humberto Lagos, estas personas eran sepultadas sin ataúd en ese lugar.

la Iglesia Metodista Pentecostal y funda la Misión Iglesia del Señor. Ya en 1925 nace la Iglesia Evangélica de los Hermanos, escindida de la Iglesia Metodista Pentecostal. Tres años más tarde, en 1928, surge la Iglesia Wesleyana Nacional, liderada por el pastor Víctor Mora, desde la Iglesia Metodista. Ese mismo año se inaugura un templo en calle Jotabeche 40, que en la actualidad es la Catedral Evangélica de Santiago, a cargo de la vertiente metodista pentecostal. En 1929, un grupo de fieles de la Alianza Cristiana y Misionera forman la Iglesia Aliancista Nacional de Sostén y Gobierno Propio; también comienza el trabajo de los Estudiantes de la Biblia, luego Testigos de Jehová. El pastor Manuel Vergara se separa de la Iglesia Metodista en 1943 y funda la Iglesia Evangélica El Pesebre Humilde y en 1947, el pastor Enrique Chávez funda, en Curicó, la Iglesia Pentecostal de Chile, luego de separarse de la Iglesia Metodista Pentecostal.

En 1950, el pastor Manuel Umaña es elegido primer obispo pentecostal chileno. Cinco años después, en 1955, los primeros misioneros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) llegan a Chile.

En 1965, doce congregaciones se separan de la Iglesia Metodista Pentecostal, a partir de lo cual se funda la Iglesia Unida Metodista Pentecostal. Cuatro años después se autonomiza la Iglesia Metodista de Chile Autónoma y Nacional, liderada por el pastor Raimundo Valenzuela.

En 1973, el golpe de Estado impacta también en las iglesias evangélicas. Por su parte, la Iglesia católica, junto al obispo luterano Helmut Frenz y otros pastores, asumen la defensa de los derechos humanos. El dictador, general Augusto Pinochet, busca legitimidad y respaldo religioso en algunas denominaciones de iglesias evangélicas, a cambio de darles relevancia; en ese contexto, asiste a la inauguración de la Catedral Evangélica en 1974. En 1975 se inaugura la tradición de un Te Deum Evangélico al que también asiste Pinochet. Este evento, por una parte, ofrece visibilidad pública a los evangélicos pentecostales y, por otra, genera alguna seguridad a los templos que, en ciertos casos, refugiaban o asistían a disidentes políticos.

1.3. Las cifras de los censos.

Los censos de población, desde 1895 hasta 1929, muestran que una cifra muy cercana al 100% de la población se declara católica. Si bien las semillas de presencia protestante fueron sembradas en los albores de la República, es luego del avivamiento de 1909 cuando comienza el crecimiento de la participación evangélica. Entre 1960 y 1970 se registra una nueva caída fuerte del catolicismo

(de 89,13% a 80,88%), sin un cambio notable en la población evangélica/protestante que ese año alcanza un 6,22%, frente al 5,58% del censo anterior. Lo que crece es el ítem "ignorado" (10,48%), en el cual probablemente están también los ateos y agnósticos. Entretanto, los sin religión suman casi el 2% adicional.

Ya en el censo de 1982 no hay preguntas sobre religión; pero en 1992, al regreso de la democracia, el ítem evangélicos y protestantes se ha duplicado y alcanza el 13,24%. Por su parte, los católicos bajan hasta 76,70% y los ateos suben a 5,82%. Los dos censos siguientes mostrarán crecimiento lento de evangélicos hasta 16,62% en 2012, así como la caída de católicos hasta 67,37%. En efecto, la tendencia es el alza de ateos, agnósticos y sin religión, hasta llegar a 11,58%. Así pues, los censos registran un avance importante en secularización de la nación chilena.

Tabla 2

Número de habitantes por religión

Religión/año	1895	1907	1920	1929	1940	1952
Católicos	2 696 023	3 186 111	3 507 900	4 186 806	4 509 620	5 313 473
Evangélicos					119 092	240 856
Protestantes	14 761	31 621	54 165	62 267	6516	
Ateos, agnósticos, S/R	914	27 950	96 990	30 995	163 952	189 717

Religión/año	1960	1970	1982	1992	2002	2012
Católicos	6 572 541	7 186 413		7 409 528	7 853 428	8 695 226
Evangélicos	411 530			1 198 385	1 699 725	2 145 092
Protestantes		553 040		80 259		
Ateos, agnósticos S/R	343 634	174 130		562 285	931 990	1 494 771

Fuente: elaborada con datos del Instituto Nacional de Estadísticas, Prado (2007) y www.iniciativalaicista.cl

Tabla 3

Porcentaje por religión

Religión/año	1895	1907	1920	1929	1940	1952
Católicos	99,4	98,06	95,74	97,25	89,77	89,56
Evangélicos					2,37	4,06
Protestantes	0,54	0,97	1,48	1,46	0,13	
Ateos, agnósticos, S/R	0,03	0,86	2,65	0,72	3,26	3,20

Religión/año	1960	1970	1982	1992	2002	2012
Católicos	89,13	80,88		76,70	69,96	67,37
Evangélicos	5,58			12,41	15,14	16,62
Protestantes		6,22		0,83		
Ateos, agnósticos, SR	4,66	1,96		5,82	8,30	11,58

Fuente: Elaborada con datos del Instituto Nacional de Estadísticas publicados por Prado, JG (2007); e www.iniciativalaicista.cl[126/127]

1.4. Encuestas recientes.

A los datos de los censos se agregan encuestas. Según Latinobarómetro 2014, en Chile está ocurriendo una rápida secularización. Una presentación de enero de 2018, que desagrega datos de la encuesta 2017, lo reafirma. Ante la pregunta: ¿Cuál es su religión?, el 45% dijo ser católicos; el 11 %, evangélicos; y un 38%, sin religión, agnóstico o ateo, cifra que baja a 35% cuando se refiere solo a "ninguna religión". Este es el único ítem que sube en esta encuesta. La confianza en la iglesia —sin diferenciar credo— es la más baja de América Latina: 36%, frente el promedio regional de 65%[128].

Por su parte, la Encuesta Bicentenario 2017, de la Universidad Católica de Chile, realizada por la empresa GfK Adimark, obtuvo los siguientes resultados a la pregunta ¿Qué religión profesa usted?: 59% católicos, 17% evangélicos y 19% sin religión, ateos y agnósticos. Vale señalar que la misma encuesta indica que el 6% del total de la muestra se define como no creyente en Dios. Esto permite deducir que más de dos tercios de ateos, agnósticos y sin religión sí son creyentes, pero no necesitan o rechazan la mediación de una iglesia para relacionarse con Dios. En su mayoría se trata de jóvenes y adultos jóvenes, pertenecientes a sectores medios y altos en términos socioeconómicos.

Al analizar la encuesta, el decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, el sociólogo Eduardo Valenzuela, afirmó que "tanto en la fe, como en la política, como en otras actividades, lo que está pasando es una

126 Normalmente las encuestas señalaron o como protestantes o como evangélicos a ambas categorías, excepto en los años 1940 y 1992, en que se muestran por separado. Como evangélicos se señala generalmente a los metodistas-pentecostales autóctonos; mientras que, como protestantes, a luteranos, anglicanos y presbiterianos.

127 En 2017 se realizó un censo complementario, en el que no se hicieron consultas sobre religión. Este arrojó el dato total de población :17 373 831 habitantes.

128 Ver informe en file:///C:/Users/gmosa/Downloads/F00006494-RELIGION_CHILE-AMERICA_LATINA_2017%20(4).pdf

desinstitucionalización, se pierde soporte y anclaje sobre las instituciones", por lo que "encontramos mucha religiosidad, pero afuera de las iglesias"[129].

El escándalo de los abusos sexuales cometidos por personal consagrado de la Iglesia católica seguramente explica en gran medida la baja de sus fieles y el aumento de los que creen en Dios sin mediación. Al respecto, no hay evento más notable en 2010 y siguientes que las acusaciones en contra del sacerdote Fernando Karadima (caso Karadima).

Cabe precisar que hay varias denuncias similares contra pastores evangélicos, pero estos casos no tienen la notoriedad pública de los que afectan a la Iglesia católica. La indignación pública está centrada en el caso de los abusos cometidos por sacerdotes católicos; no obstante, este suceso no genera aumento de la población evangélica.

Así pues, entre 2010 y 2017 el ítem "sin religión" en la encuesta Latinobarómetro sube abruptamente de 18 a 35% (si se añaden "ateos y agnósticos", se eleva a 38%). En el resto de América Latina, en promedio, la cifra de este ítem varió de 12 a 18%, incluido el dato de Chile.

En definitiva, las muestras indican hasta 17% de evangélicos a 2017. De este modo, se va formando una masa crítica con potencial político relevante, que se debe mirar con mucha detención. Por supuesto, algunos de los propios evangélicos hacen esa mirada.

2. Avance Protestante

2.1. La llegada de las iglesias históricas.

Para reconocer las condiciones originales del pueblo evangélico, es preciso recoger la historia. En este trabajo se usará principalmente lo reseñado por el teólogo Juan Sepúlveda, varias veces citado en obras posteriores. Ello con especial énfasis en las Iglesias llegadas el siglo XIX, para atender a colonias extranjeras que arribaron en el siglo XIX, las cuales abrirán el camino, que se hace amplio cuando ocurre el avivamiento pentecostal de 1909 (Sepúlveda, 1999, pp. 47-110).

Anglicanos.

En la Iglesia de Inglaterra había preocupación por la condición moral y espiritual de sus colonias en el mundo, razón por la cual favorecieron el envío

129 Seminario de presentación de la encuesta, 10 de enero de 2018.

de capellanes. El pastor Thomas Kendall llegó en 1825 como profesor de los hijos del vicecónsul británico. Más tarde, el pastor John Rowlandson hizo lo propio, para educar los hijos del empresario Richard Price. Ambos oficiaban además en barcos, consulado y casas; sus servicios incluían bautismos y matrimonios.

Los misioneros anglicanos percibieron que el catolicismo de la mayoría de los chilenos no pasaba de ser nominal; además, que había millones de indígenas por evangelizar. Esto generaba espacio para misiones protestantes, porque su foco estaba puesto en lugares no alcanzados por el cristianismo.

En este contexto, un misionero alcanza carácter épico: el capitán Allen Gardiner, quien, tras la muerte de su esposa, decide dejar la Marina Real Británica para dedicarse a la evangelización de áreas no cristianizadas. En Chile, lo hizo primero entre huilliches de la zona de Valdivia, luego con yaganes en la Patagonia. Ante la resistencia encontrada en los fueguinos, huye junto a seis misioneros a refugiarse —sin elementos de caza ni autodefensa— a la espera de ser rescatados. Finalmente mueren de hambre, veinte días antes de que llegara la ayuda. El lugar donde perecieron es conocido como Puerto del Hambre y está ubicado cerca de Punta Arenas, en el Estrecho de Magallanes.

Luteranos.

Si bien había una pequeña colonia germana en Valparaíso a comienzos del siglo XIX, no surgió de ella la necesidad de una capellanía. Los interesados concurrían a cultos anglicanos.

A mediados de siglo, tras la promulgación de la Ley de Terrenos Baldíos en noviembre de 1845, se iniciaron gestiones para conseguir colonos católicos alemanes para hacer productivos territorios en las actuales Región de los Ríos y Región de los Lagos, en el sur de Chile. Sin embargo, se opusieron los obispos de áreas tradicionalmente católicas (Münster y Paderborn), por lo que el agente del gobierno chileno Bernardo Philippi debió negociar en favor de colonos protestantes y, en especial, asegurar la continuidad del cultivo de su fe. Los primeros pastores luteranos no tenían preocupación por misionar entre chilenos; solo buscaban atender a los suyos. En la segunda mitad del siglo XIX, Rudolph Philippi, hermano de Bernardo, fue el encargado de negociar en Alemania el envío y financiamiento de pastores. Durante mucho tiempo, las congregaciones se dedicaron prioritariamente a preservar el idioma y cultura, con efectos visibles durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Así, quienes se enrolaban en el ejército alemán eran despedidos con celebraciones religiosas y honores. El pastor de Temuco Johannes Klink se

opuso a la ideología nazi y con ello se ganó el aislamiento y el término de su contrato con la iglesia. Solo un siglo después de su arribo se produjo una mayor integración entre chilenos y alemanes, tal vez producto del encuentro de jóvenes en los estudios universitarios cuya cobertura amplió el espectro social en la educación superior. La Iglesia Luterana se divide en los años de tensión política a partir de 1964. Si bien es presidida por el obispo Helmut Frenz, defensor de los derechos humanos, una importante fracción de los fieles apoyó con entusiasmo el golpe de Estado de Pinochet (1973). En el ocaso de la dictadura y comienzo del retorno a la democracia, se inicia un proceso de unidad.

Presbiterianos.

La iglesia presbiteriana ha tenido pastores muy destacados. Especial importancia alcanza David Trumbull, quien llegó el 25 de diciembre de 1845, a petición de un grupo de anglosajones de Valparaíso, para predicar también a chilenos. Pronto lo hizo en la redacción del diario *El Mercurio* de esa ciudad y el 4 de enero de 1846, a bordo del Mississippi, en el que había llegado desde Nueva York. Ya para 1856 había construido el primer templo protestante de la costa del Pacífico. Hombre culto y bien formado en Yale y Princeton, se preocupó de ofrecer educación de calidad superior para alcanzar a grupos de gran influencia política. Su aporte a la cultura chilena fue notable.

Aprovechando el debilitamiento del Partido Conservador —entonces única opción política de los católicos—, une fuerzas con liberales para alcanzar reformas que abrieran espacio a los protestantes. "La religión tiene una íntima relación con la política, como también con los negocios, la sociedad y los hogares", afirmó. Cuando la pidió, se le concedió la ciudadanía en forma inmediata. A su muerte, en 1889, el Senado suspendió sus sesiones para tributarle un homenaje "al ilustre chileno".

Los presbiterianos se ocuparon también de la inculturación del cristianismo. Uno de ellos dirá en 1910 que la meta de la misión no es imponer el sistema occidental de teología o de gobierno eclesiástico:

> Es más bien hacer que Cristo sea conocido por esos pueblos (originarios), reunir a quienes lo acepten, y establecerlos en organizaciones indígenas las cuales adoptarán sus propias formas y llegarán a sus propias definiciones de la verdad del cristianismo, a partir de su propio estudio de la Biblia y de su propia experiencia cristiana[130].

130 Afirmación de Robert Elliott Speer, secretario ejecutivo de la Junta Presbiteriana de Misiones

Los presbiterianos sufrieron varias divisiones entre liberales y fundamentalistas, pero en los últimos decenios han desarrollado un proceso de acercamiento.

Metodistas.

El inicio de la presencia metodista en Chile es el resultado de la iniciativa del pastor William Taylor de establecer misiones autofinanciadas (de sostén propio) en la costa oeste de América del Sur, a lo que se sintió llamado por el Espíritu Santo, tras su decepción por el trabajo dependiente de la Junta Misionera.

En 1877 realizó un viaje exploratorio por territorios peruanos, bolivianos y chilenos. Buscaba formar iglesias entre anglosajones, para posteriormente predicar en español. No encontró condiciones adecuadas, pero dejó comités para instalar escuelas. Luego regresó a Estados Unidos y trató de conseguir apoyo de la iglesia metodista, con independencia de la Junta Misionera. Finalmente envió seis misioneros, entre ellos el experto en administración Ira LaFetra, quien, junto a su mujer, Adelaide Whitefield, fundó el prestigioso Santiago College, que dirigieron hasta 1906. Posteriormente Lelia Waterhouse fundó el Concepción College. Entretanto, Taylor siguió enviando misioneros; seis de ellos fueron ordenados por el obispo Harris en visita realizada a fines de 1881.

La iglesia siguió los métodos propuestos por Taylor ya desde 1879, a partir de tres principios paulinos, con énfasis en los dos primeros: a) acción de pioneros llamados por el Espíritu Santo, no enviados por alguna organización misionera; b) en campos ya abiertos por los pioneros, los interesados en recibir el servicio de la predicación deben estar dispuestos a sostener a los obreros que realizan ese trabajo; y c) caridad o benevolencia, que consiste en la entrega prepagada de este servicio a quienes no estén en condiciones de sostener a los obreros. El propio Taylor y su familia se sostenían con lo recaudado por la venta de sus diecisiete libros.

Un trabajo lento comenzaba a dar frutos. Los metodistas duplicaron sus fieles tres veces: en 1897, 1903 y 1907. Especial aporte ofreció Juan Canut de Bon, misionero chileno exmiembro laico de los jesuitas, que había tenido un primer acercamiento al mundo evangélico con los presbiterianos.

A la muerte de Taylor, su método fue descartado y en 1903 la totalidad de los obreros, o misioneros, recibían sueldo de la Junta Misionera. De mejor

---

Extranjeras, durante una conferencia en Escocia en 1910 (citado por Sepúlveda, 1999, p. 67).

posición en la sociedad norteamericana tras la Guerra de Secesión, la nueva generación misionera predicó sobre progreso y modernización. Este cambio fue uno de los motores del cisma de 1910, que originó el pentecostalismo chileno, luego del avivamiento metodista.

Se inician nuevas obras, como la Escuela Agrícola El Vergel, de Angol[131], y por primera vez, en 1924, va como delegado a la Conferencia General un pastor chileno. Luego de creada la Conferencia Metodista de América Latina en 1932, se avanzó hacia la autonomía, con afiliación a la Conferencia General. Ya en 1969 se crea la Iglesia Metodista de Chile, cuyo primer obispo fue Raimundo Valenzuela Arms, nieto de uno de los primeros misioneros enviados por Taylor.

Pentecostalismo chileno.

Entre la llegada de Thomson a Chile y el censo de 1907 pasaron 86 años, lapso en el cual los protestantes alcanzaron casi el 1% de los chilenos. Otros 85 años más tarde, un nuevo censo, en 1992, señalaba que los evangélicos eran el 13,24% de la población. En los veinte años siguientes, ganarían casi 3,5 puntos más; hoy se señala una estabilización en 18%. Veamos entonces qué ocurrió en ese tiempo. Durante los primeros 86 años habían arribado a Chile las históricas iglesias protestantes: anglicanos, luteranos, presbiterianos y metodistas.

El fenómeno nuevo es el surgimiento de una iglesia pentecostal autóctona, a partir del avivamiento metodista ocurrido entre 1906 y 1910, con rol protagónico del pastor Willis Hoover. Este avivamiento ocurría en paralelo a otros eventos similares en Europa, Asia, África y las Américas.

Hoover, uno de los misioneros enviados por Taylor, conoció la experiencia del avivamiento permanente en una iglesia de Chicago. Llamado a remplazar al pastor de Valparaíso, organizó un grupo de estudios bíblicos, donde surge la pregunta acerca de los impedimentos para recibir el Espíritu Santo como en la iglesia primitiva. La respuesta de Hoover fue: "[dichos impedimentos] están dentro de cada cual". Tragedias ocurridas en Valparaíso favorecen la disponibilidad al avivamiento, se organizan vigilias y grupos de oración a la espera del derramamiento del Espíritu Santo. Asimismo, ocurren experiencias que tienen mucho que ver con las emociones: lloros, gritos, risas, lenguas extrañas, visiones, éxtasis. Los que pasaban por estas experiencias cambiaron y se llenaron de alabanzas, del espíritu de oración y se sentían impulsados

131 Ciudad ubicada a 600 kilómetros al sur de Santiago.

a ir por las calles a llamar a otros al arrepentimiento y dar testimonio de su conversión.

No obstante, este movimiento genera tensiones al interior del metodismo y Hoover es enfrentado a una comisión disciplinaria. El conflicto es entender la fe como "la aceptación formal, consciente y racional de determinadas creencias y doctrinas" y "una religiosidad que da primacía a la experiencia subjetiva de Dios". Esto es, conflicto entre "una religión mediatizada por especialistas de clases cultas y una religión en la que el pueblo sencillo y directo tiene acceso directo a Dios" (Sepúlveda, 1999, pp. 98-99). Los nuevos conversos son personas de ámbitos de pobreza urbana, lo que hace a algunos restar importancia a la acusación de "vulgarización de la fe" y rescatar que "a pesar de todo eso, el Evangelio es predicado a los pobres" (Florence Smith, citada en Sepúlveda, 1999, p. 100).

Se produce la división de la iglesia metodista y surgen los pentecostales autóctonos, que se describen como "un resultado de esta compleja relación de continuidad y discontinuidad entre la tradición protestante recibida de los misioneros, el catolicismo popular, y la cultura local como un todo" (Sepúlveda, 1999, pp. 106-107).

Así pues, surge una iglesia sencilla, de templos pequeños, congregacional, con capacidad de testimoniar en las calles, con poca formación teológica, cosa que cambia en el tiempo reciente. Luego vendrán varias nuevas divisiones, pero el resultado es que cuando se piensa en Chile en iglesia evangélica, lo que aparece inmediatamente es el amplio mundo de los pentecostales, donde los conflictos que se suceden se refieren a corrientes ecuménicas y fundamentalistas, lo que tiene correlato en el acercamiento a la política.

Neopentecostalismo.

Durante los últimos decenios, en Chile ha comenzado el desembarque de los neopentecostales. Esto ha ido de la mano de profetas y líderes muy apoyados en medios de comunicación social para realizar sanaciones, muchas veces masivas, con carácter de espectáculo público. Según Humberto Lagos, se trata de expresiones religiosas que llevan a estados emocionales que hacen que los fieles entreguen todo en beneficio de los liderazgos que actúan con lógica de sectas, donde las actividades se realizan en función del líder y donde todo se sustenta en la entrega de los dones del Espíritu solo a quienes están dentro. De otra parte, atemorizan con el fin del mundo.

Su propuesta es la "teología de la prosperidad", surgida en Estados Unidos, de claro contenido religioso antropocentrista. Según señala un artículo del padre Antonio Spadaro S.J. y el evangélico argentino Marcelo Figueroa,

publicado hace poco en la revista *Civiltá Cattolica*, de Roma, esta propuesta teológica tiene el peligro de "transformar a Dios en un poder a nuestro servicio; a la Iglesia, en un supermercado de la fe; y a la religión, en un fenómeno utilitarista, eminentemente sensacionalista y pragmático" (Vidal, 20 de julio de 2018). Se trata de una propuesta de prosperidad que hace referencia al sueño americano, pero es una visión reductiva suya, a la cual se le da una traducción religiosa: "como si la opulencia y el bienestar fuesen el verdadero signo de la predilección divina a 'conquistar' mágicamente con la fe". En el fondo, es una justificación teológica del neoliberalismo, afirman Spadaro y Figueroa.

Los proyectos.

Otra manera de ver el avance de los cristianos evangélicos es la ofrecida por el sociólogo y abogado Humberto Lagos, quien categoriza en cuatro etapas, o proyectos, el desarrollo de los evangélicos en Chile. Esta mirada es útil para comprender las corrientes que se desarrollan en su seno (Lagos, 1988, pp. 39-55; 2010, p. 87 y siguientes).

1. Proyecto personalista y particularista. Desde la llegada del pastor Diego Thomson y el cónsul norteamericano Joel R. Poinsett, ambos con influencia en educación y políticas públicas, que permiten la expresión de evangélicos; esto ocurre en los primeros años de la República y obedece a iniciativas personales.
2. Proyecto inmigracionista. Ocurre hacia mediados del siglo XIX, junto a la llegada de migración europea promovida por el gobierno para ocupar territorios de colonización. Los migrantes arriban con su fe anglicana y luterana. Constitucionalmente, la religión oficial era la católica, "con exclusión del ejercicio público de cualquier otra". La presión diplomática ayuda a que se dicten las "leyes interpretativas".
3. Proyecto proselitista o misionero. De pastores bautistas, metodistas y presbiterianos, que llegan a evangelizar a mediados del siglo XIX y se enfrentan con la intolerancia religiosa. Tienen aliados en logias masónicas y en el liberalismo anticlerical. Años después, en 1970, el evangélico presbiteriano Horacio González Contesse llega a ser Gran Maestro de la Gran Logia de Chile.
4. Proyecto nacional o criollo: el fenómeno del pentecostalismo. Este es el que más crece en el país, especialmente en sectores populares; constituye numerosas iglesias, con pastores que surgen de las comunidades asentados en experiencias carismáticas. Se trata de líderes con débil formación

teológica, situación que ha cambiado en la actualidad, pues ya hay espacios formativos, en especial de la Comunidad Teológica Evangélica.

A la sistematización de "proyectos" propuestos por Humberto Lagos, en su libro basado en su tesis doctoral de 1988, es posible agregar otros dos sobre los que se podría trabajar, y que son propios del siglo XXI. Un "proyecto de penetración en los sectores medios acomodados y altos" en los que comienza a observarse también una incipiente presencia de iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales, en ámbitos que hasta ahora habían sido exclusivos de la Iglesia católica y, en alguna medida, de las iglesias protestantes —entendiendo por estas a anglicanos, presbiterianos, luteranos y metodistas—. Estas tres últimas atendían especialmente a inmigrantes de esas tradiciones religiosas.

El segundo nuevo "proyecto" que se podría añadir es el giro hacia la "participación y protagonismo político", que comienza a aparecer con algún grado de éxito en la elección parlamentaria de 2017. Cabe destacar que en este caso pareciera haber, a diferencia de lo que había ocurrido antes de la Constitución de 1925, un acercamiento a la derecha, a través de un partido político en el cual conviven antiguos conservadores y liberales. Antes, la influencia ocurría mediante alianzas de evangélicos con liberales de centroizquierda y masones que, por diversos motivos, coincidían en abrir espacio a la población evangélica.

3. Evangélicos y la Política

Los pioneros del protestantismo no pensaban en una iglesia evangélica que se viera a sí misma únicamente como una comunidad peregrina en tierra chilena. En particular, David Trumbull trabajó con la idea de que los evangélicos asumieran su plena ciudadanía y contribuyeran a desarrollar una sociedad justa, democrática y moderna, basada en valores del Evangelio. Las iglesias protestantes que echaron raíces más extendidas en Chile fueron las pentecostales, que rompen con el movimiento misionero y se insertan en los sectores pobres y excluidos de la sociedad. Ello las habría llevado a una situación de marginalidad social, cultural y política. Por ello, el sociólogo Christian Lalive D'Epinay se refiere al protestantismo chileno como "refugio de masas" y a su relación con la sociedad como "huelga social" (citado en Sepúlveda, 1999, p. 127). Sin embargo, debe agregarse que, entre el avivamiento pentecostal de inicios del siglo pasado y la década de 1960, en paralelo al pentecostalismo se

desarrolló la organización de los trabajadores (que tendía a identificarse con socialismo). Los primeros, con un mensaje de salvación puramente religiosa y los segundos, con el objetivo de la reivindicación de derechos sociales. Con todo, si bien apuntaban a un mismo segmento, "no hubo competencia por la clientela" entre ambos, dado que el sindicalismo actuó en torno al trabajo y el pentecostalismo, en el lugar de residencia (Sepúlveda, 1999, pp. 127-128).

3.1. Personas influyentes.

En los inicios de la República es posible distinguir que los protestantes, en su mayoría extranjeros, buscan decisiones políticas para abrir espacio al ejercicio y desarrollo de su fe. Para ello, influyen personas destacadas. El cónsul Poinsett, amigo de José Miguel Carrera, fue tal vez el primero, ya que en su hogar se revisó la última versión del Reglamento Constitucional de 1812. Asimismo, Poinsett es señalado como quien logró quitar el apelativo de "romana" a la religión oficial, a la cual se empezó a denominar "católica y apostólica", para eludir la dependencia del Vaticano.

Por su parte, O'Higgins contrató al educador Diego Thomson, quien fue un colportor[132], para instaurar el método lancasteriano. El director supremo respondió a peticiones de extranjeros avecindados en Chile para favorecer la tolerancia religiosa —la autorización de un cementerio para disidentes en Valparaíso (1819) es una de ellas, pues antes las sepulturas eran clandestinas o los muertos, arrojados al mar—.

El periodo que sigue a O'Higgins es tiempo de pipiolos (liberales) y de inestabilidad propia de la infancia republicana. Por tanto, no se dan pasos importantes para la diversidad religiosa, tampoco durante los gobiernos pelucones (conservadores) ni en los regímenes autoritarios posteriores. En aquel contexto, la participación porcentual de los protestantes es escasa. Con todo, en 1855 se autoriza un cementerio de disidentes en Santiago, mientras intelectuales que se oponían a la Iglesia católica crean asociaciones de artesanos, entre ellas la Sociedad de la Igualdad, de 1850, encabezada por Francisco Bilbao, Santiago Arcos y Eusebio Lillo. Dicha organización se dedica a la crítica social y tiene connotación de disidencia religiosa.

Luego asciende al poder otra rama de los liberales. La tendencia radical, junto a la masonería, se trasforman en aliados estratégicos de la comunidad evangélica. Así se llega, en 1865, a una ley interpretativa de la Constitución de

132 Misionero vendedor de biblias.

1833 y se autoriza a los disidentes a fundar y sostener escuelas privadas para la enseñanza de sus propios hijos en las doctrinas de su religión.

3.2. Leyes laicas.

Entre 1883 y 1884, durante el gobierno de Domingo Santa María, las relaciones de Chile con el Vaticano estuvieron interrumpidas por desacuerdos en el nombramiento del sucesor del arzobispo de Santiago, fallecido en 1878. En ese tiempo fueron aprobadas las llamadas "leyes laicas": de cementerios laicos (2 de setiembre de1883), de matrimonio civil (27 de setiembre de1883) y del registro civil (26 de julio de 1884).

La ley de matrimonio civil era muy importante, pues los protestantes eran forzados a renunciar a su fe u optar por la convivencia de hecho (inmoralidad) o buscar una solución distinta: casarse en un barco o ante un agente consular.

Los protestantes esperaban que el gobierno de Santa María —o luego, el de Balmaceda— dieran el paso a la separación de Iglesia y Estado. No obstante, se vieron frustrados (Sepúlveda, 1999, p. 29). Habrían de esperar hasta 1925, cuando la Constitución pudo establecer esa norma. Los protestantes, desde el primer censo que cuenta por religiones, estaban subiendo en número desde 1895 a 1920: medio, un punto y un punto y medio en cada censo. Lo curioso es que, aprobada la nueva Constitución, no se produce alza en el censo siguiente de 1929, pero sí en el de 1940, cuando los evangélicos y protestantes sumaron 2,5%.

El cambio constitucional fue muy importante, pero no accedía a demandas sentidas; entre ellas, la de constituir personas jurídicas de derecho público.

En efecto, ese tiempo fue de inestabilidad institucional, hasta que se abrió paso al Frente Popular encabezado por Pedro Aguirre Cerda, alianza política integrada por los partidos Radical, Democrático, Socialista y Comunista, apoyados con entusiasmo por los evangélicos. En una carta dirigida al candidato presidencial, la Iglesia Metodista Episcopal afirma su interés en "… que cumpla estrictamente el programa del Frente Popular, al cual adherimos lealmente" (Sepúlveda, 1999). La participación ciudadana evangélica de ese tiempo fue importante; no obstante, decayó cuando parte de las políticas sociales y económicas no pudieron ser cumplidas.

3.3. Profundización de la democracia y polarización política.

El proceso de democratización del país se profundizó a partir de 1964, cuando el gobierno demócrata cristiano de Eduardo Frei impulsó la reforma

agraria, la sindicalización campesina y la promoción popular (entre otras iniciativas). Crecieron con ello la organización social y la incorporación de los marginados, en especial campesinos y pobladores. Las demandas aumentaron y, en consecuencia, el clima social y político se polarizó. Además, la agitación social buscó la radicalización de los procesos. Luego triunfó la Unidad Popular. Asimismo, los evangélicos demandaron eliminar la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica en los colegios públicos.

En el ámbito interno de los evangélicos también se produce una división política. En especial esto se hace muy visible al interior de la iglesia luterana, presidida por el obispo Helmut Frenz, quien, desde su llegada a Chile en 1965, desarrolló obras que mostraban un fuerte compromiso social.

Los pentecostales se vieron afectados por la tensión política porque parte de su feligresía era requerida por los partidos políticos (competencias en conducción de grupos y dotes de liderazgo, útil a la vida política), y porque al interior se produjeron conflictos entre las tendencias ecuménica y fundamentalista. La primera valora las implicancias sociopolíticas del Evangelio, mientras que la segunda asume actitudes conservadoras en lo social y teológico. Entretanto, algunos quieren participar del proceso de cambios y otros son claramente contrarios. A este grupo le preocupa también el "contagio" de vicios mundanos y posibles cuestionamientos a la autoridad pastoral por parte de quienes se pudieran habituar a procesos participativos (Sepúlveda, 1999, p. 137). Esta división no fue impedimento para rogar por un camino de entendimiento en Chile, junto a católicos, judíos y ortodoxos, apenas dos días antes del golpe de Estado.

3.4. Golpe de Estado en Chile.

La división entre los evangélicos se agrava luego del 11 de setiembre de 1973, cuando se produce el cruento golpe de Estado. Con la creación del Comité Pro Paz, el cardenal Raúl Silva Henríquez y el obispo luterano Helmut Frenz asumen prontamente un rol de defensa de los derechos humanos conculcados por la dictadura de Pinochet. Por su parte, en el Sínodo de Frutillar de la Iglesia Luterana se intenta conseguir la renuncia de Frenz, pero, al no lograrlo, ocho de doce parroquias renunciaron a la Iglesia Evangélica Luterana en Chile (IELCH). Seis de estas fundan la Iglesia Luterana de Chile (ILCH), liderada por el párroco de Osorno Ricardo Wagner. Las congregaciones disidentes de Frenz incluso piden su expulsión del país —hecho que ocurre después: mientras estaba en el exterior, se le impidió reingresar a Chile—. Pinochet demanda

la disolución del Comité Pro Paz; el cardenal Silva Henríquez acepta, pero simultáneamente crea la Vicaría de la Solidaridad, destinada a los mismos fines que el comité. Esta, además, al ser una organización eclesiástica de alta jerarquía, invita a otras iglesias y acepta la participación de toda persona de buena voluntad, inclusive ateos y agnósticos comprometidos con la defensa de los derechos humanos.

De este modo, se genera un abismo entre la Iglesia católica, unida a los evangélicos ecumenistas, y la dictadura. Por ello, Pinochet busca legitimarse en términos religiosos y consigue reunir a un grupo de 32 obispos y pastores —autodenominado Consejo de Pastores— que el 13 de diciembre de 1974 emite una declaración en nombre de los evangélicos de Chile, en la que señalan: "El pronunciamiento militar de las fuerzas armadas en el proceso histórico de nuestro país fue la respuesta de Dios a la oración de todos los creyentes que ven en el marxismo las fuerzas satánicas de las tinieblas en su máxima expresión" (Lagos, 1988, p. 157).

Este documento, titulado *La posición evangélica*, conocido por otros como "la carta maldita", fue leído ante 2500 personas en el edificio Diego Portales[133]. La lectura fue ofrecida al pastor bautista Oscar Pereira[134], quien pidió conocer el texto y rechazó el encargo porque, a su juicio, era "teológicamente herético, eclesiásticamente constantiniano e históricamente mentiroso"[135].

Luego de este gesto del Consejo de Pastores, Pinochet asistió a la inauguración de la Catedral Evangélica en 1974 y, desde 1975, se instituyó como tradición un Te Deum Evangélico, distinto del que históricamente se celebra desde 1810 en la catedral católica de Santiago cada 18 de setiembre para rezar por Chile, que desde 1970 tiene carácter ecuménico.

Este arriesgado gesto político en favor de la dictadura permitió a una parte del mundo evangélico alcanzar reconocimiento oficial y visibilidad pública. Esta situación hizo retomar el ritmo de crecimiento alicaído entre 1964 y 1973. El alza se origina, pues, en la destrucción del tejido social (temor o represión) que llevó a la gente de vuelta a las iglesias como lugar de refugio. Por otra parte, no pocos pastores apoyaron la dictadura, por miedo a perder la personalidad jurídica.

---

133 Construido para la reunión de la UNCTAD III, fue sede de la Junta Militar hasta la reconstrucción del bombardeado palacio de La Moneda. Actualmente es el centro cultural Gabriel Mistral.

134 Por esos días, el presidente de los Estados Unidos Jimmy Carter, también bautista, fustigaba duramente a la dictadura chilena.

135 Según afirma el estudioso Humberto Lagos, en entrevista con el autor (marzo de 2018).

En 1975, se creó la Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile, que reunió a once denominaciones del protestantismo autóctono, misionero y de inmigración (incluyendo a las iglesias anglicana, bautista y el Ejército de Salvación). Este organismo formuló declaraciones que negaban la representatividad del Consejo de Pastores. Asimismo, denunció la pretensión monopólica de este último en la relación con el Estado como una violación de la libertad religiosa, a la vez que defendió la independencia de las iglesias y su misión de amparo a los que sufren. La Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile no logró constituirse en una instancia sólida y, para el plebiscito constitucional de 1980, emitió una declaración inconsulta en favor del "sí" (a la Constitución de Pinochet), lo que precipitó su desaparición.

Otros evangélicos, menos visibilizados, participaron de la creación del Comité de Cooperación para la Paz, la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas (FASIC), el Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE) y, antes, se reactivó la Ayuda Cristiana Evangélica (ACE).

En 1981, se constituyó la Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI), que reunió a once denominaciones evangélicas y a la Iglesia Ortodoxa del Patriarcado de Antioquía. No estuvieron en esta ocasión las iglesias anglicana, bautista ni el Ejército de Salvación. El clima político del país, con movilizaciones nacionales de protesta, hizo que la CCI se transformara en vocera de un amplio sector evangélico que, al asumir un rol profético, hiciera declaraciones de apoyo al cese de la violencia y la pronta democratización del país. En 1984 afirmó su trabajo por la unidad de los cristianos: "Entendemos que la misión evangelizadora de la iglesia incluye tanto el anuncio verbal de la palabra de Dios, como también una profunda preocupación por los problemas que afectan la calidad de la vida humana de las personas y los pueblos" (Sepúlveda, 1999, p. 145).

El contenido de esta declaración muestra preocupación por los asuntos públicos. La imagen de pueblo evangélico marginado y ajeno a la realidad del país había comenzado a quedar atrás; pero la división del pueblo y autoridades evangélicas, no —tampoco en el ámbito internacional—. La tensión ecuménicos-fundamentalistas era más amplia y profunda. Frente al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) estaba la Consulta Evangélica Latinoamericana (CONELA), que asumió un rol "oficialista", marcadamente político, durante la larga noche de las dictaduras que asolaban Latinoamérica. En cuanto a lo positivo, ambas tendencias estaban preocupadas por la realidad y futuro del país, lo cual repercute en el crecimiento cuantitativo de los evangélicos: en el censo de 1970 eran el 6,22% de la población y en 1992 ya alcanzaban el 13,24%.

3.5. Regreso a la democracia y búsqueda de la unidad.

De regreso a la democracia hay acercamientos entre evangélicos y las nuevas autoridades. El presidente Patricio Aylwin invitó a ambas corrientes —Consejo de Pastores y CCI— para conversar sobre el informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. En una reunión efectuada en febrero de 1991, en uno de los patios de La Moneda, ecuménicos y fundamentalistas acordaron iniciar un diálogo. El primer fruto fue llamar conjuntamente a la oración por la reconciliación en Chile. Además, hicieron una autocrítica valerosa:

> Este informe es claro en denunciar todos estos casos de atropello a los derechos humanos […] reconocemos ante Dios y los hombres nuestra propia cuota de responsabilidad en la polarización de los chilenos. […] Deseamos ser reconocidos de nuevo como un pueblo evangélico que se ama, que se respeta, dentro del cual las legítimas áreas de discrepancia son superadas por lo mucho que nos une en Cristo.

De alguna manera, el ambiente provocado por la caída del muro de Berlín desdibujó también la frontera entre ecumenismo y fundamentalismo. Así pues, comienza a abrirse espacio la participación de evangélicos en política, en diversos partidos, pero la opción de formar uno propio (Alianza Nacional Cristiana) en la década de 1990 fracasó. Tampoco prosperó la de presentar un candidato presidencial (Salvador Pino), quien terminó entregando su apoyo al candidato derechista y miembro del Opus Dei Joaquín Lavín (Fediakova, 2013, p. 57). A fines de esa década se conocía de dos alcaldes y ocho concejales evangélicos elegidos. En la actualidad se habla de no menos de cinco alcaldes pertenecientes a la tradición religiosa evangélica; sin embargo, no hay datos exactos, pues solo algunos han hecho explícita su pertenencia religiosa como parte de su campaña electoral.

Penetración en sectores medios y altos.

Si bien la penetración en sectores medios y altos no se trata de un punto estrictamente político tiene mucho impacto en la cuestión política. En los últimos decenios, los evangélicos pentecostales, y también los neopentecostales, comienzan a irrumpir entre los sectores de clase media y alta del país. Por una parte, como efecto de la profundización democrática —iniciada en el gobierno de Frei Montalva y Allende e interrumpida por el golpe de Estado— y por otra, debido a la ampliación de la cobertura de la educación universitaria

de fines del siglo XX y comienzos del XXI; y, además, por el mejoramiento de las condiciones de vida de los chilenos.

En efecto, si bien hasta fines del siglo pasado los evangélicos en las universidades eran no más del 4% de los hijos de pentecostales, hoy fácilmente bordean el 50%; incluso, muchos alcanzan grados académicos superiores. En los claustros universitarios se organizan grupos bíblicos y se produce la movilidad social, mediante la cual se llevan las lógicas del pentecostalismo a espacios que no eran los tradicionales suyos.

Además, ya existe una "capacidad instalada" que permite construir un discurso de mayor solidez para la gestión política.

Al respecto, el estudio de Fediakova refiere la situación de algunas iglesias como La Trinidad, La Viña y Cordillera, que tienen templos en Las Condes, y algunas de las cuales viven un proceso de avivamiento carismático y entre cuyos miembros predominan personas de sectores ABC1 (clases altas de la sociedad), particularmente con gran participación de jóvenes, universitarios y profesionales. Estos, sin embargo, no realizan proselitismo ni prédicas callejeras, tan propias del pentecostalismo criollo.

Todo esto hace prever que, en lo político, el mundo evangélico tendrá nuevas formas de expresarse en el futuro próximo.

Ley de organizaciones religiosas.

Por esos años, la gestión política evangélica encontró eco en el gobierno de la Concertación encabezado por el presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle. En 1999 se pasó "de la tolerancia al reconocimiento", al aprobarse la Ley de Culto (19.638). Esta norma posiciona espacios de igualdad en perspectiva de un ejercicio real del derecho a la libertad religiosa. Es relevante, en especial, la nueva norma que permite la constitución en corporaciones de derecho público. No obstante, quedan temas pendientes, como el trato a evangélicos en el Ejército y la Marina, que entre 1910 y 1911 solicitaron auxilio espiritual al Vaticano, lo que originó el Vicariato General Castrense.

4. De Mercado Electoral a Protagonistas

La población evangélica en Chile alcanza a más o menos 3,5 millones de personas, de las cuales 2,5 tienen derecho a voto. En la década de 1990, cuando se inicia el retorno a la democracia, se sabía de un diputado evangélico pentecostal: el demócrata cristiano Edmundo Salas, electo en 1989. No se hablaba de otros parlamentarios protestantes, lo que, de alguna manera, revela

un sesgo con el que la sociedad chilena observa a los evangélicos de sectores populares. Sin embargo, no se considera entre ellos a luteranos, anglicanos o presbiterianos, arraigados en sectores sociales acomodados, a quienes se les denomina protestantes. Cabe añadir que al menos dos parlamentarios eran luteranos.

El potencial de votación de los evangélicos hace que sean muy visitados durante las campañas electorales; constituyen un mercado electoral atractivo. Los candidatos son acogidos, les entregan su apoyo, pero "el problema es que (…) después votan a favor de todo lo que estamos en contra", señaló Eddy Roldán en una entrevista (fue candidato en el distrito 9, de la Región Metropolitana). Ello ha hecho que algunos piensen en formar partidos o movimientos. Por ejemplo, Chile para Cristo, coordinado por Eduardo Durán, diácono de la Catedral Evangélica Metodista Pentecostal e hijo del obispo del mismo nombre, encabeza uno. Es preciso mencionar que Durán se encargó de apoyar a candidatos evangélicos en la elección municipal de 2016. Aunque no puede afirmarse que ese aval haya sido clave en el éxito —eran candidatos en las nóminas de partidos tradicionales—, los evangélicos consiguieron cinco alcaldes (entre ellas, tres capitales provinciales) y al menos 24 concejales, de un total de 345 alcaldías y 2240 concejalías. Un modesto inicio, pero un comienzo.

4.1. Evangélicos a la arena política.

Hasta 1990 no se conocía de la participación de evangélicos o protestantes en cupos parlamentarios; sin embargo, los hay. Que no aparezcan como tales se debe a que se trata de "políticos evangélicos y no "evangélicos políticos" (Pérez Guadalupe, 2017). En otras palabras, no era su tradición religiosa lo que los definía en su actuar político.

Sin embargo, el portal Cosmovisión, al citar al pastor e historiador Juan Wehrli, reseña un listado más abundante de parlamentarios a lo largo de la historia. Se trata, en su mayoría, de luteranos que representan las regiones en las cuales se asentaron en el siglo XIX.

Tabla 4

Políticos evangélicos (1984-1968)

Nombre	Tradición religiosa	Distrito	Partido	Periodo
Víctor Körner Andwandter	Luterano	Valdivia	Radical	1885-1891
Ricardo Trumbull Lindsay	Presbiteriano	Talcahuano	Radical	1884-1894
Adolfo Oetinger Stegmeyer	Luterano	Valdivia	No se indica	1921-1924
Julio Buschmann von Dessauer	Luterano	Valdivia	Radical	1924-1930
Jorge Grob Westermeyer	Luterano	La Unión	Radical	1924-1930
Carlos Schumann Ritter	Luterano	Valdivia	Radical	1926-1934
Carlos Haverbeck Richter	Luterano	Osorno	Radical	1933-1945
Roberto Contreras Galaz	Bautista	Cautín	Radical	1949-1953
Venancio Coñuepán Huenchual	Anglicano	Cautín	Conservador[136]	1945-1968

La situación es distinta en la actualidad. Cuando se le pregunta por las razones de la incursión en política de los evangélicos, el obispo Durán afirma que cuando se discute algún proyecto, se les pide opinión en el Congreso; esto queda en actas, pero no es acogido en las votaciones: "Ahora queremos que nuestra voz se escuche teniendo parlamentarios evangélicos". Y agrega: "nuestra iglesia pentecostal por historia ha sido modesta, nunca nos quisimos involucrar, pero los nietos o bisnietos de esos cristianos ahora egresan todos los días de la universidad y tienen posgrados. Es con ese cambio que podemos aspirar a ocupar cargos políticos" (Bazán & Velásquez, 13 de noviembre de 2016).

En todo caso, desde el retorno a la democracia se cuentan cuatro senadores protestantes (uno pentecostal, tres luteranos) y siete diputados (cuatro pentecostales y tres luteranos).

Según Juan Wehrli, hubo además otros parlamentarios evangélicos "camuflados": Malaquías Concha (demócrata) y Fermín Vivaceta (radical); sin olvidar a Mario Ríos Santander (RN), primero diputado y luego vicepresidente del Senado y miembro del Tribunal Calificador de Elecciones de Chile.

136 Lo curioso de este caso es que el Partido Conservador fue la expresión oficial del catolicismo hasta la carta aclaratoria del entonces secretario de Estado del Vaticano, cardenal Pacelli (después Pío XII) de 1934 (Grayson, 1968, p. 104). Coñuepán fue educado en la Misión Anglicana de Chol Chol.

Tabla 5

Políticos evangélicos (1990-2022)

Nombre	Tradición religiosa	Circunscripción o distrito	Partido	Periodo
Senadores				
Bruno Siebert Held	Luterano	Región de los Lagos	Renovación Nacional	1990-1998
Rodolfo Stange Oelckers	Luterano	Región de los Lagos	UDI	1998-2006
Ena von Baer Jahn	Luterana	Región de los Ríos	UDI	2014-2022
Iván Moreira	Pentecostal	Región de los Lagos	UDI	2014-2022
Diputados				
Edmundo Salas de la Fuente	Pentecostal	Penco y Coronel	Demócrata Cristiano	1990-2006
Harry Jurgensen Caesar	Luterano	Puerto Varas	Renovación Nacional	1990-2002
Eduardo Díaz del Río	Cristiana y Misionera	Nueva Imperial	UDI[137]	1998-2002
Roberto Sepúlveda	Pentecostal	Maipú	Renovación Nacional	2006-2010
Eduardo Durán Salinas	Pentecostal	La Cisterna, San Miguel, Lo Espejo	Renovación Nacional	2018-2022
Francesca Muñoz González	Pentecostal	Talcahuano	Renovación Nacional	2018-2022
Leonidas Romero Sáez	Pentecostal	Talcahuano	Renovación Nacional	2018-2022

4.2. Elecciones parlamentarias 2017.

Actualmente, en Chile existe un parlamento bicameral que, desde 2018, luego del cambio del sistema electoral, está compuesto por 155 diputados y 43 senadores. En las elecciones de 2017 se eligieron simultáneamente al presidente de la república, a todos los diputados, y a 22 senadores. Cabe precisar que el presidente de la república y los diputados permanecen cuatro años en sus funciones, mientras que el Senado se renueva parcialmente y sus integrantes tienen un mandato de ocho años.

Las recientes elecciones parlamentarias y presidenciales de 2017 marcaron un nuevo hito. Según Israel Vilches (1 de octubre de 2017), fueron 22 los candidatos

137 Elegido por la UDI, concluyó su periodo como demócrata cristiano y posteriormente se le señala como militante de Amplitud, partido actualmente disuelto por no cumplir los requisitos que fija la ley electoral.

evangélicos a parlamentarios[138], entre ellos, dos pastores. Todos buscaron un cupo de diputado en once de las quince regiones del país; siete de ellos, en Valparaíso. Además, Abraham Larrondo, precandidato presidencial, quedó en el camino[139].

Otra novedad fue que casi todos los candidatos fueron de origen pentecostal; la mayoría, militantes de partidos políticos (dieciséis) y de ellos, once pertenecientes a la derecha (Vilches, 1 de octubre de 2017).

Tres de estos candidatos —Eduardo Durán hijo, Francesca Muñoz y Leonidas Romero— fueron elegidos: el primero por el distrito 13 en la Región Metropolitana y los otros dos, en el distrito 20, en la Región del Biobío, donde también hay un alcalde evangélico. Así pues, se trata de distritos poblados por sectores de clase media baja y pobres. Cabe precisar que los tres diputados pentecostales fueron parte de la plantilla de Renovación Nacional (RN), el principal partido de derecha del país.

Tabla 6

Potencial votación evangélica 2017

	Población total (miles)	Población evangélica estimada (18%)
Total país (Censo 2017)	17 373	3.127
Padrón electoral (82 %)	14 308	2.564
Electores (47% del padrón)	6 673	1.205

Nota: esta tabla proyecta el potencial de votación evangélica usando los mismos parámetros de participación en el padrón y de abstención que se registra para el total de la población nacional.

Para RN, los candidatos evangélicos aportaron aproximadamente el 10% de sus votos y obtuvieron poco más del 8% de los parlamentarios del partido. Amplitud, otro partido que, si bien no eligió parlamentarios, hizo una buena gestión de la votación evangélica. Con cuatro candidatos, obtuvo desde esta vertiente el 14,39% del total de votos del partido: 61 319.

En el país, lo conseguido por los candidatos evangélicos alcanzó los 170 987 votos, equivalentes a poco más del 2,5% de los sufragios válidamente emitidos. De ellos, aproximadamente 115 000 fueron al pacto de la derecha;

138 El estudio no consideraba al hoy diputado Leonidas Romero como candidato evangélico.

139 Además de Larrondo, en la historia de Chile se registran otros candidatos presidenciales evangélicos: Genaro Ríos (1938), el pastor Manuel Vergara (1970) y Salvador Pino (1999). (Mansilla & Orellana, 2018).

el resto, a independientes y a otros pactos. La inmensa mayoría del potencial de votos evangélicos fue para candidatos que no son evangélicos.

Tabla 7

Elección diputados 2017

	TOTAL (miles)	%	DIPUTADOS 2018-2022	%
Votos válidamente emitidos	6 673	100	155	100
Votos evangélicos válidamente emitidos (potencial)	1 205	18	3	1,9

En este sentido, resulta interesante la opinión vertida por Pablo Valenzuela, quien afirma que la ausencia de una autoridad centralizada de los evangélicos impide que cuenten con instrucciones eficaces en materia electoral. Más aún, estima que "mezclar livianamente aspectos eclesiásticos con cuestiones de orden civil o político puede llevar a que se reabran debates (…) que han permitido avances significativos tanto para la libertad del ejercicio religioso como para el laicismo de las instituciones estatales" (15 de setiembre de 2017).

Cosmovisión refiere, por otra parte, que se intentó inscribir tres partidos confesionales[140]; ninguno de ellos ha llegado a concretar la iniciativa.

En complemento a la información sobre los parlamentarios evangélicos electos en 2017, debemos precisar que Pablo Vidal, formado profesionalmente en la Universidad Católica, es una persona cercana a este universo. Si bien dice que no participa actualmente de la Iglesia, es hijo del pastor Luis Vidal. El mismo diputado ha expresado su definición:

> Sin lugar a dudas, la formación evangélica marca mi ser. Uno de los primeros libros que leí fue la Biblia; la lógica de la ética y la moral entre las personas las tengo muy arraigadas desde la comunidad. En mi familia se da una circunstancia muy especial: a mí me tocaba esta dualidad de escuchar a mi papá dentro de la iglesia hablar de Dios y en la casa hablar de Allende[141], lo que a mí me formó en un convencimiento de una iglesia al servicio de los más pobres, que se enriquece en el encuentro de personas y, sobre todo, una iglesia de izquierda, que defendía los derechos humanos, comprometida con los pobres (Martínez, 2018).

140 Partido Cristiano Ciudadano, Partido Unidos en la Fe y Partido Nuevo Tiempo.

141 El derrocado presidente Salvador Allende militaba en el Partido Socialista de Chile, se definía como marxista y perteneció a una logia masónica.

4.3. Proceso constituyente. Etapa participativa.

Otra incursión reciente en política de los evangélicos se produjo en la etapa participativa del proceso constituyente, realizada en 2016. El compromiso de la presidenta Michelle Bachelet fue generar una Constitución mediante un proceso democrático, participativo e institucional. Así pues, durante la etapa participativa los ciudadanos, mediante una guía metodológica básica, pudieron discutir sobre los contenidos que debería considerar el nuevo texto constitucional. Para ello se invitó a todos. En particular, se buscó la participación de todas las religiones, así como de las logias masónicas y las organizaciones de la sociedad civil. Por su parte, el mundo evangélico aceptó con entusiasmo el desafío. Las tres grandes corrientes del pentecostalismo —Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas, Consejo Nacional de Obispos y Pastores Evangélicos y la Mesa Ampliada Unión Nacional Evangélica— actuaron unidas en esta tarea participativa. Al igual que la mayoría de los obispos católicos y pastores de otros credos, estas vieron en esta iniciativa una oportunidad de expresar su opinión desde la base social y dejarla documentada. Las iglesias pentecostales realizaron un encuentro con participación de casi cuatrocientos obispos y pastores, quienes lo replicaron en sus más de 3200 iglesias. Esta fue una acción política no partidista, para exponer la mirada evangélica sobre "Dignidad humana, igualdad de trato ante la ley, respeto mutuo, familia como núcleo central de la sociedad, estado de derecho; libertades de conciencia, expresión y de enseñanza; derecho a la vida, a la integración de la discapacidad, la convivencia pacífica, la tolerancia, honra y multiculturalidad; y muy especialmente la libertad e igualdad de culto", según explicaron en una nota firmada por los obispos que presiden esas tres agrupaciones.

Es imposible saber con exactitud la magnitud de la participación evangélica, pero sí es evidente que tuvieron un rol muy importante en la etapa inicial.

Las iglesias vieron en este proceso una oportunidad de participar y expresar sus principios y valores, lo que fue complementario al objetivo gubernamental. Para este, el éxito de la etapa participativa estaría dado no por la adhesión a determinados conceptos, sino por una elevada participación. Esta tarea fue motivada también por la mesa de diálogo interreligioso de la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR), que luego devino en la Asociación Chilena de Diálogo Interreligioso (ADIR), en la que se reúnen católicos, ortodoxos, musulmanes, judíos, luteranos, anglicanos, bahá'i, mormones y las tradiciones religiosas vernáculas mapuches, entre otras.

4.4. El conflicto de los llamados temas valóricos.

Mientras ocurría el debate constitucional en el ámbito ciudadano, en el Congreso se discutía el proyecto de despenalización del aborto por tres causales. Esto generó movilizaciones conjuntas de católicos y evangélicos y la recolección de firmas para entregar al gobierno en oposición a dicho proyecto (se reunió un millón, en dos etapas). La etapa preelectoral 2017 estuvo marcada por una amplia y conflictiva discusión sobre los llamados temas valóricos. Esta discusión alcanzó niveles de conflictividad cercanos a la violencia. Entre estos temas, destacan los siguientes:

Despenalización del aborto.
La ley, tras larga discusión, despenalizó tres causales de aborto en Chile (riesgo de vida de la madre, inviabilidad de vida fuera del útero y violación). Ello fue resistido por la mayor parte de las iglesias y su derogación fue una bandera de lucha de la candidatura presidencial de extrema derecha de José Antonio Kast, con bastante arraigo en sectores evangélicos. Cabe señalar que en Chile era legal el aborto terapéutico desde 1931 (Código sanitario), disposición que fue abolida en 1989, casi al concluir la dictadura de Pinochet.

Matrimonio igualitario y adopción homoparental.
La presidenta Michelle Bachelet presentó al Congreso, a fines de agosto de 2017, un proyecto de ley que aún permanece en tramitación, destinado a reconocer el derecho de las personas homosexuales a contraer matrimonio, así como a adoptar niños.

Te Deum Evangélico 2017.
A comienzos de setiembre, siguiendo la tradición iniciada en 1975, se ofició el Te Deum Evangélico, al que asistieron la presidenta Bachelet, varios candidatos presidenciales y otras autoridades del país. En esa oportunidad, el diácono de la catedral evangélica y candidato a diputado por Renovación Nacional Eduardo Durán (hijo del obispo dueño de casa, de igual nombre) hizo una oración en la que argumentó en contra de los proyectos llamados "valóricos", impulsados por Bachelet. Esta situación fue acompañada de aplausos al entonces candidato Piñera y de gestos contrarios a la presidenta, lo que incluyó algunos insultos.

Bus de la libertad.
Iniciativa de varias ONG, algunas evangélicas y otras católicas conservadoras, llevada a cabo en noviembre de 2017 para "denunciar que hay proyectos y leyes gubernamentales que obligan a educar a los niños en un determinado comportamiento afectivo y sexual y que los padres tienen derecho a decidir esa educación, por encima de cualquier gobierno". Sus eslóganes fueron "Con mis hijos no se metan" y "Nicolás tiene derecho a un papá y a una mamá", en alusión directa a un manual de educación sexual de la Municipalidad de Santiago llamado "Nicolás tiene dos papás", promovido por el Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (MOVILH), en favor de la adopción por parte de parejas homosexuales.

Ley de identidad de género.
A fines de mayo de 2018, Leonidas Romero fustigó duramente al presidente de la república Sebastián Piñera y amenazó con pasarse a la oposición debido al reconocimiento que el mandatario hizo al liderazgo de la actriz transgénero Daniela Vega[142]. Romero fue uno de los tres candidatos evangélicos a diputado por el distrito 20, donde obtuvo 11 414 votos. Junto a Eduardo Durán y Francesca Muñoz, conforma la llamada "Bancada por los valores cristianos".

4.5. Nuevas generaciones.

No es posible cerrar este artículo sin dar un vistazo a lo que se ha investigado sobre jóvenes evangélicos y política. El estudio de Evguenia Fediakova muestra con claridad que este estamento es una caldera en ebullición, pues se está pasando de una integración eclesial por la gracia divina (conversión) a una por tradición (transmisión de la fe en la familia); y de un 4% de profesionales universitarios a más de la mitad de los jóvenes que cursan estudios superiores y posgrados. Ello en el contexto de un país donde aproximadamente el 70% de los estudiantes universitarios son los primeros miembros de su familia en alcanzar este nivel educacional.

Las iglesias están buscando mayor presencia en la sociedad chilena y reconocimiento de sus derechos. Proceso que, según la investigadora, va asociado a tres cambios: aumento del nivel educacional, brecha cultural

142 Protagonista de la película *Una mujer fantástica*, ganadora del Oscar a la mejor película extranjera 2018. Ella se convirtió en una suerte de vocera de las reivindicaciones de las personas transgénero, al realizar intervenciones en favor del proyecto de ley que se discute en el Congreso nacional.

creciente entre generaciones y cuestionamiento a la coherencia de pastores y estructuras de poder tradicionales. Fediakova apuesta por un cambio silencioso, no abrupto, pues jóvenes con mayor nivel socioeconómico y cultural reemplazarán a sus antecesores. En cuanto a las formas de participación cívica, señala que esto no está determinado solo por la doctrina de una u otra iglesia evangélica ni por la trayectoria histórica de sus contactos con la sociedad. Así pues, el factor fundamental de la irrupción está dado por educación. Entonces, mientras mayor sea este nivel, mayor será el compromiso cívico social, que hará que concentren sus preferencias en los espacios llamados de centro político (Fediakova, 2013, pp. 206-208)[143].

El mismo estudio señala algunos datos que hacen pensar que la población evangélica pentecostal no tendrá la misma mirada actual en el futuro próximo: los jóvenes son mucho más abiertos que sus padres a aceptar algunas de las conductas sociales valóricas: divorcio, igualdad de derechos de las minorías sexuales y libertad sexual. Otro tema abordado en el trabajo de Fediakova es la relación con la cercanía al compromiso o interés por la actividad política. Si bien prima el rechazo, entre los jóvenes hay un notorio mayor interés. Según este estudio, todos, pero especialmente los jóvenes, se manifiestan —casi en su totalidad— cercanos al centro político.

4.6. Nueva Ley de organizaciones religiosas.

Por último, cabe destacar un proyecto de ley sobre culto, enviado casi al concluir el mandato de la presidenta Bachelet, que enfatiza la libertad religiosa, garantiza la seguridad jurídica a entidades religiosas, mejora y precisa las normas sobre personería jurídica, garantiza la libertad de expresión religiosa de pueblos originarios, establece posibilidad de federar organizaciones eclesiales y dicta normas sobre asuntos tributarios de las propiedades de organizaciones religiosas. Es decir, como afirmó el exdirector de la ONAR Humberto Lagos, el proyecto "busca garantizar con la mayor propiedad derechos humanos fundamentales relacionados con las libertades religiosa, de culto, de conciencia". Entre los aspectos nuevos del proyecto se incluyen las prácticas religiosas vernáculas de los pueblos originarios[144].

143 Este estudio fue presentado en un congreso académico en Porto Alegre, Brasil, en 2010. Integra como un capítulo la obra citada de Fediakova, publicada en 2013.

144 Cabe señalar que, en la nación mapuche, los evangélicos suman el doble del porcentaje que alcanzan a escala nacional; se estiman entre 35 y 37% y los católicos, en alrededor del 45%. De este modo, quienes realizan prácticas religiosas vernáculas son una minoría.

5. Conclusiones

Podemos concluir que la historia de las incursiones políticas de los evangélicos es compleja y que las primeras fueron realizadas por personas influyentes. A continuación, desarrollaremos brevemente este aspecto.

5.1. Influencia en las élites y alianzas estratégicas.

En un inicio, estas acciones individuales buscaron abrir espacio para el ejercicio a la expresión religiosa, derecho que sería posteriormente reconocido en 1948, en la Carta Universal de los Derechos Humanos, en el numeral 18. Se sabe que las comunidades migrantes que llegaron a Chile necesitaron educación para sus hijos en su propia fe; primero en privado y luego de manera pública. Eso requirió normas favorables y, en ese sentido, desarrollaron gestiones políticas hasta lograr la separación del Estado de la Iglesia católica (1925). Esta actividad política de los protestantes era claramente elitista, como suelen serlo las transiciones, pero abrió paso a una renovación que ocurrirá a comienzos del siglo XX. En su desarrollo, realizaron alianzas con sectores liberales e incluso con la masonería, caracterizados por posiciones anticlericales en referencia al poder político de la Iglesia católica.

5.2. Proselitismo de notable éxito y crecimiento del poder político potencial.

Conseguido lo expuesto en el punto anterior, la población cristiana evangélica creció hasta el punto actual —entre 16 y 18%—; es decir, más de tres millones de personas, cifra que parece estabilizada. Cabe acotar que alrededor de dos y medio millones de ellos tienen derecho a voto. El proselitismo tiene éxito especialmente entre los pobres, tal vez poco identificados con una Iglesia católica más instalada en el ámbito de los poderosos. Esto, junto a las leyes que universalizan el derecho a voto, genera un mercado electoral interesante. Al mismo tiempo, fieles y pastores toman conciencia del potencial poder que tienen, en especial cuando el nivel de crecimiento del país permite que "los hijos y nietos" sean hoy egresados de estudios superiores y muchos alcancen posgrados. Con ello, en gran medida queda atrás la iglesia de marginados

Por otra parte, entre los evangélicos ello se estima por mitades: una parte rechaza esas prácticas por considerarlas satánicas y la otra las asume y respeta.

y excluidos. Asimismo, resulta interesante observar que mientras la Iglesia católica, luego del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, busca pasar de las grandes catedrales a mayor presencia en capillas y comunidades de base, algunas de las iglesias evangélicas construyen grandes templos y quieren expresarse en cultos multitudinarios. En suma, unos buscan un servicio religioso más cercano a la base y otros parecen querer abandonarlo.

5.3. Capacidad para construir propuestas en políticas públicas.

Hasta ahora los evangélicos pentecostales no habían podido —ni querido— construir equipos y programas de gobierno aptos para los niveles de sofisticación que han alcanzado la política, la economía, la sociedad y la cultura. Sin embargo, ahora es posible. Eso permite vislumbrar mayor influencia y equidad en la gestión pública, pero, al mismo tiempo, una menor dependencia respecto a sus pastores. Probablemente, como sucedió con la Iglesia católica, baje el nivel de participación en cultos, aunque quizá continúe la pertenencia.

Para los evangélicos, la "sociedad chilena ha dejado de ser vista únicamente como un mundo ajeno y amenazante y ha sido redescubierta como un campo de responsabilidad" (Sepúlveda, 1999, p. 149). No obstante, todo indica que esta responsabilidad no será ejercida a través de partidos confesionales, al menos en el futuro mediato, pues los intentos de formar uno han fracasado hasta ahora.

Habrá que observar cómo se ejerce la capacidad de propuesta, también sus efectos, porque hay algunas prevenciones que es posible hacer:

La voz no es única ni jerarquizada.
Hasta ahora el fraccionamiento en pequeñas iglesias, tan propio del pentecostalismo chileno, no permite a los evangélicos tener una sola autoridad que pueda orientarlos en lo referente a lo sociopolítico. Por el contrario, hay una multiplicidad de voces. En el estudio de Fediakova se indica que la mitad de los fieles, de todas las edades, afirma no compartir nunca las opiniones políticas de sus pastores. La única ocasión reciente de unidad de casi todas las iglesias fue la etapa participativa del proceso constituyente.

Nueva visión de los jóvenes.
Todavía es una realidad en construcción, pero ya se comienzan a ver algunos indicios en cuanto a una nueva mirada de los jóvenes en relación con temas que hasta ahora concitaban casi unanimidad: los llamados temas valóricos,

respecto a los cuales los factores de edad y educación van marcando una opción diferente de la de los mayores.

Corriendo un prudente riesgo de error, podría decirse que, en alguna medida, luego de crecer entre los pobres y marginados, la iglesia pentecostal autóctona —fruto de la democratización del país y de su crecimiento económico en los últimos años— registra un cambio notable. Sus fieles jóvenes comienzan a pertenecer a la clase media e incluso a la clase media acomodada. Más importante aún, surge una generación más culta, con mayor potencial de incidencia política, aunque con un pensamiento distinto del de sus mayores.

Inviabilidad de movimientos o partidos confesionales.
Hasta ahora ha resultado inviable la constitución de movimientos o partidos políticos evangélicos. Esto lleva a pensar que, en materia política, los evangélicos no solo no tienen miradas ordenadas por un liderazgo, que generalmente están marcadas por aspectos morales, sino que además observan las propuestas sobre la sociedad en sentido más amplio.

5.4. En lo político, ¿de liberales a conservadores?

Hay varios cambios en la conducta de los evangélicos —el cambio de época también ha tenido sus efectos en esta comunidad—.

Si bien a lo largo de su historia habían hecho alianzas con sectores liberales —socialistas, radicales e incluso con líderes masónicos— actualmente los lazos políticos que les han permitido tener cupos en el parlamento apuntan a la derecha. La evidencia muestra que quien ha realizado de mejor manera la integración de contenidos para disponer de candidatos evangélicos es Renovación Nacional. Esta alianza ha facilitado la elección de tres disputados evangélicos, más cercanos a la definición de evangélicos políticos antes que políticos evangélicos.

Esta situación amerita, al menos, dos miradas:

La derecha, ¿nuevo camino?
Es cierto que los candidatos evangélicos, independientes o en partidos, sumaron más de ciento setenta mil votos, lo que permitió, por primera vez, disponer de tres parlamentarios pentecostales. Además de pertenecer a la bancada del partido Renovación Nacional, actúan unidos en una “bancada por los valores cristianos”. De este modo, algunos evangélicos que han intentado construir espacios políticos para expresar puntos de vista de sus iglesias han encontrado

lugar en Renovación Nacional. Inclusive, los tres parlamentarios han sido capaces de desafiar el liderazgo del propio presidente de la república. Y, con mayor razón, podrán hacerlo con la conducción de su partido, si este no acoge sus puntos de vista. Entonces, deberán optar entre ser evangélicos políticos o políticos evangélicos.

Los evangélicos votan mayoritariamente por no evangélicos.
Si bien es cierto que Renovación Nacional dio espacio para que se elijan tres diputados evangélicos, no es menos cierto que al aplicar igual porcentaje de abstención que la registrada en el total nacional se evidencia que en la última elección de diputados hayan votado más de un millón doscientos mil evangélicos. Entonces, más de un millón lo hicieron por candidatos no evangélicos de cualquier partido. Probablemente, entre esa cifra de votos evangélicos también estén aquellos que defienden los temas valóricos socioeconómicos: equidad, justicia social, participación, entre otros. Como columnista, el actual diputado Pablo Vidal recordaba la participación de los evangélicos en las organizaciones de trabajadores y las demandas por la igualdad de trato a los distintos credos que han tenido como sus aliados a sectores liberales de izquierda. Por tanto, sigue abierto el debate: actualmente no es posible saber por quién se inclina el voto de los evangélicos.

Voto confesional: no existe o no es relevante, al menos por ahora.
En este escenario no es posible hablar de voto confesional evangélico, o al menos no es relevante, pues todos estarían votando por razones morales de distinto orden. Es decir, ambos grupos asumen planteamientos de la propia tradición religiosa, con acentos distintos; unos más cercanos a la moral sexual y otros mayormente afines a la moral social. En definitiva, pareciera ser que la gestión electoral del potencial de votantes evangélicos tiene que ver más con la capacidad de convencer acerca de la coherencia entre los principios cristianos evangélicos y la gestión política que se realiza, pero allí la decisión tiene mucho que ver con cuáles de los principios evangélicos privilegia cada elector de esa tradición religiosa. El dato más cercano a los niveles de adhesión del voto evangélico es su orientación mayoritaria al centro político, según el estudio de Fediakova. Ahora bien, son varios los partidos que —en especial desde la derecha— quieren mostrarse como de centro. Y, asimismo, hay partidos que representaban a los sectores medios (asimilables al centro político) que prefieren denominarse de centroizquierda, como otros que buscan ser reconocidos como centroderecha.

Colombia: de Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos

Juan David Velasco Montoya[145]

Abstract

Colombia es el sétimo país con más católicos bautizados. Sin embargo, desde la década de 1990, la migración religiosa hacia las iglesias evangélicas ha crecido considerablemente. En ese contexto, ciertos movimientos pentecostales buscaron incursionar en la política electoral, con estrategias diferentes: por un lado, conformaron "partidos-evangélicos" con exiguos triunfos en las urnas y poca vocación de permanencia. Por otro lado, ciertos pastores han aprovechado su base de creyentes para negociar estratégicamente su adhesión como facciones en los partidos más nacionalizados que tienen opciones reales de llegar a la presidencia. Según esta lógica, este artículo evidenciará las diferentes trayectorias de la participación político-partidaria de los cristianos no católicos en Colombia y explicará por qué en la actualidad no hay un voto confesional consolidado a pesar de la incidencia significativa de ciertas megaiglesias en el debate público, las redes sociales virtuales y la movilización en las calles para rechazar la llamada "ideología de género".

145 Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. El autor agradece a las estudiantes Mónica del Pilar Burgos, María Fernanda Naranjo, Cynthia Lacouture y Alejandra Sofía Rojas, por su valiosa participación como asistentes de investigación en este proyecto. Contacto: velasco.juan@javeriana.edu.co

1. Evolución de las Comunidades Evangélicas en Colombia

Con 45,3 millones de bautizados (Oficina Central de Estadísticas de la Iglesia, 2017) en una población de 49,8 millones[146], Colombia es el tercer país latinoamericano con más católicos[147] y el sétimo en el mundo (Oficina Central de Estadísticas de la Iglesia, 2017, p. 2). No obstante, la hegemonía histórica de esta religión ha declinado en los últimos años debido al crecimiento de las iglesias evangélicas[148]. Así, desde finales de los años noventa, los censos poblacionales evidencian un aumento progresivo de las diferentes vertientes del cristianismo evangélico[149], hasta el punto que se estima que, para 2018, quienes integran iglesias de ese corte ascienden a diez millones, lo que correspondería al 20% del total de habitantes (Cedecol, 2018).

146 Población proyectada por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE).

147 A escala latinoamericana, Colombia solo es superada en número de creyentes católicos por Brasil (172,2 millones) y México (110,9 millones).

148 Desde finales del siglo XIX, la Iglesia católica no solo gobernó mayoritariamente las "almas" de los colombianos, sino que también tuvo un papel activo en la educación de la élite política y económica del país, así como en la administración de la tierra. Por esa razón, la formación del Estado-nación en este país no puede entenderse por fuera del contexto evolutivo del catolicismo (González, 1997).

149 Por "cristianismo evangélico" entenderemos todas las vertientes teológicas derivadas del protestantismo, el pentecostalismo y, como se verá más adelante, del neopentecostalismo. El autor prefirió utilizar esta categoría ya que, en Colombia, a las personas que asisten a cultos en iglesias no católicas se les llama de manera genérica y global "cristianos".

Tabla 1

Estadísticas sobre filiación religiosa en Colombia (2004-2015)

Año	2004		2006		2006		2007		2008		2009		2010		2011		2013		2016	
Aprox. Población	42.629.804		43.148.624		43.667.200		44.185.692		44.716.379		45.246.610		45.778.669		46.313.900		47.382.888		48.47 6.279	
Religión	Aprx. Sondeo	%	Aprx. Sondeo	%	Aprx. Sondeo	%	Aprx. Sondeo	%	Aprx. Sondeo	%	Aprx. Sondeo	%	Aprx. Sondeo	%	Aprx. Sondeo	%	Aprx. Sondeo	%	Aprx. Sondeo	%
Católico	1235	83,28	1211	81,44	1197	80,28	1214	81,42	1237	82,74	1189	80,50	1134	75,30	1088	72,39	1047	69,29	617	60,43
Cristiano no católico	144	9,71	129	8,68	109	7,31	114	7,65	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00
Católico Carismático/ Renovación Carismática Católica/ Católico Pentecostal	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	113	7,50	43	2,86	0	0,00	0	0,00
Protestante, Protestante Tradicional, Protestante Evangélico	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	47	3,14	39	2,64	2	0,13	114	7,58	164	10,85	43	4,21
Religiones orientales no cristianas	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	138	9,16	0	0,00	2	0,13	6	0,59
Evangélica - pentecostal	0	0,00	53	3,56	55	3,69	45	3,02	99	6,62	120	8,12	93	6,18	105	6,99	92	6,09	168	16,45
Mormones	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	1	0,07	0	0,00	3	0,20	1	0,10
Religiones tradicionales	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	1	0,07	1	0,07	1	0,07	1	0,07	6	0,59
Judíos ortodoxos	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	1	0,07	0	0,00	0	0,00	15	1,47
Agnóstico-ateo	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	6	0,41	8	0,53	6	0,40	12	0,79	2	0,20
Testigos de Jehová	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	6	0,40	7	0,47	13	0,86	0	0,00
Otro no cristiano	18	1,21	13	0,87	17	1,14	9	0,60	6	0,40	15	1,02	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00
Ninguna	71	4,79	73	4,91	106	7,11	105	7,04	99	6,62	99	6,70	0	0,00	111	7,39	137	9,07	150	14,69
Vacías	15	1,01	8	0,54	7	0,47	4	0,27	0	0,00	8	0,54	9	0,60	20	1,86	40	2,65	13	1,27
NS-NR	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	7	0,47	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00
Muestra	1483	100,00	1487	100,00	1491	100,00	1491	100,00	1496	100,00	1477	100,00	1500	100,00	1503	100,00	1511	100,00	1021	100,00

Fuente: Observatorio de la democracia, Base de datos Barómetro de las Américas (https://obsdemocracia.org/temas-de-estudio/datos/). El marco muestral fue de 1500 colombianos encuestados, por consiguiente, los porcentajes se calcularon sobre la base de esta cifra. Respecto al número de habitantes, se utilizaron las proyecciones estadísticas del DANE, la entidad oficial encargada de este tipo de mediciones en Colombia.

Las anteriores estadísticas, si bien no constituyen una muestra global de toda la población colombiana, sí revelan como tendencia que la pérdida de feligresía católica se corresponde con el aumento de las creencias pentecostales y carismáticas, ya que el agnosticismo y el ateísmo se mantienen en cifras permanentes que no superan ni el 1%[150]. Por ende, se puede evidenciar un crecimiento del "cristianismo evangélico" en los últimos años y una disminución de la población colombiana que se reconoce como católica (ver figura 1).

Figura 1

Disminución de la cantidad de católicos y aumento de los cristianos evangélicos en Colombia, 2004-2015.

Fuente: elaboración propia a partir de las cifras estipuladas en la Base de Datos del Barómetro de las Américas (2018).

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el crecimiento del cristianismo evangélico es un fenómeno que se inicia en la década de 1990 y se acentúa a inicios del siglo XXI, pues las experiencias previas de la Unión Misionera Evangélica (1908), la Sociedad Bíblica Americana en Cartagena (1912), la Misión Evangélica Escandinava (1918), la Alianza Cristiana y Misionera en Ipiales (1923), la Iglesia Presbiteriana Cumberland en Cali (1927), la Alianza Mundial de Evangelización (1930), la Misión Adventista (1930), la

150 En ese orden, Colombia marca una tendencia diferente de aquella de países como Chile o Uruguay, que tienen tasas mayores de secularización y donde la población que se identifica como atea o agnóstica va en aumento progresivo.

Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC, en 1939)[151], y la Sociedad Misionera Oriental (1940) fueron marginales respecto a su penetración social y territorial, por lo que no lograron superar lo que José Luis Pérez Guadalupe (2017) denomina "el complejo de minoría"[152].

Más bien, el punto de inflexión se produjo en los años noventa, con la introducción de elementos carismáticos en los movimientos evangélicos. Así pues, la defensa de la teología de la prosperidad, la reafirmación del disfrute, el cuestionamiento a la doctrina clásica del pecado y la culpa, la concepción de un "yo cristiano" como administrador de Dios en la tierra y la exaltación de los dones individuales concedidos por el Espíritu Santo[153] hicieron que miles de personas de clase media-baja urbana y campesinos en regiones de colonización reciente —afectadas por el conflicto armado interno[154]— se adhirieran a megaiglesias de corte neopentecostal[155]. En palabras del

151 Una historia sobre el desarrollo de las primeras misiones evangélicas y protestantes en Colombia —que se implantaron desde Estados Unidos— se encuentra en Ordoñez (1956) y Figueroa (2010, pp. 191-225).

152 Este "complejo de minoría" es más bien el resultado de factores objetivos que impedían el avance de las misiones evangélicas norteamericanas, pues los primeros movimientos se situaron entre 1908 y 1930, cuando en Colombia existió un régimen político conocido como la Hegemonía Conservadora, caracterizado por una seguidilla de gobiernos presidenciales conservadores, que habilitaron a la Iglesia católica para que administrara la vida pública y privada de los colombianos, al definir programas educativos, concesiones de tierras e inclusive funciones policivas para castigar el vicio y la vagancia. De esta forma, hubo una persecución de tendencias disidentes en el catolicismo y se censuraron políticamente las campañas misioneras estadunidenses de mitad del siglo XX. De hecho, solo hasta 1991, la Constitución Política de Colombia reconoció la existencia de un "Estado laico". Ver al respecto Beltrán & Bastián (2013) y López (2014, pp. 65-103).

153 Una buena caracterización sobre los "carismáticos" o el "neopentecostalismo" se encuentra en Pérez Guadalupe (2017, pp. 102-115).

154 En Colombia, el Estado nunca ha podido consolidar el monopolio de la fuerza en todo el territorio nacional. De hecho, existen zonas de colonización agrícola vedadas para el gobierno que están mayormente ubicadas en las fronteras (con Ecuador, en el Bajo Putumayo, y con Venezuela, en el Catatumbo y el Sarare). Pero, también, zonas de colonización reciente como Urabá, Montes de María y Magdalena Medio han sido fértiles para el crecimiento de las iglesias evangélicas. Sobre este punto, véase González (1997).

155 El investigador William Beltrán realizó un estudio sobre los cristianos no católicos en 2013, en el cual concluyó que hay un grueso de personas que hacen parte de la categoría "diversidad protestante", con un 16,7%; seguido por los "cristianos evangélicos", con 14,4%; los "pentecostales", con 1,6%; los "evangélicos carismáticos", con 0,3%; y, por último, los "protestantes" con 0,4%. Sin embargo, en los últimos años se evidencia que la mayoría de los creyentes evangélicos en Colombia pertenecen a megaiglesias de inspiración neopentecostal (aquellas que involucraron el elemento carismático). Las que disponen del mayor número son: Iglesia Cristiana Ríos de Vida, Casa sobre La Roca, Iglesia Pentecostal

investigador William Beltrán:

> Las organizaciones religiosas informales que abundan en las ciudades colombianas —despectivamente conocidas como iglesias de garaje— son fundadas y administradas por laicos que actúan como empresarios religiosos independientes y que, en la mayoría de las ocasiones, tienen su carisma como único capital de base. Así, en una sociedad caracterizada por la exclusión —con altas tasas de desempleo y subempleo—, consolidar una organización religiosa constituye hoy una alternativa viable de inserción económica y de ascenso social (2013, p. 76).

De esa forma, uno de los factores subjetivos que explican el auge del cristianismo evangélico en Colombia es, precisamente, el carácter atractivo del discurso neopentecostal (Arboleda, 2002, p. 79) que ofrece promesas creíbles de ascenso social a las personas de bajos recursos económicos[156]. Además, las labores de ayuda que prestan algunas megaiglesias —como jardines infantiles, entrega de mercados, asesorías matrimoniales, etcétera— han generado lazos de solidaridad y fraternidad entre la comunidad de creyentes, lo que refuerza la idea de misericordia de Jesucristo respecto al pobre y al desvalido[157].

2. Impacto Político de los Evangélicos en Colombia: una Radiografía de sus Formas de Participación en Elecciones

Desde finales del siglo XIX hasta inicios del siglo XXI, Colombia tuvo un sistema bipartidista muy consolidado, por lo que los canales de representación política y acceso al Estado estaban mediados por la adscripción a los partidos

---

Unida de Colombia, Iglesia Cristiana Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, Iglesia Dios Ministerial Jesucristo Internacional, Centro Mundial de Avivamiento, Misión Carismática Internacional, El Lugar de su Presencia y Manantial de Vida Eterna. Por esa razón, no sería descabellado advertir que en la actualidad de Colombia hay un predominio del "neopentecostalismo", al menos, en términos numéricos de feligresía, capacidad de convocatoria y tamaño de los sitios de encuentro religioso.

156 El carácter ostentoso de algunos pastores evangélicos que dirigen megaiglesias es una prueba fehaciente de que la iluminación divina y los talentos que entrega Dios permiten ascender socialmente y llevar una vida de lujos y comodidad. En esta teología de la prosperidad, el pastor encarna e inspira el modelo de emprendimiento y superación que los demás feligreses deben seguir.

157 Pérez Guadalupe (2017, p. 68) habla de la "experiencia comunitaria" como uno de los factores motivacionales que han incidido en la "emigración católica". En ese orden, el carácter barrial de muchas iglesias, su cercanía con la gente y sus procesos de seguimiento a los nuevos integrantes hacen que las personas se sientan incluidas y valoradas.

Liberal y Conservador y sus variadas facciones regionales (Pinzón de Lewin, 1989; Roll, 2002; Gutiérrez, 2007). En ese contexto de hegemonías y bloqueos estructurales[158], incursionaron por primera vez los evangélicos en la política partidaria, con la intensión principal de impulsar la finalización del Concordato con la Iglesia católica[159] y, por ende, propiciar la declaración de un Estado laico que protegiera las diferentes expresiones religiosas y amparara la libertad de cultos (Beltrán, 2013, p. 26).

De esa forma, en 1989, liderado por Claudia Rodríguez de Castellanos, pastora de la Misión Carismática Internacional, se funda el Partido Nacional Cristiano[160] y, un año después, se conforma el Movimiento Unión Cristiana (MUC), gracias a la labor de articulación del pastor estadounidense —nacionalizado colombiano— Colin Crawford[161], quien condujo una movilización para que los cristianos no católicos tuvieran una representación directa en la Asamblea Nacional Constituyente que, para esa época, prometía ser el vehículo impulsor de las grandes transformaciones en el país[162]. Así, con algo más de 115 000 votos, el MUC obtuvo dos escaños[163] de un total de setenta; es decir, el 2,86% del cociente electoral, y se constituyó en

158 Hasta 2002, las "tercerías partidistas" y los movimientos de izquierda no habían logrado posicionarse con éxito en la arena electoral. Las experiencias relativamente exitosas como la del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL) y la Unión Patriótica (UP) no pudieron estabilizarse por varias razones. En algunos casos, las alternativas partidistas terminaron siendo absorbidas por el bipartidismo tradicional —caso del MRL— y, en otros, se presentaron campañas de exterminio físico en las que se aniquiló a los militantes, dirigentes y simpatizantes del nuevo partido —caso de la UP—. Por ello, la hegemonía la mantuvieron el Partido Liberal y el Partido Conservador, hasta que un disidente liberal postuló por un movimiento independiente a la presidencia, ganó en primera vuelta y logró reelegirse —caso de Álvaro Uribe Vélez—. Por ende, es con la llegada del uribismo al poder presidencial que se rompe la dinámica de competición bipartidista y se transita hacia un multipartidismo moderado en los términos de Giovani Sartori. Al respecto, véase Gutiérrez (2006) y Velasco (2017).

159 Instaurado con la Constitución Política de 1886.

160 Rodríguez de Castellanos aspiró a la Presidencia de la República en los comicios de 1990 y se convirtió en la primera pastora evangélica en presentarse a unas elecciones presidenciales. En este evento, obtuvo 33 000 votos, equivalentes al 0,35% del total de la votación. En dicha contienda, el ganador fue el liberal César Gaviria Trujillo con 2 891 808 de sufragios, equivalentes al 47,82%. Sobre este punto, véase Beltrán & Quiroga (2017).

161 El pastor Crawford fue concejal de Bogotá entre 1992 y 1994, y representante de la Cámara en el periodo 1994-1998.

162 Efectivamente, el 4 de julio de 1991 se promulgó la nueva Constitución, que puso fin a la de 1886.

163 Los constituyentes elegidos por voto popular del MUC fueron Jaime Ortiz Hurtado y Arturo Mejía Borda. En términos porcentuales, los cristianos y los indígenas tuvieron una representación minoritaria en la Asamblea Nacional Constituyente.

un actor minoritario que terminó siendo fundamental a la hora de abolir la norma constitucional que consagraba el carácter confesional del Estado colombiano.

A raíz de la promulgación de la Constitución Política de 1991, se abrieron ventanas de oportunidad que facilitaron la inserción de los evangélicos a un sistema político que había sido anteriormente dominado por un número reducido de familias católicas ligadas al bipartidismo (Echeverri, 1993; Revéiz, 2016)[164]. Pero más que la declaración de la laicidad del Estado y el fin del Concordato con la Iglesia católica, los puntos determinantes que jalonaron la representación de estos grupos religioso fueron *las reformas introducidas al sistema electoral*. Es decir, con la instauración de la circunscripción nacional al Senado y la reducción del umbral al 1% (uno de los más bajos en el mundo)[165], se flexibilizaron las barreras de entrada para que las iglesias evangélicas pudieran ingresar al Congreso con un número bajo de votos[166].

Vale la pena resaltar que, en Colombia, el Congreso es un cuerpo colegiado, bicameral, conformado por el Senado de la República y la Cámara de Representantes. El Senado de la República, por su parte, está integrado por 108 senadores, 100 elegidos por voto popular nacional; dos en representación de las comunidades indígenas a través de circunscripción especial; cinco curules más para el partido Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC), producto del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y

164 Varios académicos colombianos han calificado la persistencia de ciertas familias en el poder político como un fenómeno de "democracia oligárquica". Al respecto, véase Leal (1988) y Wilde (1978). De hecho, el anterior presidente de la república Juan Manuel Santos es descendiente, por vía materna y paterna, de dos expresidentes colombianos: Eduardo Santos y Clímaco Calderón.

165 Colombia llegó a tener uno de los umbrales electorales más bajos en el mundo; fue superado por casos extremos como el de Polonia, que era de 0,5% (esto permitió que se conformaran organizaciones partidarias tan exóticas como el Partido de los Amantes a la Cerveza). Véase al respecto Shepsle & Bonchek (1997).

166 Antes de la promulgación de la Constitución de 1991, el número mínimo de votos para obtener una curul al Senado era de 39 421 (teniendo en cuenta los comicios para el Congreso de 1990). Con la implementación de las nuevas reglas de juego electoral —circunscripción nacional y umbral del 1%—, el mínimo de votos requeridos para ganar un escaño fue de 21 064, teniendo en cuenta los primeros comicios en los que se estrenó esta reforma electoral. Es decir, la nueva Constitución redujo las barreras de entrada al sistema político, lo que permitió el ingreso de nuevos actores —como las iglesias evangélicas— al Congreso de la República. Véase al respecto Botero (1998).

la Construcción de una Paz Estable y Duradera[167]; y una adicional para el candidato presidencial que quede segundo en la contienda[168].

Mientras tanto, la Cámara de Representantes se compone de 172 personas: 161 son elegidas departamentalmente y por el distrito capital de Bogotá (a cada circunscripción territorial le corresponden dos representantes y uno más por cada 365 000 habitantes); son dos curules para las comunidades afrodescendientes; una para las comunidades indígenas; dos en representación de los colombianos residentes en el exterior; cinco para el partido Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC), producto del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera[169]; y una más para para el candidato vicepresidencial que le se siga en votos a la fórmula ganadora en las elecciones para jefe de Estado de 2018 (Oficina de Información y Prensa Cámara de Representantes, 27 de febrero de 2018).

Pero, además de los cambios institucionales en la década de 1990 (como la reforma electoral que permitió una apertura democrática del sistema), el catolicismo fue perdiendo capacidad de influencia cultural y religiosa en ciudades densamente pobladas en las periferias y en algunas zonas rurales donde la diócesis no había podido penetrar con éxito[170]. Es allí donde el descrédito de la clase política tradicional[171], el retroceso parcial del catolicismo y las

167 A partir de la firma del Acuerdo de Paz en diciembre de 2016, se les garantizó a los desmovilizados de la guerrilla de las FARC-EP tener cinco curules en el Senado durante tres periodos consecutivos.

168 Esta figura se creó con el Acto Legislativo 02 de 2015 (reforma al Equilibrio de Poderes), que estableció que el candidato presidencial que quede de segundo en la contienda accederá automáticamente a una curul en el Senado de la República. La primera persona que "estrenó" esta figura fue Gustavo Petro Urrego, un exmilitante de la guerrilla del M-19, que fue alcalde de Bogotá y que pasó a la segunda vuelta presidencial en 2018, con ocho millones de votos, equivalentes 41,77% del total de la votación. Vale la pena resaltar que, como candidato presidencial, Petro defendió los derechos de la comunidad LGBTI, el matrimonio igualitario y la adopción por parte de parejas del mismo sexo, temas que no generaban simpatías en las diferentes vertientes del cristianismo evangélico.

169 Como en la Cámara existen 32 circunscripciones departamentales, cada integrante de las extintas FARC-EP puede elegir en cuál se adhieren.

170 El fenómeno de migración religiosa (pérdida de creyentes católicos y conversión hacia el cristianismo evangélico) caló en las clases medias urbanas y estimuló un cambio de actitud de las iglesias pentecostales y neopentecostales respecto a su participación en la política, pues descubrieron que la autoridad religiosa se podía traducir en poder electoral y negociación política (Beltrán & Quiroga, 2017, pp. 193-195).

171 En los años noventa, las encuestas de cultura política evidenciaban que el Congreso de la República y los partidos políticos ocupaban los puntos más altos de imagen desfavorable en la sociedad colombiana (Pizarro, 2002).

reglas de juego electorales favorables confluyeron para que los evangélicos abandonaran el anonimato público y perdieran ese "complejo de minorías" que los había caracterizado desde inicios del siglo XX.

En términos generales, la "representación política directa" de los evangélicos[172] se fue concentrando en los cuerpos colegiados nacionales (Senado y Cámara de Representantes) y locales (Concejo), pues en las alcaldías y las gobernaciones, su capacidad de movilización y articulación con otros grupos políticos no cristianos ha sido precaria. Por consiguiente, según la base de datos construida por el autor, *treinta y seis (36) integrantes o líderes de las iglesias pentecostales y neopentecostales han ocupado una curul en el Congreso de la República desde 1991 hasta 2018* (ver tabla 2).

Tabla 2

Elección de integrantes de iglesias evangélicas en el Congreso de la República (1991-2018)

Congresista	Periodo	Partido político o movimiento político que otorgó aval	Congregación evangélica a la que asiste o que lidera
Alexandra Moreno Piraquive	2002-2006	MIRA	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
	2006-2010	MIRA	
	2010-2014	MIRA	
Ana Paola Agudelo	2014-2018	MIRA	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
	2018-2022	MIRA	
Ángela Patricia Sánchez Leal	2018-2022	Cambio Radical	Misión Carismática Internacional
Aydeé Lizarazo Cubillos	2018-2022	MIRA	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
Carlos Alberto Baena	2010-2014	MIRA	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
Carlos Eduardo Acosta Lozano	2018-2022	Colombia Justa Libre	Apoyo de iglesia Manantial de Vida Eterna

172 Por "representación política directa" se entiende que son los integrantes orgánicos de las iglesias evangélicas o sus pastores quienes se presentan a elecciones. Con esto se excluye a otros candidatos católicos o de otras religiones que hacen alianzas coyunturales con los evangélicos. Por ejemplo, el senador Roy Barreras del Partido de la U o el exsenador liberal Juan Fernando Cristo, quienes son reconocidos por entablar coaliciones temporales con pastores de iglesias evangélicas para aumentar sus votaciones.

Congresista	Periodo	Partido político o movimiento político que otorgó aval	Congregación evangélica a la que asiste o que lidera
Carlos Eduardo Guevara Villabón	2018-2022	MIRA	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
César Castellanos	1998-2001	Partido Nacional Cristiano	Misión Carismática Internacional
Charles Schulz	2006-2010	Partido de la U	Iglesia Cristiana Peniel
Claudia Rodríguez de Castellanos	1991-1994 2006-2010 2018-2022	Partido Nacional Cristiano Cambio Radical	Misión Carismática Internacional
Claudia Wilches	2004- 2006 2010-2014	Partido de la U	Misión Carismática Internacional
Colin Crawford	1992 1994	Partido Nacional Cristiano Partido Unión Cristiana	Misión Carismática Internacional
Edgar Enrique Palacio Mizrahi	2018-2022	Colombia Justa Libre	Iglesia Presbiteriana Reformada de Colombia
Edgar Espíndola	1998-2001 2006-2010 2010-2014	Partido Liberal Partido Convergencia Ciudadana Partido de Integración Nacional Partido Opción Ciudadana	Iglesia Pentecostal Unida de Colombia
Eduardo Emilio Pacheco Cuello	2018-2022	Colombia Justa Libre	Iglesia Cruzada Cristiana
Efraín Torrado	2006-2010 2010-2014	Partido de la U	Misión Carismática Internacional
Esperanza Pinzón	2014-2018	Centro Democrático	Misión Carismática Internacional
Gloria Stella Díaz	2006-2010	MIRA	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
Guillermina Bravo	2014-2018	MIRA	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
Jacobo Faustino Gómez	2006-2010	Colombia Democrática	Iglesia Adventista del Séptimo Día
Jaime Durán Barrera	2018-2022	Partido Liberal	Pentecostés Trinitaria Movimiento Misionero Mundial-Regional Santander

Congresista	Periodo	Partido político o movimiento político que otorgó aval	Congregación evangélica a la que asiste o que lidera
Jaime Ortiz Hurtado	1994-1998	Movimiento Unidad Cristiana	CEDECOL
Irma Luz Herrera	2018-2022	MIRA	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
Jesús Bernal Amorocho	2002-2006 2006-2010	Frente de Esperanza Polo Democrático Alternativo	Iglesia Manantial de Dios
Jimmy Chamorro	1994-1998 1998-2002 2002-2006 2014-2018	Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad Partido de la U Partido de la U	Cruzada Estudiantil
Jorge Enrique Gómez Montealegre	2007-2010	Colombia Viva	Iglesia Centro Misionero Bethesda
José María Villanueva	2002-2006	Partido Nacional Cristiano	Misión Carismática Internacional
Johana Chaves	2014-2018	Centro Democrático	Misión Carismática Internacional
John Milton Rodríguez	2018-2022	Colombia Justa Libres	Misión Paz a las Naciones
Jorge Antonio Trujillo Sarmiento	2009-2010	Partido Convergencia Ciudadana	Centro Cristiano Monte de Sion de las Asambleas de Dios
Luis Enrique Salas Moisés	1998-2002	Partido Nacional Cristiano	Misión Carismática Internacional
Manuel Virgüez	2006-2010 2010-2014	MIRA MIRA	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
Orlando Castañeda	2014-2018	Centro Democrático	Misión Carismática Internacional (G12)
Ricardo Arias Mora	2002-2006	Partido de la U	Centro Mundial de Avivamiento
Víctor Velásquez Reyes	2009-2010 2014-2018	Partido de la U Partido Opción Ciudadana	Iglesia Alas de Misericordia
Vivian Morales	1991-1994 1994-1998 1998-2002 2014-2018	Frente de Esperanza Movimiento Unidad Cristiana Partido Liberal	Iglesia Cristiana Casa sobre la Roca

Fuente: elaboración propia del autor, a partir de información aportada por la Registraduría Nacional del Estado Civil; Roll (2002); Losada (2007); Beltrán & Quiroga (2017) y La Silla Vacía (2018).

Los candidatos cristianos que obtuvieron una curul en el Congreso[173] fueron avalados por 15 partidos y movimientos políticos diferentes, de los cuales[174] dos han sido propiamente "partidos evangélicos"[175]; tres, "frentes evangélicos"[176]; y ocho, "facciones evangélicas" distribuidas en organizaciones partidarias de diversa inspiración ideológica[177].

Figura 2

Porcentaje de partidos o movimientos políticos que entregaron avales a candidatos al Congreso que fueron elegidos y que pertenecen a iglesias evangélicas en Colombia (1991-2017).

Fuente: elaboración propia del autor, a partir de información aportada por la Registraduría Nacional del Estado Civil; Roll (2002); Losada (2007); Beltrán & Quiroga (2017) y La Silla Vacía (2018).

Esto demuestra que los congresistas pertenecientes a las iglesias evangélicas han estado matriculados en partidos y movimientos políticos heterogéneos,

173 Desde 1991 hasta 2018 se han celebrado ocho elecciones del Congreso de la República.

174 Basado en la tipología de participación política de los evangélicos propuesta por Pérez Guadalupe (2017).

175 El Partido Nacional Cristiano y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA).

176 El Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad, el Frente de la Esperanza y Colombia Justa Libres.

177 Partido Liberal, Partido Social de Unidad Nacional (Partido de la U), Partido de Integración Nacional, Colombia Viva, Colombia Democrática, Polo Democrático Alternativo, Cambio Radical y Centro Democrático.

algunos de ideología de derecha[178] y otros, de izquierda[179]; ciertos partidos de tipo cartel[180] (Katz & Mair, 1995) y otros tantos de tipo "atrápalo-todo"[181]. Por ende, una de las características que ha definido la participación política de los cristianos no católicos es su pragmatismo y su acomodación a la hora de decidir en qué agrupación partidista van a trabajar.

Un segundo rasgo es que, a excepción del MIRA, los demás partidos y frentes evangélicos no han tenido una estabilidad en el sistema político, pues su vocación de permanencia se ha visto limitada por el cambio en las reglas de juego electorales, especialmente, con la introducción de las reformas políticas de 2003 y 2009[182], que subieron primero el umbral electoral al 2% y, posteriormente, al 3%[183]. De hecho, esto explicaría por qué los líderes de las iglesias pentecostales o neopentecostales han optado últimamente por adherirse como facciones de partidos nacionales con vocación de poder presidencial, pues de esa manera aseguran su supervivencia, ya que los votos de sus feligreses no alcanzan por sí solos para superar el umbral[184].

178 Como el Centro Democrático y Cambio Radical.

179 Como el Polo Democrático.

180 Los "partidos de cartel" son aquellos que se orientan principalmente para acceder a la burocracia estatal (cargos públicos), por lo que su naturaleza gira en torno a formar coaliciones de gobierno (Wolinetz, 2002). En el caso colombiano, ejemplos de partidos cartel que han avalado a líderes evangélicos son el Partido de la U y el Partido Opción Ciudadana.

181 Los partidos "*catch-all*" o "atrápalo-todo" son aquellos que buscan atraer a diferentes tipos de votantes, lo que significa que sus dirigentes flexibilizan las posturas ideológicas para poder reclutar candidatos de diferentes orígenes y tendencias. En Colombia, un partido de este tipo que ha avalado a congresistas pertenecientes a iglesias evangélicas es el Partido Liberal. De hecho, fue sintomático que, mientras Viviane Morales era senadora, otros miembros del partido defendieran el matrimonio entre parejas del mismo sexo y la legalización de la marihuana.

182 Los efectos del umbral electoral del 1% (diseño originario de la Constitución Política de 1991) fueron múltiples: atomización del sistema de partidos, profundización del personalismo en detrimento de la cohesión interna de los partidos e indisciplina en las votaciones en el Congreso (ausencia de votaciones en bancadas). En ese contexto, surgen las reformas políticas de 2003 y 2009, con el propósito de fortalecer los partidos y mejorar los mecanismos de democracia interna. Al respecto, consultar Rodríguez (2006) y Losada (2007).

183 Muchas organizaciones cristianas han perdido su personería jurídica por no superar el umbral electoral en las elecciones de 2014 y 2018. Por ejemplo, los otrora Movimiento Unidad Cristiana, Partido Nacional Cristiano, Movimiento Compromiso Cívico Cristiano y el Frente de Esperanza.

184 Como Jimmy Chamorro con el Partido de la U, Vivian Morales con el Partido Liberal (o ahora el Centro Democrático), Claudia Rodríguez de Castellanos con Cambio Radical, entre otros casos.

Tabla 3

Vigencia o disolución de los "partidos evangélicos" o "frentes evangélicos" en Colombia (1991-2017)

Partido político	Fecha de fundación	Vigencia o fecha de disolución
Colombia Justa Libres	2017	Activo
Frente Esperanza	1991	2002
MIRA	2000	Activo
Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad (C4)	1992	2006
Movimiento Unidad Cristiana	1991	2006
Partido Nacional Cristiano	1991	2006
Partido Unión Cristiana	1991	2003

Fuente: elaboración del autor a partir de datos reportados por la Registraduría Nacional del Estado Civil de Colombia.

Un tercer rasgo distintivo (conectado con lo anterior) es que líderes representativos de las iglesias pentecostales y neopentecostales han cambiado varias veces de aval partidista. Este fenómeno, que se conoce como "transfuguismo electoral" o "camisetazo" (Pizarro, 2002), les ha permitido a varios congresistas acomodarse estratégicamente a diferentes coyunturas: por ejemplo, la exsenadora Viviane Morales ha transitado por cuatro organizaciones partidarias diferentes[185]; Edgar Espíndola, por equivalente número[186]; y Claudia Rodríguez de Castellanos, por tres[187].

Una cuarta característica es que los neopentecostales son quienes llevan el protagonismo en la política partidaria. El 73% de los congresistas cristianos elegidos entre 1991 y 2017 pertenecen a congregaciones que incorporaron elementos carismáticos en su doctrina y defienden públicamente la teología de la prosperidad —son los casos de la Iglesia Cristiana Ríos de Vida, Casa sobre la Roca, Iglesia Dios Ministerial Jesucristo Internacional, Centro Mundial de Avivamiento, Misión Carismática Internacional y el Lugar de su Presencia—.

185 Frente de Esperanza, Movimiento Unidad Cristiana, Partido Liberal y Partido Somos. Actualmente, se unió a la candidatura de Iván Duque a la presidencia, quien fue avalado por el Partido Centro Democrático.

186 Partido Liberal, Convergencia Ciudadana, Partido de Integración Nacional y Partido Opción Ciudadana.

187 La pastora Claudia Rodríguez de Castellanos ha transitado por el Partido Nacional Cristiano, Cambio Radical, el Centro Democrático y, recientemente, retornó a Cambio Radical para apoyar la candidatura presidencial de Germán Vargas Lleras.

Por su parte, el 27% restante son de inspiración protestante o pentecostal, como la Iglesia Cristiana Peniel, Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, Centro de Alabanza Oasis, Iglesia Adventista del Séptimo Día, Pentecostés Trinitaria Movimiento Mundial, Iglesia Centro Misionero Bethesda, Iglesia Alas de Misericordia y Centro Cristiano Monte de Sion. Precisamente, los líderes políticos cristianos que tienen mayor proyección nacional pertenecen a las iglesias neopentecostales. Nos referimos a Viviane Morales, Claudia Rodríguez de Castellanos, Alexandra Moreno Piraquive, Carlos Alberto Baena y Gloria Stella Díaz[188].

Una quinta característica del comportamiento político del cristianismo evangélico es que privilegian los temas de "agenda moral" sobre aquellos relacionados con políticas públicas de seguridad, generación de empleo, formalización laboral y transporte público. Es decir, para fundamentar sus discursos políticos, los líderes evangélicos que harán parte del Congreso en la próxima legislatura focalizaron su atención en asumir posturas públicas de rechazo a la adopción por parte de parejas del mismo sexo, al matrimonio igualitario, a la llamada ideología de género, a la eutanasia y al aborto. En síntesis, tienen una consigna compartida de la defensa de la familia como eje central de la sociedad y una visión conservadora en la enseñanza curricular.

En concordancia con lo anterior, si se suman las categorías de "cambios al modelo educativo"[189], "defensa de la familia como eje central de la sociedad"[190] y "rechazo a la ideología de género"[191], expuestos en la figura 3, se tendría

188 En un estudio hecho por Congreso Visible de la Universidad de los Andes, se destacó que, durante el periodo 2010-2014, los congresistas del MIRA Gloria Stella Díaz y Carlos Alberto Baena fueron los más activos en la promoción de la agenda legislativa; es decir, en la presentación de proyectos de ley de iniciativa personal. Consultar al respecto Juan Lozano y congresistas (27 de noviembre de 2013).

189 Por lo general, las alusiones al modelo educativo por parte de los actuales parlamentarios cristianos se enfocan en abolir las cartillas de educación sexual donde se promueve una cultura de respeto y valoración a las orientaciones de género diversas (ya que lo conciben como una "promoción al lesbianismo y el homosexualismo"); la implementación de una cátedra de urbanidad y cívica, y la creación de becas escolares para la población evangélica.

190 Dentro de la categoría "defensa de la familia como eje central de la sociedad", se incluyen las oposiciones al aborto, la eutanasia, la adopción de parejas del mismo sexo (por considerar que se transgrede el principio divino de la creación humana) y el matrimonio igualitario.

191 Dentro de la categoría "rechazo a la ideología de género", se incluyen las oposiciones a la utilización del enfoque diferencial y de género en la asignación de subsidios; a la valoración del enfoque diferencial y de género en la priorización y selección de casos a investigar en la justicia de transición; y a la enseñanza en el colegio sobre los derechos especialmente tutelados por parte de la comunidad LGBTI.

que el 62% de los tuits publicados por los electos congresistas evangélicos se enfocan en temas de agenda moral. Y llama la atención que un 13% de los tuits analizados contengan comentarios explícitos de oposición al acuerdo de paz firmado entre el gobierno nacional y la guerrilla marxista-leninista de las FARC-EP, especialmente porque manifiestan preocupación por una eventual implantación del comunismo en Colombia[192].

Figura 3

Frecuencia de temas abordados en Twitter por los congresistas evangélicos elegidos para el periodo 2018-2022.

Fuente: elaboración del autor sobre la base de una revisión sistemática a las cuentas de Twitter de los congresistas Claudia Rodríguez de Castellanos, Ana Paola Agudelo, Aydeé Lizarazo Cubillos, Carlos Eduardo Guevara, Edgar Enrique Palacio, Eduardo Pacheco Cuello y John Milton Rodríguez. En total, se analizaron 1916 tuits publicados entre el 1° de enero de 2018 y el 15 de marzo de 2018 (durante los meses de campaña electoral al Congreso).

192 Fue recurrente en varios senadores cristianos que se hiciera alusión a la grave crisis política y económica que atraviesa actualmente Venezuela (donde se trató de implantar un régimen comunista a partir de la presidencia de Hugo Chávez), y que conexamente manifestaran su temor de que, con la firma del acuerdo de paz, la realidad del país vecino se trasladara a Colombia (esto porque en varias oportunidades, líderes de la extinta guerrilla marxista de las FARC-EP respaldaron públicamente a Chávez y elogiaron a su sucesor Nicolás Maduro). Asimismo, vale la pena resaltar, que, a partir de la hiperinflación, el desabastecimiento de alimentos y medicamentos, la desindustrialización y la represión al movimiento estudiantil en Venezuela, se disparó un fenómeno migratorio nunca antes visto en Colombia, donde las autoridades calculan que más de un millón de venezolanos han migrado a Colombia desde 2014 hasta junio de 2018, y que, como consecuencia de esto, se habría aumentado la criminalidad y el desempleo en el país receptor. Véase: El Tiempo (2018).

Una sexta característica es que es cada vez más frecuente que los pastores de iglesias neopentecostales se alíen estratégicamente con líderes de derecha que profesan el catolicismo. Estas uniones ocurren especialmente en medio de campañas electorales o de coyunturas críticas. Por ejemplo, los pastores evangélicos Marco Fidel Suárez y David Name Orozco apoyaron la precandidatura presidencial de Alejandro Ordoñez, un católico con raíces en el Opus Dei[193]. Asimismo, cuando la exministra de Educación Gina Parody promovió unas cartillas de educación sexual en los colegios, la senadora católica por el Centro Democrático María del Rosario Guerra y Jimmy Chamorro (del C4) se unieron para realizar un fuerte debate de control político a Parody en el Congreso de la República (Gina Parody irá, 16 de agosto de 2016). Y para el plebiscito refrendatorio del acuerdo de paz (celebrado el 2 de octubre de 2016), el movimiento evangélico se articuló alrededor del "No", pues los pastores consideraron que el texto firmado promovía la llamada "ideología de género"[194].

Finalmente, una sétima característica —que no puede ser totalmente generalizable— es que ciertos pastores han imitado las prácticas clientelistas de los partidos tradicionales, al negociar votos a cambio de la entrega de millonarios contratos que beneficiarían económicamente a su feligresía[195]. Con esta nueva modalidad, las iglesias neopentecostales fusionan a la perfección el discurso de la teología de la prosperidad —satisfacer expectativas de ascenso social— con las dinámicas clientelistas, pues el hecho de conformar coaliciones ganadoras en el poder les permite a los pastores ser intermediarios del Estado a la hora de repartir puestos públicos y presupuesto. Con trabajos bien remunerados o cuantiosas sumas de dinero producto de la entrega de los contratos, muchos feligreses hacen realidad el "sueño prometido" de crecimiento económico que profesan los pastores en sus prédicas.

---

193 Ordoñez participó de una consulta interna para definir un candidato único de la derecha en Colombia. Finalmente, perdió frente al candidato uribista del Centro Democrático, Iván Duque Márquez, por lo que se adhirió a su campaña electoral.

194 El "No" triunfó en el plebiscito refrendatorio del acuerdo de paz, con 6 431 376 votos, equivalentes al 50,21%.

195 El caso más connotado sobre el nexo entre iglesias neopentecostales y clientelismo electoral se dio en el municipio de Bucaramanga. El alcalde de dicha ciudad Luis Francisco Bohórquez le entregó 16 000 millones de pesos (4 millones de dólares aproximadamente), en diferentes contratos, a los feligreses de la iglesia Manantial de Vida, quienes fueron una de sus bases de apoyo electoral en los comicios de 2011. Este intercambio de votos por presupuesto público es una de las modalidades características del clientelismo y de la corrupción en Colombia. Consultar Caso Manantial de Amor (25 de abril de 2018).

3. Conclusiones y Perspectivas a Futuro

La participación del movimiento evangélico en la política electoral colombiana ha tenido varios momentos de auge y declive. Un primer momento, que se podría llamar de "abandono del anonimato público", se presenta a inicios de la década de 1990, cuando varias iglesias pentecostales con alta penetración en las clases medias urbanas se aliaron para conformar el Movimiento de Unidad Cristiana (MUC), con el propósito de tener representación directa en la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), a partir de la cual surgió una nueva carta política que puso fin al Concordato con la Iglesia católica y concibió la libertad de cultos como un derecho fundamental que puede ser tutelado.

Efectivamente, con la promulgación de una nueva Constitución Política en 1991, los canales de participación democrática se abrieron para el movimiento pentecostal en el Congreso. Fue una etapa de descubrimiento del poder parlamentario, a pesar del efímero 3% de representación alcanzado en esta corporación pública[196]. Sin embargo, las diferentes tendencias evangélicas no se aglutinaron alrededor de un único partido o movimiento político y, más bien, se instalaron de manera intermitente en diversas agrupaciones que no necesariamente tenían una fundamentación cristiana.

Un segundo momento, que podría denominarse como de "eclipsamiento y renovación", ocurrió entre 2002 y 2015. En este lapso, varias organizaciones partidistas de origen evangélico-pentecostal perdieron la personería jurídica como consecuencia de no superar el umbral electoral que fue aumentando con la implementación de las reformas políticas de 2003 y 2009. De esa manera, los primeros partidos o frentes evangélicos fundados —Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad (C4), Frente Esperanza, Movimiento Unidad Cristiana, etcétera— se disolvieron y algunos otros, como el MIRA, enfrentaron no solo los obstáculos institucionales para sobrevivir, sino que fueron víctimas de un grave fraude electoral que les arrebató la posibilidad de tener representación parlamentaria en el periodo 2014-2018[197].

196 De 1991 a 2002, el movimiento evangélico logró ocupar tres escaños en el Senado de la República de los 102 habilitados. Se debe recordar que el tamaño del Senado de la República aumentó como producto de la firma del acuerdo de paz con la otrora guerrilla de las FARC y la introducción de una reforma constitucional denominada "equilibrio de poderes". Así, entre 1991 y 2014, el Senado cubría 102 escaños, pero, a partir de 2018, la cifra subió a 108.

197 En un fallo judicial, el Consejo de Estado admitió que hubo fraude en las elecciones de 2014, en el proceso de escrutinio y registro de votos en el sistema de información de la Registraduría Nacional del Estado Civil. Con los 16 106 votos que le quitaron ilegalmente

En este periodo también se inicia el protagonismo del movimiento neopentecostal y los pastores más visibles de las iglesias carismáticas, quienes apuntaron a convertirse en grandes electores al interior de los partidos más nacionalizados con vocación de poder. Se trata, entonces, de una adaptación estratégica al nuevo contexto institucional que castigaba severamente a las agrupaciones personalistas.

Un tercer momento, que podría denominarse como de "apogeo y fraccionamiento", se inició en 2016, en plena coyuntura del plebiscito refrendatorio del acuerdo de paz. Mientras el país estaba polarizado políticamente, y se acentuaba el enfrentamiento entre el uribismo y una coalición coyuntural entre el santismo[198] y la izquierda, surgió un movimiento evangélico unificado que salió a votar masivamente por la opción del "No"[199]. Las razones para rechazar el acuerdo de paz firmado radicaban en que, presuntamente, en varios enunciados del texto se aludía a la "ideología de género", según la cual, se quería promover e incentivar las orientaciones sexuales diversas e implantar un modelo de familia distinto del tradicional de padre, madre e hijos.

Esta posición unificada en las urnas dio la apariencia del surgimiento de un voto confesional evangélico, que quiso probar su contundencia en las últimas elecciones de Congreso. Así pues, iglesias como el Centro Mundial de Avivamiento, el Lugar de su Presencia, Casa sobre la Roca, Centro Cristiano Empresarial Fe en Acción, Misión de Restauración de Avivamiento y de las Naciones de Pereira, Centro Misionero Bethesda, Centro Cristiano de Cúcuta, Iglesia Tabernáculo de la Fe, Manantial de Vida Eterna y Misión Paz a las Naciones presentaron 265 candidatos, la cifra más alta de la historia[200]. Sin

---

al MIRA hubiesen podido superar el umbral electoral. Como acción reparatoria, el Alto Tribunal le devolvió las tres curules a este movimiento político. Al respecto, consultar Reinoso Rodríguez (5 de marzo de 2018).

198 Por "santismo" se entiende a la corriente de apoyos que se aglutinaron alrededor de la figura del presidente Juan Manuel Santos Calderón. Sin embargo, es poco probable que el "santismo" persista, ya que su coalición se fraccionó a falta de tres meses para el fin de su mandato.

199 Esto significó la materialización de una alianza política entre los movimientos evangélicos y el uribismo.

200 Siete diferentes organizaciones partidarias —Cambio Radical, Centro Democrático, MIRA, Partido Somos, Colombia Justa Libres, Partido Liberal y Partido de la U— avalaron candidaturas de personas que conformaban las iglesias evangélicas. Estos votos, por consiguiente, estuvieron dispersos y, más que reflejar un voto confesional compacto, evidenciaban procesos de negociación personalizados entre organizaciones partidistas y pastores evangélicos con capacidad de traducir feligresía en votantes.

embargo, solo once de ellos obtuvieron una curul en el Senado y la Cámara (de un total de 280 curules habilitadas), lo que equivalió a una tasa de éxito del 4%[201].

En esta contienda, vale la pena resaltar que estuvo en duda, hasta el último momento, si el Partido Colombia Justa Libres —que cohesionó parcialmente al movimiento neopentecostal— superaba el umbral electoral del 3% y, por ende, era acreedor de escaños en el Senado de la República. Precisamente, en el primer escrutinio, la Registraduría Nacional sostuvo que ello no ocurrió; sin embargo, la feligresía y los líderes de varias iglesias se movilizaron en las calles y presionaron en redes sociales, con el argumento de un fraude electoral, pues había evidencias de que no se escrutaron adecuadamente sus votos (Blu Radio, 17 de marzo de 2018). Finalmente, dos días antes de la toma de posesión de los congresistas, el Consejo Nacional Electoral (CNE) le concedió a Colombia Justa Libres tres curules al Senado.

Figura 4

Evolución del número de curules obtenidas por candidatos pertenecientes a iglesias pentecostales y neopentecostales en el Senado de la República y la Cámara de Representantes en Colombia (1991-2018).

Fuente: elaboración del autor a partir de datos reportados por la Registraduría Nacional del Estado Civil.

En cuanto a las últimas elecciones presidenciales, varios candidatos buscaron cooptar a las megaiglesias evangélicas, especialmente a aquellas

201 Aunque parezca una cifra insignificante, nunca en la historia de Colombia los evangélicos lograron posicionar tal número de congresistas (ver figura 4).

que introdujeron en su doctrina elementos carismáticos[202]. De hecho, en los comicios de 2018, el uribista Iván Duque, quien efectivamente ganó la presidencia, recibió el apoyo de Colombia Justa Libres, el MIRA y de la lideresa religiosa Viviane Morales[203]. Por su parte, el perdedor en primera vuelta Germán Vargas Lleras, quien trató de reunir infructuosamente a la coalición santista, contó con el respaldo de la pastora Claudia Rodríguez de Castellanos y de Alexandra Moreno Piraquive. Esto demostró nuevamente el valor electoral de los pastores que lideran las megaiglesias cristianas y el crecimiento de su poder de negociación.

En suma, la historia de participación de los cristianos no católicos se sintetiza del tránsito de minorías dispersas a aliados estratégicos de diferentes sectores de la élite política nacional.

202 Esto se deduce porque, en los comicios presidenciales de 2010 y 2014, Juan Manuel Santos y Oscar Iván Zuluaga, respectivamente, hicieron los cierres de campaña en las sedes principales de la Misión Carismática Internacional y del Centro de Avivamiento Internacional, ambos de inspiración neopentecostal.

203 El actual presidente Iván Duque ganó en segunda vuelta con 10 389 689 votos, equivalentes al 54% del total de la votación.

Costa Rica: el Poder Evangélico en una Democracia Estable

César Zúñiga Ramírez

Abstract

El presente artículo pretende generar luces conceptuales y empíricas sobre el vínculo entre la religión y la política costarricense, sobre todo, en el plano electoral. A partir de este eje nuclear de análisis, el ensayo esboza el desarrollo histórico del sector cristiano evangélico del país para luego profundizar sobre su incursión política electoral en la vida colectiva de esa nación, la cual fue muy exitosa en las recién pasadas justas de febrero y abril de 2018. Se sospecha que es la construcción de la identidad, en el contexto de un mundo desbocado por la tromba globalizadora, lo que explica el crecimiento de la importancia política de los partidos de vocación religiosa. Bajo esta premisa, el artículo sugiere hipótesis de investigación que deben ser abordadas en profundidad en futuras indagaciones por tratarse de un fenómeno vital para la ciencia política contemporánea.

Introducción

El vínculo entre religión y política constituye un campo de investigación de una actualidad innegable. Las incursiones del discurso religioso en el ámbito político, por todo el orbe, tienen expresiones muy diversas: desde las locuras criminales de Isis en el Medio Oriente, hasta las posturas razonables y racionales de distintos políticos y partidos en todo el espectro de las democracias occidentales. La tendencia ideológica y, por tanto, precientífica,

de endilgarle a las posturas políticas de base religiosa connotaciones sesgadas, relativas al fundamentalismo irracional —tan común en espacios de la vida cotidiana y redes sociales, así como en medios de comunicación e, incluso, en la academia—, constituyen una sobresimplificación que el análisis científico serio tiene la obligación de superar.

El discurso religioso, en efecto, tiene por objetivo a la persona humana individual en su relación particular con la deidad, cualquiera que esta sea. No obstante, más allá de la experiencia trascendente personal, la religión tiene, naturalmente, consecuencias sociales —¿podría ser de otra manera?— y, por tanto, de poder. La política, según la han definido grandes teóricos de la politología contemporánea, representa la expresión específica de la actividad social que busca establecer parámetros de conducta normativamente deseables para la colectividad y, más aún, como sentencia uno de los grandes referentes de la teoría política de sistemas, como lo mandatorio para el conjunto de la sociedad (Easton, 2007, p. 224).

En el trasfondo de toda acción política, desde luego, se encuentra una plataforma ética de base, que articula el discurso público de los participantes. La política consiste en definir cuál es la determinada concepción del bien que debería imponerse obligatoriamente al conjunto de la sociedad, por imperio de las capacidades objetivas y superordenadoras del Estado, en una colectividad que actúa conforme al derecho (Jaguaribe, 1972, p. 105). De esta forma, la ética política, que está en la base de la acción política en todos los niveles, se nutre de diferentes tradiciones normativas, lo que incluye, desde luego, a la religión. No se trata de que la política se base en la religión en sentido estricto, pues los Estados no requieren una experiencia trascendente para enfrentar su futuro, sino que el discurso religioso, como es obvio, *subsidie* la ética personal, la cual es de primera importancia para construir la ética política para el conjunto de la sociedad. En efecto:

> La ética política habrá de nutrirse de los valores intrínsecos a una ética de la persona, pero manteniendo su propia especificidad. Tendrá que presuponer la concepción de la vida buena, de una excelencia común, para poder generar principios políticos derivados de la justicia, la libertad y la paz (Echeverría, 2002, pp. 76-77).

Desde siempre, la religión ha sido una fuente fundamental de la ética humana y no debe abordarse el análisis de su impacto político en las sociedades como algo exótico, sino como un fenómeno profundamente humano y normal. En esta línea de argumentación, el presente artículo pretende abordar el fenómeno

del impacto de la religión en la vida política de Costa Rica, la democracia latinoamericana más estable desde el punto de vista histórico. En particular, se pretende examinar las relaciones entre los grupos cristianos evangélicos costarricenses y la política electoral de esta nación, para lo que trataremos de esbozar el desarrollo histórico del sector cristiano evangélico del país, para luego evaluar su participación en la vida política costarricense. En el ínterin trataremos de ofrecer algunas reflexiones conceptuales que generen luces explicativas que mejoren nuestro entendimiento del fenómeno.

1. El Desarrollo del Sector Cristiano Evangélico en Costa Rica

El análisis de la evolución y desarrollo del sector cristiano evangélico de Costa Rica exige un esfuerzo de contextualización general de la sociedad en la que este se inscribe. En la presente sección analizaremos las características generales de esta nación centroamericana y pondremos énfasis en su desarrollo político, toda vez que lo que nos interesa es visualizar el impacto de los evangélicos en su política doméstica. Posteriormente, enfocaremos el análisis en las características e historia del sector cristiano evangélico del país.

1.1. Costa Rica: una democracia estable.

Como nación latinoamericana, Costa Rica es un país que guarda muchas características comunes con los países homónimos de la subregión, pues se trata de una sociedad con condiciones socioeconómicas, políticas y culturales que están imbuidas en un subcontinente con una historia y una tradición comunes. Aunque las limitaciones, desafíos y logros del país tienen muchas similitudes con los países latinoamericanos, sus condiciones históricas y sociales particulares le imprimen, como ocurre con todas las demás naciones, su sello distintivo como colectividad concreta.

Costa Rica es una pequeña nación centroamericana que alcanzó su independencia del Imperio español en 1821 y cuyo territorio nacional está compuesto por una superficie terrestre de 51 100 kilómetros cuadrados, el cual se ubica entre Panamá al sur y Nicaragua al norte, y por el Mar Caribe —océano Atlántico— al este y el océano Pacífico al oeste[204], en tanto cuenta con un mar territorial de 598 682 kilómetros cuadrados. Según proyecciones

204 Aparte del territorio continental, pertenece a Costa Rica la Isla del Coco, pequeña ínsula ubicada a 87º este y 5º30´N.

oficiales, al año 2016 su población era de unos 4 870 379 habitantes, de los cuales un 8,8% eran inmigrantes (Indicadores básicos, 9 de mayo de 2017)[205].

Desde el punto de vista económico, la sociedad costarricense presenta un aparato productivo muy diversificado y ampliamente abierto y conectado con el resto del mundo. En la época anterior a la década de 1980, el país presentaba un estilo nacional de desarrollo caracterizado por una economía con una clara vocación "hacia adentro", en la tradición de la estrategia de sustitución de importaciones latinoamericana, en la que el mercado interno y el regional centroamericano comandaban el ritmo productivo de la nación. Los productos agropecuarios e industriales se desarrollaban, principalmente, para satisfacer el consumo interno, con un proceso de industrialización de corte periférico y dependiente, sobre todo de Estados Unidos de Norteamérica (EE.UU.). Adicionalmente, el Estado desarrolló todo un aparato institucional de empresas públicas que monopolizaban ejes productivos estratégicos para el país —electricidad, telefonía, procesamiento de combustibles, seguros y servicios bancarios, entre otros—, así como actividades productivas propias del sector privado tradicional —como la producción de cemento o fertilizantes, entre otros casos— (Rovira, 1992, pp. 443-445).

Después de la llamada crisis de inicios de los ochenta, cuyos ecos se sintieron en todo el subcontinente latinoamericano, el país replanteó su vida económica y optó por un estilo nacional de desarrollo claramente orientado "hacia afuera", mediante la constitución de una estrategia económica neoexportadora, de productos no tradicionales hacia terceros mercados. Dicha estrategia se vio reforzada por la apertura de monopolios públicos estratégicos claves —electricidad, telefonía, seguros y banca—, el desarrollo de un poderoso sector turístico basado en clústeres hoteleros comandados por las grandes cadenas mundiales y la agresiva atracción de inversión extranjera directa en actividades muy variadas —desde la producción de microprocesadores y conductores, productos médicos y servicios de todo tipo— (Beverinotti *et. al.*, 2014, pp. 4-8). Su clara integración a la economía mundial ubica al pequeño país ístmico en el segundo lugar en Latinoamérica, solo superado por Chile, y en el puesto 47 en al ámbito mundial, en cuanto al índice de competitividad global (Costa Rica es la segunda, 2018).

Las tendencias socioeconómicas de la estructura social costarricense se han logrado adaptar a estos cambios sin mayores sobresaltos, aunque algunos ven un incremento relativo de la desigualdad, sobre todo durante los primeros tres lustros

205 Los inmigrantes que estaban en el país para 2015 eran unas 422 000 personas, un 8,8% de la población total, de las cuales la inmensa mayoría eran nicaragüenses (como el 90%). Sobre este particular, consúltese OCDE/Fundevi (2017, pp. 44-45).

del nuevo milenio. La pobreza se ha mantenido durante los últimos cuarenta años en el rango que se logró alcanzar en la época de oro del llamado estado de bienestar —durante la década de 1970—, en un 20% aproximadamente. Para 2017, su índice de desarrollo humano se ubicó en el lugar 66 del mundo y el sétimo de América Latina, en tanto su nivel de desigualdad lo ubica en un poco halagüeño décimo lugar en la región, al presentar un coeficiente de Gini de 48,53. Resulta importante señalar que el país ha perdido lugares, consistentemente, en el *ranking* de desarrollo humano, pues en 2003 ostentaba el muy meritorio puesto 42 —dentro del rango de las naciones de alto desarrollo— y en 2015 bajó hasta el puesto 69 (Boeglin, 2017; compárese con Barquero, 6 de noviembre de 2017).

El desarrollo político de Costa Rica se ha caracterizado por la gran estabilidad relativa de su vida democrática. Desde 1948, cuando el país fue dirigido por un gobierno *de facto*, la nación centroamericana no ha sufrido interrupciones en su proceso democrático y su estado social de derecho, a pesar de los episodios críticos difíciles por los que tuvo que atravesar, como la crisis económica del bienio 1980-1982. Resulta sintomático, en efecto, que fuera un gobierno *de facto* el que estableciera las bases del estado de bienestar costarricense con medidas como la protección de las garantías sociales en la Constitución y el Código de Trabajo que se zanjaron durante las dos administraciones anteriores —de vocación socialcristiana— y que, además, terminara su mandato con unas de las decisiones más trascendentales de la vida política democrática del país: la abolición del ejército como institución permanente (Rovira, 1982, pp. 47-63).

Con el fin de la institución castrense y con la creación de un Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) autónomo e independiente, con el mismo rango de los otros tres poderes del Estado, en la Constitución Política de 1949[206], la vida democrática del país se articuló por medio de una democracia electoral competitiva y el desarrollo de partidos políticos como las únicas entidades incontrovertiblemente legítimas para acceder al poder político (Schifter, 1985, p. 138). La robustez del sistema democrático costarricense ha sobrevivido las dificultades políticas, económicas y culturales por las que ha atravesado. Así, por ejemplo, cuando le tocó enfrentar la crisis del bienio 1980-1982, la institucionalidad democrática logró sostener la estabilidad política general del país. A pesar de que los datos reflejan un severo deterioro de la legitimidad del sistema político durante la crisis, con la llegada de un nuevo gobierno del partido costarricense más tradicional, Liberación Nacional, aquella se

206 Esta ley fundamental sigue vigente hasta el día de hoy, aunque, desde luego, se le han hecho reformas parciales importantes, aunque puntuales.

estabilizó en los altos niveles históricos que se cosecharon luego de la guerra civil de 1948 (Seligson & Muller, 1991, pp. 82-86).

El sistema de partidos de Costa Rica ha tenido una clara evolución desde que finalizó la guerra civil de 1948 y se aprobó la Constitución Política de 1949. Desde esta década fundacional de la vida democrática contemporánea del país hasta la primera parte de la década de 1980, el sistema político se caracterizó por un sistema de *partido dominante*, para luego evolucionar, hasta el inicio del nuevo milenio, a un sistema *bipartidista*; y luego de las elecciones de 2002 hasta nuestros días, el sistema se configuró como un modelo *pluralista limitado*. En la tipología de Sartori, el primer caso corresponde con un sistema en el que existe un partido principal que marca el desarrollo político y que tiende a ejercer un claro dominio sobre otras agrupaciones políticas en el tiempo. El bipartidismo, por su lado, se caracteriza por la existencia de dos partidos que controlan ampliamente las intenciones de voto del electorado, y el partido vencedor tiene la capacidad de gobernar solo, debido a que tiende a lograr mayoría absoluta en el Parlamento. Por último, los sistemas pluralistas limitados se caracterizan por la existencia de entre tres y cinco partidos que se reparten de manera variable los votos del electorado y que deben trabar alianzas y negociaciones para armar gobiernos con el suficiente consenso para tomar decisiones (Sartori, 2005, pp. 166-170).

Durante la primera etapa mencionada, el Partido Liberación Nacional (PLN), expresión política fundamental de los grupos sociales ganadores de la guerra civil de 1948, asumió un papel de partido dominante en el sistema, pues desde 1953 —primera elección en que participó— hasta 1982 —cuando este modelo llegó a su fin—, el partido gobernó en cinco de las ocho elecciones y, salvo en 1978, ostentó mayoría, casi siempre absoluta, en el Congreso. Por su parte, entre 1986 y 2002, el sistema se articuló en un claro bipartidismo compuesto por un PLN, que siguió siendo una fuerza central, y el Partido Unidad Social Cristiana (PUSC), que, fundado en 1984, acrisoló a los grupos opositores a Liberación durante la etapa de su predominio. Durante las cinco elecciones de esta fase política, el PUSC logró ganar tres —y en todas ellas obtuvo mayoría; en dos casos, absoluta—. Entretanto, en las dos ocasiones que el PLN triunfó, también logró mayoría, en un caso absoluta (Sánchez, 2007, pp. 90-94)[207].

En las elecciones de 2002, empero lo dicho, el sistema empezó a perfilarse más hacia el pluralismo, pues en ese año apareció el Partido Acción Ciudadana

207 En los casos en que el PLN y el PUSC ganaron las elecciones, durante este periodo, y obtuvieron mayoría relativa, apenas les faltaron uno o dos escaños para alcanzar la mayoría absoluta, con la excepción de 2002, cuando el Parlamento empezó a configurarse más hacia el pluralismo.

(PAC), que obtuvo catorce curules. Asimismo, surgieron otras agrupaciones que en los siguientes comicios tendrán más fuerza, como el Partido Movimiento Libertario (PML), que logró cinco escaños; y otros partidos más pequeños, que posteriormente tendrán más peso, tal como se observa en el cuadro 1. Como se puede apreciar, entre 2006 y 2018, ningún partido logró mayoría absoluta en el Congreso; el PLN apenas pudo superar el umbral de las veinte curules en una ocasión y ganó las elecciones dos veces (2006-2010), mientras que el PAC triunfó en las otras dos (2014-2018). Por su parte, es obvio que la Asamblea Legislativa se estructura en una lógica pluralista, pues en 2006 tres partidos alcanzaron más de un 10% de las curules, mientras en el resto de los periodos fueron cuatro agrupaciones las que lograron más que ese porcentaje. Además, entre 2006 y 2014, el número efectivo de partidos[208] en la Asamblea Legislativa pasó de 2,98 a 4,27 (Camino, 2014).

Tabla 1

Costa Rica: escaños parlamentarios, según partido político (2006-2018)

PARTIDOS	ELECCIONES							
	2006		2010		2014		2018	
	Abs.	Rel.	Abs.	Rel.	Abs.	Rel.	Abs.	Rel.
Liberación Nacional	17	29,8%	24	42,1%	18	31,6%	17	29,8%
Unidad Social Cristiana	19	33,3%	6	10,5%	8	14,0%	9	15,8%
Acción Ciudadana	14	24,6%	11	19,3%	13	22,8%	10	17,5%
Movimiento Libertario	5	8,8%	9	15,8%	4	7,0%	0	0,0%
Frente Amplio	0	0,0%	1	1,8%	9	15,8%	1	1,8%
Accesibilidad sin Exclusión	0	0,0%	4	7,0%	1	1,8%	0	0,0%
Restauración Nacional	1	1,8%	1	1,8%	1	1,8%	14	24,6%
Renovación Costarricense	0	0,0%	1	1,8%	2	3,5%	0	0,0%
Integración Nacional	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	4	7,0%
Otros	1	1,8%	0	0,0%	1	1,8%	2	3,5%
TOTAL	57	100%	57	100%	57	100%	57	100%

Fuente: TSE (2018a).

Finalmente, y para cerrar el cuadro, los partidos de vocación evangélica Restauración Nacional (PRN), Renovación Costarricense (PRC) y Alianza Demócrata Cristiana (PADC) tuvieron presencia durante todo el periodo. El

208 El número efectivo de partidos (NEP) es un índice desarrollado por la ciencia política para determinar el número de partidos con el peso real para ejercer influencia en los parlamentos, a partir del grado de representatividad que estos ostentan. Este índice es muy útil para observar el grado de pluralismo real del sistema.

PRC mantuvo una curul en la segunda elección analizada —ya en 1998 había logrado lo mismo—, en tanto que en la tercera logró dos y en la última, ninguna. Por su parte, el PADC logró un escaño en 2014 y lo perdió en 2018; mientras el PRN logró uno para los tres primeros periodos luego de su fundación y para 2018 llegó a convertirse en la segunda fuerza del Congreso, al alcanzar 14 curules de las 57 posibles.

1.2. El sector evangélico costarricense.

Como ocurre en casi todas las naciones latinoamericanas, la religión católica ha sido, por mucho, la confesión dominante de Costa Rica y, por tanto, un aspecto crucial de su vida política. No hay que olvidar que las raíces históricas coloniales del subcontinente, en efecto, se hunden en la compleja relación entre el poder político y económico unido al Imperio español, y la importancia cultural de la Iglesia católica, como su escudo ideológico fundamental de conquista (Marín, 1985, pp. 63-65).

En este contexto, es importante tener presente que el desarrollo del sector cristiano evangélico costarricense ha sido bastante marginal durante la mayor parte de la historia del país, por lo que se puede decir que ha sido más o menos desde la década de 1980 que este grupo religioso ha venido ganando importancia. Con todo, debe señalarse, quizá por la más cercana relación cultural entre Costa Rica y EE.UU., que el desarrollo de las iglesias evangélicas en el país ha sido históricamente importante, con las naturales reservas y restricciones de un pueblo de tradición católica, al punto que la estación radial evangélica Faro del Caribe, fundada en 1948, fue la segunda en su tipo en todo el continente latinoamericano, solo precedida por La Voz de los Andes, creada en 1933 en Ecuador (Vos, 1984, pp. 140-141).

Los orígenes de la iglesia evangélica costarricense nos sitúan entre finales del siglo XIX e inicios del XX (Holland, 2011a, pp. 1-2). La historia de diversos esfuerzos misioneros en el país se inició en 1880, a propósito del ingreso de personas de habla inglesa provenientes de las Antillas, quienes traían la tradición protestante y sus variaciones tropicalizadas, incluidas las expresiones miméticas entre el cristianismo y las manifestaciones trascendentes africanas —como el myalismo y el obeah—, en el contexto de la entrada de mano de obra afrocaribeña para construir el ferrocarril al Atlántico. A partir de ello, en un sentido más orgánico, la Sociedad Misionera Bautista de Jamaica envió misioneros al país en 1887 y le siguieron los metodistas británicos en 1894, la Iglesia Anglicana en 1896, los Adventistas del Séptimo Día en 1903 y el

Ejército de Salvación en 1907. Asimismo, las actividades de la Sociedad Bíblica Extranjera y Británica habían iniciado ya en 1845 y las de la Sociedad Bíblica Americana, en 1890.

No obstante esto, algunos esfuerzos más aislados para desarrollar el cristianismo protestante en Costa Rica se iniciaron en 1840, cuando unos pocos ciudadanos de habla inglesa —norteamericanos, ingleses y alemanes, principalmente— realizaron los primeros cultos protestantes en San José, la capital del país. El primer templo protestante, El Buen Pastor, se inauguró en la capital en 1865, con el objeto de servir a los expatriados, y ya en 1896 se afilió a la Comunidad Anglicana. Por su parte, la Misión Centroamericana —estadounidense— fue la primera agencia misionera que se ubicó en la capital en 1891. Su desarrollo fue lento y trabajoso debido a la oposición de los prelados católicos y, en general, de los aproximadamente 280 000 costarricenses que habitaban el país.

Durante la primera mitad del siglo XX hubo en desarrollo importante de las misiones protestantes que hacían esfuerzos ingentes por promover sus confesiones, en medio de un entorno cultural adverso y bastante intolerante, a propósito del fuerte catolicismo que cubría el país. Para 1950, alrededor de quince misiones estaban trabajando en Costa Rica, entre ellas la Iglesia Metodista Episcopal (1917); misiones pentecostales independientes (1918) que luego serían la Iglesia Santidad Pentecostal Internacional, la Campaña Evangelizadora Latinoamericana (1921), la Iglesia de Dios (1939), la Convención Bautista Sureña (1943), las Asambleas de Dios (1944), la Iglesia de Dios Pentecostal (1945), y la Asociación Bautista Americana (1945). Por su parte, en 1929 se creó el Templo Bíblico, congregación ubicada en el centro de San José, a partir de la cual se desarrolló un movimiento evangélico importante que dio origen a la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses en 1940, la que cinco años después ya tendría catorce congregaciones y 406 fieles bautizados, que aumentarían a 1055 en 1959.

Paralelamente, la Campaña Evangelizadora Latinoamericana, luego conocida como la Misión Latinoamericana, empezó a desarrollar ministerios conexos a las iglesias en distintas áreas. Sobresalen el surgimiento, en 1924, del Instituto Bíblico, que se convertiría, en 1941, en el Seminario Bíblico Latinoamericano; la Editorial Caribe/LAMP, en 1926; la Clínica Bíblica, en 1929 —hoy día el hospital privado más reconocido del país—; la Asociación Roblealto Pro Bienestar del Niño, en 1970, el Colegio Monterrey, en 1956; Evangelismo a Fondo, en 1959, Caravanas de Buena Voluntad, en 1960; y el Centro Latinoamericano de Estudios Pastorales, en 1979; entre otros. Con este impulso, entre 1950 y 1985, las confesiones evangélicas y múltiples ministerios crecieron, al punto de que había 28 misiones trabajando en el país, así como múltiples entidades paraeclesiásticas (Holland & Bullón, 2017, pp. 19-20).

Las investigaciones sociodemográficas contemporáneas de las confesiones evangélicas en Costa Rica son muy limitadas. Sin embargo, algunos estudios especializados, combinados con otros de carácter demoscópico, nos permiten tener un perfil razonablemente exhaustivo de la situación de las iglesias evangélicas costarricenses y, sobre todo, de su crecimiento. El Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (Prolades) ha tratado de delinear con más precisión empírica los contornos de las confesiones evangélicas en el país. Fue así que en 1978 realizó un primer esfuerzo por delinear a las doce más importantes de la época, de las que logró delimitar una membrecía de 32 038 fieles bautizados.

Tabla 2

Costa Rica: denominaciones principales e iglesias independientes (2001)

DENOMINACIONES	FUNDACIÓN	CONGREGACIONES		MIEMBROS*	
		Abs.	Rel.	Abs.	Rel.
1. Asambleas de Dios	1944	294	13%	46 900	21%
2. Adventista del Séptimo Día	1897	132	6%	31 350	14%
3. Iglesia de Dios	1937	380	17%	19 000	8%
4. Rosa de Sarón	1976	5	0.2%	12 500	5%
5. Evangélica Cuadrángular	1953	99	4%	9 900	4%
6. Bíblicas de Costa Rica	1921	134	6%	8 772	4%
7. Evangélicas Centroamericanas	1891	69	3%	5 925	3%
8. Santidad Pentecostal	1918	76	3%	5 850	3%
9. Movimiento Misionero Mundial	1963	140	6%	5 000	2%
10. Metodista de Costa Rica	1917	50	2%	5 000	2%
11. Evangélica Nacional	1978	41	2%	4 100	2%
12. Iglesia de Dios Pentecostal	1970	118	5%	4 000	2%
13. Iglesia de Cristo	1967	38	2%	3 800	2%
14. Apostólica de Fe en Cristo Jesús	1959	34	2%	3 550	2%
15. Bíblicas Bautistas	1958	20	1%	3 442	2%
16. Conferencia Menonita Conservadora	1962	21	1%	3 000	1%
17. Misiones Transmundiales	1970	17	1%	3 000	1%
18. Misión Carismática Internacional	1989	1	0,04%	3 000	1%
19. Iglesia de Dios de la Profecía	1970	64	3%	2 500	1%
20. Pentecostal Unida	1976	33	1%	2 250	1%
21. Iglesia del Nazareno	1965	33	1%	2 006	1%
22. Comunidad Misionera Puerta de Fe	1975	16	1%	1 600	1%
23. Unión Nacional de Iglesias Bautistas	1944	22	1%	1 527	1%
24. Convención Bautista de Costa Rica	1944	31	1%	1 400	1%
28. Independientes (2010)	N.D.	390	17%	39 285	17%
TOTALES		**2258**	**100%**	**228 657**	**100%**

* Mayores de 15 años.

Fuente: Holland (2011b, pp. 26-27).

Posteriormente, en julio de 2000, el Prolades, conjuntamente con el Centro de Investigación Sociorreligiosa (CISRE) de la Universidad Evangélica de las Américas (UNELA), identificaron a las 24 confesiones más grandes del país —la primera fundada en 1891— y a 210 iglesias independientes. A partir de ello se determinó que conformaban 2258 congregaciones, para un total de 228 657 fieles bautizados mayores de 15 años, de los aproximadamente 620 000 evangélicos que se estimaba había en el país para ese año. Como se aprecia en la tabla 2, el 83% de estos se ubicaban en las 24 denominaciones históricas más conocidas del sector, de las cuales las Iglesias de Dios, las Asambleas de Dios, los Adventistas del Séptimo Día, las Iglesias Bíblicas de Costa Rica, la Iglesia de Dios Pentecostal y el Movimiento Misionero Mundial se presentaban como las más significativas, con un peso combinado del 52% del total.

En efecto, desde la década de 1980 el sector cristiano evangélico del país está ganando importancia numérica y peso cualitativo en la sociedad costarricense. Aunque su crecimiento relativo no ha sido tan grande —al punto de ser, junto a Panamá, el país menos "evangélico" de Centroamérica—, su incremento absoluto sí ha sido sostenido (Filiación, 18 de julio de 2015). Nuevamente, otro estudio de Prolades, realizado a solicitud de la Federación Alianza Evangélica Costarricense (FAEC), determinó que la feligresía de estas confesiones prácticamente se duplicó entre el año 2000 y 2013, año de la última investigación hecha.

De esta manera, se determinó la existencia de 488 asociaciones evangélicas, que acogían a alrededor de medio millón de fieles bautizados mayores de 15 años —de los aproximadamente 1 042 795 evangélicos que habitan el país— en unas 3 752 iglesias, distribuidas a lo largo y ancho de su territorio. Aunque el crecimiento cuantitativo fue muy importante, su incremento relativo no lo fue tanto, pues se pasó de un 16% de la población en el año 2000 a un 22,9% para este último año. A ello se suma que, del total de creyentes, solo un 45% tenía membrecía, característica que refleja un bajo compromiso organizacional con las confesiones. Por su parte, las denominaciones más importantes también experimentaron un crecimiento exponencial significativo: las Asambleas de Dios pasaron de poco más de 46 000 miembros a 80 000; la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, de 19 000 a 37 700 fieles; la Iglesia Adventista del Séptimo Día subió de 19 000 a 31 350 miembros; y las Iglesias Bíblicas, de 8700 a 25 500 fieles.

Pero, más allá de los números, lo cierto es que el crecimiento cualitativo ha sido más que satisfactorio para las iglesias evangélicas. Sus confesiones

cuentan actualmente con múltiples instituciones educativas, que incluyen cinco universidades[209]. En el ámbito de los medios de comunicación, cuentan con cuatro canales de televisión, de los cuales uno tiene proyección iberoamericana y plataforma satelital (Enlace); en la radio existen varias señales evangélicas, además de la ya mencionada Faro del Caribe, tales como Sendas de Vida (hoy Life FM), Radio Unción, Radio Lira, Radio Estéreo Visión y Radio Celestial. También hay una importante cantidad de organizaciones no gubernamentales que trabajan en temas sociales (Holland, 2011b, pp. 27-28).

La relación entre católicos y evangélicos respecto a su profesión de la fe muestra que la Iglesia católica está perdiendo terreno desde hace cuatro décadas, mientras que las evangélicas lo vienen ganando. Así pues, el crecimiento no ha sido tan agresivo como los hechos políticos recientes podrían sugerir, pues Costa Rica sigue siendo el país menos evangélico del istmo. Uno de los últimos estudios demoscópicos realizados sobre la filiación religiosa de los costarricenses se llevó a cabo en febrero de 2018, a cargo del Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP) de la Universidad de Costa Rica (UCR), a propósito de las elecciones nacionales. Según el estudio, del total de la población, el 25,5% profesa la fe evangélica; 52%, la católica; 5%, otras confesiones; 16,5% no profesa ninguna, y 3% no sabe o no responde. Algunos datos interesantes de la encuesta en cuanto al perfil de los creyentes es que los jóvenes católicos consideran su fe menos importante que sus pares evangélicos; hay más mujeres que hombres en este último grupo, mientras entre católicos la relación es equilibrada; y hay proporcionalmente más profesionales entre católicos que entre evangélicos (Alfaro, et al., 2018, pp. 15-16).

Finalmente, en el sector evangélico existen múltiples grupos y orientaciones denominacionales, desde los más emocionales o "con más unción", como los grupos pentecostales, hasta los más racionales o "tranquilos", como los bautistas o los adventistas. Según un estudio desarrollado por Prolades en 2014, la inmensa mayoría de los evangélicos costarricenses profesa una fe de corte pentecostal (alrededor del 62%), seguidos por los adventistas (16%), los separatistas (12%), los litúrgicos (1%) y otros grupos (8%) (Avendaño, 2018).

209 Las siguientes: Universidad Adventista de Centroamérica (UNADECA), la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), la UNELA, la Universidad Nazarena de las América (UNAZA) y la Universidad Metodista.

2. Religión e Identidad: Algunas Reflexiones Conceptuales

La tendencia a endilgar al vínculo entre religión y política una connotación exótica es, por mucho, una posición completamente fuera de lugar, por no decir absurda, en un subcontinente latinoamericano en el que este hecho ha sido más que normal y natural. No cabe duda de que semejante postura política es decididamente un sortilegio ideológico que pretende desacreditar el impacto de la religión como agente normativo que subsidia la ética política y, por tanto, a la actividad política en sentido amplio. Más preocupante todavía, si en el afán de promover ese descrédito se establece un discurso de francas connotaciones fascistoides, con el que se señala que toda tesis que tenga por fundamento la ética política cristiana es considerada propia de subhumanos, al tenor de categorizaciones del tipo "cavernícolas", "dinosaurios", "medievales" o "retrógrados".

Ya habíamos establecido la clara relación entre el discurso religioso, la ética y la política como aspectos esenciales de la vida social de América Latina. En efecto, nuestro subcontinente tiene unas raíces profundamente cristianas que no pueden pasarse por alto:

> América Latina se caracteriza por ser un contexto donde histórica y culturalmente se ha desarrollado una sólida tradición cristiana, especialmente, católica. Mientras en los países industrializados se han presentado procesos de acentuada secularización, en nuestro continente, el peso religioso que han marcado los procesos sociales y políticos se ha mantenido como fundamento indispensable e ineludible de la identidad latinoamericana. (…) La visión cristiana de la vida, del ser humano y de la sociedad está presente con toda claridad en la filosofía y la sociología cristiana latinoamericana y, por lo tanto, también, se manifiesta con profundas raíces en los marcos jurídicos e institucionales de los diversos Estados del continente (Rosales, 2007, pp. 7 y 15).

En efecto, la *identidad* es el factor central que explica cómo la religión interviene, por la vía moral, en la construcción social de lo político, desde lo discursivo, hasta la definición y ejecución de las políticas públicas. Por otra parte, también es cierto que lo religioso, que se había mantenido relativamente en el subsuelo de la política hasta hace algunos lustros, tiende a aparecer con más fuerza, a plena vista, en los últimos años, por lo que es válido preguntarse: ¿qué puede estar ocasionando esta situación? ¿Existe alguna explicación teórica seria que pueda darnos algunas pistas para profundizar en las investigaciones y que señale hipótesis interesantes con las cuales avanzar?

Una primera aproximación del problema puede encontrarse con claridad en la *teoría política de la identidad*. Este punto de vista sugiere que es la construcción de la identidad por parte de los individuos, como factor central para encontrar sentido o significación a la vida, en un mundo altamente complejo y lleno de contradicciones y problemas, lo que permite sortear la difícil tarea de existir en sociedad. Esto ocurre por el hecho ineludible de que la realidad humana es socialmente construida desde la vida cotidiana, en la búsqueda del indispensable sentido social (Berger & Luckmann, 2001, pp. 36-50).

Los seres humanos, en efecto, viven su existencia desde el espacio de su vida cotidiana, en la cual se interseca su biografía individual con el entramado institucional y organizativo que estructura el tiempo y el espacio sociales, a partir de lo cual se construye el mundo en el que existen. En esta intersección, las personas se ven obligadas a trascender su inmediatez cotidiana por medio de la creación de esferas de sentido que son construidas intersubjetivamente por medio del lenguaje y que constituyen los ámbitos vitales de la sociedad, tales como lo político, cultural, económico, familiar, organizativo, religioso o científico, para señalar las más obvias. Estas esferas de significación crean un conjunto de representaciones sociales que constituyen el universo simbólico por medio del cual las personas son capaces de enfrentar la complejidad de un mundo que los define como seres sociales pero que, a la vez, pueden transformar en el incesante proceso de construcción social de la realidad.

La búsqueda del sentido es la clave que permite entender cómo es posible que la sociedad exista sin que, por imperio de su creciente y contradictoria complejidad, termine cayéndose en pedazos. Empero, este sentido está determinado por las representaciones sociales que constituyen ese universo simbólico de significación que *amarra* el conjunto de la sociedad:

> Las personas conocen la realidad que les circunda mediante explicaciones que extraen de los procesos de comunicación y pensamiento social. Las representaciones sociales (RS) sintetizan dichas explicaciones y, en consecuencia, hacen referencia a un tipo específico de conocimiento que juega un papel crucial sobre cómo la gente piensa y organiza su vida cotidiana: el conocimiento del sentido común. (…) Al concebir a las personas como productoras de sentido, el análisis de las RS focaliza en las producciones simbólicas, en los significados y en el lenguaje a través de los cuales las personas construyen el mundo en el que viven (Araya, 2002, pp. 11 y 18).

La religión constituye una de esas esferas de sentido que permite construir socialmente la realidad y, si asumimos que esta representa un factor clave

para los costarricenses (Alfaro *et. al.*, 2018, p. 16)[210], ciertamente, el discurso religioso constituye un bloque constructivo de la realidad social que es de primera importancia. Si los seres humanos extraen de las representaciones sociales los elementos de significación básicos para construir la realidad social desde la inmediatez de sus vidas cotidianas, entonces, la religión proporciona importantes materiales de sentido en el desarrollo de ese proceso constructivo.

La clave para entender por qué la religión está ganando importancia como fuente de sentido para construir identidad consiste en comprender el fenómeno en una perspectiva global, planetaria. De hecho, en las últimas cuatro décadas estamos experimentando una suerte de achicamiento del mundo en el que vivimos, como consecuencia de la llamada globalización y la sociedad de la información que es su contraparte. Vivimos en un mundo cada vez más interconectado y articulado como "una aldea global", una *red* funcional planetaria, gracias a la sustantiva modificación técnica que está viviendo el planeta desde hace cuatro décadas, y que consiste en la incorporación de las llamadas tecnologías de información en todos los ámbitos de la vida colectiva, de tal manera que la arquitectura global se estructura a partir de una lógica reticular de flujos globales de información, comunicaciones, bienes y servicios, personas y poder (Castells, 2012, pp. 23-27).

De esta manera, la tromba de la globalización, con su lógica instrumental de flujos, vuelve la experiencia personal una acelerada vorágine de transacciones entre lo subjetivo —e intersubjetivo— y lo funcional. Esto último, elevado al rango de criterio incontrastado de la acción colectiva, tiende a vaciar de sentido la vida cotidiana, en términos de las improntas funcionales del sistema global —el poder y el dinero—, lo que a su vez crea una contrareacción en el mundo de la vida, justamente, para buscar fuentes de sentido con el fin de construir identidad frente la lógica instrumental de las redes globales. Así:

> En un mundo de flujos globales de riqueza, poder e imágenes, la búsqueda de la identidad colectiva o individual, atribuida o construida, se convierte en fuente fundamental del significado social. No es una tendencia nueva, ya que la identidad, y de modo particular, la identidad religiosa y ética, ha estado en el origen del significado desde los albores de la sociedad humana. No obstante, la identidad se está convirtiendo en la principal, y a veces la única, fuente de significado en un periodo histórico caracterizado por una amplia desestructuración de las organizaciones, deslegitimación de las instituciones

210 Según esta encuesta de 2018, el 82% de los costarricenses consideran la religión como muy o algo importante.

> y desaparición de los principales movimientos sociales y expresiones culturales. Es cada vez más habitual que la gente no organice su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser. (…) De ello se sigue una división fundamental entre el instrumentalismo abstracto y universal, y las identidades particularistas de raíces históricas. **Nuestras sociedades se estructuran cada vez más en torno a una oposición bipolar entre la red y el yo** (Castells, 1998a, p. 29)[211].

Debido a que los flujos globales se presentan ante el individuo como infinitamente más complejos, densos y pesados, las personas buscan fuentes de sentido en materiales primarios tales como la nación, la historia, la geografía, las memorias y, desde luego, las religiones. Aunque las personas y los actores colectivos —como los movimientos sociales y los partidos políticos, por ejemplo— pueden utilizar una combinación de fuentes culturales de sentido para construir su identidad frente la sociedad red globalizada, es justamente por el peso de esta última que dichas personas o actores tienden a fundar sentido sobre una fuente primaria que se vuelve dominante respecto de todas las demás. De esta forma, se combinan los roles sociales y las identidades: mientras los primeros organizan las funciones, las segundas organizan el sentido (Castells, 1998b, pp. 28-29).

De esta manera, se puede avanzar la hipótesis de que es en función de la enorme preeminencia de la razón instrumental que regula el funcionamiento del sistema globalizado —sobre todo por imperio de sus medios funcionales básicos, el poder y el dinero— que la religión, como fuente de significación primaria fundamental de la sociedad, se está convirtiendo en un factor clave de construcción de la identidad, lo cual incluye, desde luego, la construcción política de esa colectividad. Los llamados partidos "evangélicos", entonces, se explican teóricamente en función de esta circunstancia, pues surgen como opciones políticas que levantan el apoyo de votantes que se encuentran en el segmento o *clivaje* electoral articulado por las voliciones religiosas que los hace vivir una identidad común. Ello implica que, para desdoblarse a una escala lo suficientemente amplia como para ganar unas elecciones, deben superar el umbral que este clivaje impone (Anduiza & Bosch, 2004, pp. 158-160).

Estos partidos de corte religioso se pueden agrupar en dos vertientes: o son *partidos evangélicos* en sentido estricto, lo que significa que la filiación está determinada por la religión de sus líderes y simpatizantes, y buscan una suerte de gobierno "teocrático" o al servicio del evangelio; o son *frentes evangélicos*,

211 La negrita es del original. El subrayado es mío.

es decir, partidos que si bien están conformados predominantemente por hermanos de esta confesión, están abiertos a otros actores que, sin ser evangélicos —católicos, por ejemplo—, comparten los valores y luchas que aquellos promueven, lo que viabiliza su acción política. Por supuesto, también hay *facciones evangélicas*, es decir, grupos de hermanos en los que participan orgánicamente los partidos tradicionales que no tienen una vocación religiosa (Pérez Guadalupe, 2017, pp. 207-208).

No debemos dejar las reflexiones que nos ocupan en este acápite sin un comentario final sobre el tema más polémico de la relación entre política y religión: el *fundamentalismo*. Utilizado con mucha liberalidad y, en la inmensa mayoría de los casos, sin sostén teórico preciso y serio, el término ha llegado a acrisolarse como un recurso de desacreditación de lo religioso en la vida política, sin mayores abreviaturas. En este sentido, es vital comprender que la construcción social de la realidad puede, en efecto, tomar dos caminos (Touraine, 1999, p. 217). Se pueden tomar las fuentes de sentido, cualquiera que estas sean, incluida la religión, y se pueden combinar con la razón como el cemento para amalgamar los bloques constructivos de un discurso que puede sostener parámetros subsidiados por la religión, la etnia o la nación, sin abandonar el racionalismo que se requiere en las sociedades civilizadas actuales, a propósito de las improntas funcionales del sistema global. Un tema nada novedoso, por ejemplo, si pensamos en el pensamiento político demócrata cristiano o socialcristiano, para señalar el más obvio.

Empero, se pueden tomar esas identidades primarias y vaciarse de toda racionalidad y visión solidaria, al punto que ya desprovistas de todo freno intelectivo, se vuelven materiales de sentido enroscados en sí mismos, mistificados, extrapolados y, finalmente, deshumanizados, que sirven para justificar atrocidades en contra de la misma raza humana, como estrellar aviones en los edificios que simbolizan la misma globalización o asesinar masivamente a hombres, mujeres y niños so pretexto de la pureza étnica, nacional o religiosa. Esto último *sí* es el verdadero fundamentalismo.

Cuando se analizan partidos políticos que tienen alguna vocación o raíz religiosa es vital establecer el balance necesario para determinar si la opción política bajo análisis tiende hacia el fundamentalismo religioso irracional —lo cual haría de tal alternativa algo peligroso y execrable— o si su discurso es completamente racional y orientado hacia la solidaridad colectiva —ante lo cual estaríamos frente a un partido político moderno y racional en todo el sentido de la palabra—. El análisis de los partidos religiosos en América Latina debe atender a este cuidado analítico, teórico y empírico. Después de todo:

> […] como la secularización está sólidamente establecida, se hace posible reconocer en la tradición religiosa una referencia al sujeto que puede movilizarse en contra del poder de los aparatos económicos, políticos o de comunicación masiva. La exigencia moral, se ha transferido de la religión a lo que se llama la ética, pero ésta ha de encontrar en tradiciones religiosas, referencias al sujeto que no deben ser rechazadas por nuestra cultura secularizada (Touraine, 1999, p. 213).

3. Religión y Política en Costa Rica: El Poder de los Evangélicos

La religión y la vida política costarricense han tenido una dinámica orgánica durante su historia, con etapas más intensas que otras, y en función de las correlaciones de fuerza y poder que se decantan en las coyunturas históricamente determinadas de su proceso político. En la presente sección examinaremos esta relación, con énfasis en la participación política de los evangélicos y sus líderes, como el fenómeno que, en la coyuntura actual, muestra mayor intensidad en la dinámica comentada.

3.1. El criptopoder de la religión.

Como se ha mencionado, el vínculo entre religión y política en Costa Rica muestra una muy clara manifestación en los últimos lustros, en términos de la participación de los llamados partidos "evangélicos" en la actividad política del país. No obstante, esta participación, que es la que más nos interesa, es relativamente reciente en una perspectiva histórica. Por ello, la relación es, por mucho, más que evidente respecto a la Iglesia católica, no solo por ser esta la religión dominante de la sociedad costarricense, sino —sorprendentemente—, en el caso de una democracia con una tradición tan notable y embebida en el liberalismo político más tradicional, por ser la religión oficial del Estado.

En efecto, el fenómeno religioso en Costa Rica es muy cristalino si se considera que, hasta la fecha, el país centroamericano es la única nación con un Estado confesional en todo el continente, según su Ley Fundamental (O'Neal, 25 de setiembre de 2017). Esto no tiene nada de novedoso, pues desde que se dictó la primera Carta Magna de Costa Rica en 1812, la Constitución Española de Cádiz, se estableció en su numeral 12 la "perpetuidad" de la religión católica como la oficial del Estado; cosa que fue signada en la primera constitución del país como nación independiente: el Pacto Social Fundamental Interino de 1821. Posteriormente, entre este año y la Constitución Política de 1871 el país vivió una sismicidad constitucional que, empero, mostró la misma tendencia en

todas las constituciones que se dictaron, lo que, en la Carta Magna mencionada, vigente hasta 1949, se confirmó en su ordinal 51 (Arce, 2009, pp. 270-272).

Contundentemente, esto muestra que la Iglesia católica ha tenido una natural preeminencia histórica desde la época colonial, como una suerte de criptopoder o fuerza subterránea, que se ha mantenido presente durante su desarrollo político y que emerge en momentos históricos muy particulares. La tendencia que se ve en el desarrollo constitucional costarricense es más que clara, sobre todo si se considera que entre mediados del siglo XIX y el fin del siglo, sobre todo con la fuerte arremetida liberal del último tercio, la Iglesia no perdió su privilegio constitucional, ni siquiera con las medidas clásicas que se aplicaron en toda América Latina, como la expulsión de los jesuitas, la secularización de la educación y los cementerios, la nacionalización de propiedades eclesiásticas y la eliminación legal de los diezmos (Blancarte, 2011, p. 193).

El liberalismo costarricense se desarrolló ampliamente entre 1871 y 1940, y para la Iglesia ello significó mantener una posición política latente, no tan explícita. Sin embargo, con la llegada al poder en 1940 del doctor Rafael Ángel Calderón Guardia, convencido socialcristiano y profeso católico, la Iglesia oficial ganó terreno y obtuvo algunas concesiones que había perdido durante la era liberal, a la vez que se convirtió en un actor clave de los eventos que terminaron con la guerra civil de 1948. Su papel político fue tan vital que formó parte de una alianza oficialista compuesta por el calderonismo y los comunistas. Ello evidencia que, sobre todo en relación con estos últimos, las concesiones ideológicas de la fe siempre son viables cuando se trata de retener el poder político (Vega, 1985, pp. 329-344).

A partir de este proceso, la Iglesia católica logró mejorar algunas de sus atribuciones como un actor fundamental de la sociedad y, finalmente, pudo afianzar la confesionalidad del Estado en la Carta Magna de 1949, vigente hoy. En este contexto, así reza su numeral 75: "La Religión Católica, Apostólica, Romana es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres" (PGR, 2018).

Con la confesionalidad afianzada, y aún y si el grupo perdedor de la guerra civil fue el suyo, la Iglesia mantuvo su criptopoder e influencia durante las próximas décadas y hasta la crisis de 1980. En efecto, fue durante esta década que la Iglesia volvió a sacar la cabeza en la planicie política con claridad, justamente, para ponerse del lado de la democracia en medio de una reestructuración económica doméstica para enfrentar la crisis y debido al

conflicto regional que la Guerra Fría calentó con el alineamiento de Nicaragua al eje soviético. En paralelo, al iniciar un periodo en que los grupos evangélicos empezaron a crecer, la Iglesia católica también enfrentó esta amenaza en el plano más eclesial, al promover el movimiento carismático en su interior, una suerte de catolicismo "evangélico" que acercó el formato de las prácticas católicas al modelo protestante, como muro de contención para evitar que sus fieles se brincaran la barda (Rovira, 1989, pp. 139-140).

3.2. Los partidos políticos de corte evangélico: logros y perspectivas.

Así pues, el peso de los evangélicos empezó a crecer notablemente a partir de la década de 1980. Los indicadores demoscópicos y la presencia fáctica de cada vez más congregaciones y ministerios asociados con este sector religioso de la población, a partir de 1980, demuestran que fueron estos grupos los que, finalmente, terminaron emergiendo en la esfera política del país. Para 1982 había en Costa Rica unas 1367 congregaciones, en tanto para 2013 el número había subido a 3750. Ello se correlaciona con el hecho de que para 1983 el 8,6% de los costarricenses se declaraban evangélicos y para 2012 este dato había subido a un 23%. Asimismo, entre 1970 y 2014, según un estudio de Pew Research Center, la población católica disminuyó en un 31% (CIEP, 2018, p. 13)[212].

Como ya se mencionó, dentro del sector evangélico existe una amplia gama de denominaciones y "estilos" de fe que hacen muy heterogénea su dinámica interna, aunque está claro que el peso relativo del pentecostalismo es decisivo. Esto es capital, porque es evidente que la fuente de los partidos políticos "evangélicos" costarricenses presenta la misma heterogeneidad del sector del que se apoyan, aunque también es notorio que el pentecostalismo tiene un peso muy significativo debido a lo que representan en medio de esa diversidad denominacional. Dentro del espectro pentecostal, es el *neopentecostalismo*, variante de aquel que pone énfasis en la idea de que la iglesia debe reconquistar "territorios" que se dejaron en manos del "mundo" —aquellos que no son evangélicos—, tales como la música, los medios de comunicación, las empresas y, desde luego, la política[213], el que más energía

212 Compárese con Avendaño (2018).

213 El neopentecostalismo pone énfasis en la teología de la prosperidad, la idea de que la bendición de Dios se manifiesta en la prosperidad material del creyente, por lo que su visión de la iglesia se acerca más a una empresa, y la del pastor, a un gerente (Calderón & Zúñiga, 13 de mayo de 2018). Para un análisis exhaustivo de las diferencias con el pentecostalismo, véase Pérez Guadalupe (2017, pp. 106-108).

ideológica les imprime a los movimientos políticos evangélicos.

Con estos elementos en el tintero, la historia de los partidos "evangélicos" nació en el lejano 1981, cuando un grupo de líderes de este grupo confesional fundó el primer partido político de esta índole: el Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC) (Avendaño, 2018). A partir de este hecho, podemos dividir el desarrollo de los partidos de vocación evangélica en cuatro etapas bien delimitadas:

1. Periodo fundacional (1981-1998): se trata de un largo lapso en el que un grupo de evangélicos se metió de lleno en la política del país, pero con una perspectiva poco pragmática, cargada de misticismo y con muy poco o ningún resultado práctico, mediante el PANC. Su primera incursión electoral fue en 1986 y su vocación es la de un *partido evangélico* en sentido estricto, tal y como se definió en este artículo.
2. Periodo pragmático (1998-2006): en esta etapa, por fin, la opción evangélica aparece con una nueva agrupación política: el Partido Renovación Costarricense (PRC), el cual logra alcanzar una curul por primera vez, de la mano de su fundador, el señor Justo Orozco, en 1998.
3. Periodo escisionista (2006-2018): durante esta fase, el movimiento político evangélico se tornó más diverso y las escisiones se vuelven comunes, tal y como ocurre en el plano eclesial. Se fundan dos partidos adicionales: Restauración Nacional (PRN) y Alianza Demócrata Cristiana (PADC); y todos, incluido el PRC, logran mantener curules durante este periodo. Todos estos partidos se acercan, con diferentes grados, al modelo de *frente evangélico*, según la tipología ya planteada (Pérez Guadalupe, 2017).
4. Periodo de condensación (2018): en este año, el PRN, uno de los tres partidos de corte evangélico, logra condensar el apoyo de la población conservadora del país y, con ello, ganar 14 curules de las 57 disponibles, así como pelear seriamente la presidencia de la república. Por su parte, los otros partidos pierden la representación que tenían en el Parlamento.

Los resultados electorales y la praxis política de los partidos de corte evangélico, muy partidarios del "parroquialismo" y del personalismo políticos, hacen que el apoyo histórico de estas agrupaciones, como se aprecia en la tabla 3, haya sido predominantemente marginal para cada agrupación, apenas para lograr una curul en la mayoría de las elecciones analizadas. Mientras las escisiones internas parecen ser la tónica de estos partidos, está claro que el bajo apoyo relativo que obtuvieron, salvo por el proceso de 2018, habla de

un igualmente bajo apoyo práctico de las mismas iglesias evangélicas respecto a sus escuderos (Gómez, 2013, p. 24). Si consideramos que, en promedio, la población evangélica era de alrededor de un 20% durante este periodo, el porcentaje de votación para las diputaciones alcanzado por las agrupaciones en los procesos electorales consignados refleja una gran distancia respecto a ese dato. El PRC apenas obtuvo un promedio de 2,82% de la votación entre 1998 y 2018, el PRN logró apenas un 2,56% entre 2006 y 2014 y el PADC, un 1,81% entre 2014 y 2018[214]. No obstante lo anterior, si sumamos todos los votos de la participación de los tres partidos en 2014, cuando obtuvieron su mayor éxito al conformar un "bloque evangélico" de cuatro curules legislativas, el porcentaje llega a un 9,34% del total de la votación, lo que habla de un crecimiento importante ya para ese año, pues se logró una votación homóloga al 50% del total de los fieles evangélicos. Esto significa que, si su fragmentación no hubiese sido tan evidente, es probable que hubieran logrado un mayor éxito en términos de escaños parlamentarios.

Tabla 3

Costa Rica: Resultados electorales para la elección de diputados de los partidos de vocación evangélica (1986-2018)

ELECCIONES	PARTIDOS POLÍTICOS								VOTOS VÁLIDOS	DIPUTADOS
	PANC		PRC		PRN		PADC			
	Abs.	Rel.	Abs.	Rel.	Abs.	Rel.	Abs.	Rel.		
1986	19,972	1,70%	0	0,00%	0	0,00%	0	0,00%	1172199	Ninguno
1990	22,154	1,66%	0	0,00%	0	0,00%	0	0,00%	1336172	Ninguno
1994	21,064	1,43%	0	0,00%	0	0,00%	0	0,00%	1475593	Ninguno
1998	9,176	0,66%	27,892	2,02%	0	0,00%	0	0,00%	1383527	PRC 1
2002	6,825	0,45%	54,699	3,59%	0	0,00%	0	0,00%	1521854	PRC 1
2006	0	0,00%	55,798	3,46%	32,909	2,04%	0	0,00%	1613961	PRN 1
2010	0	0,00%	73,950	3,89%	29,530	1,55%	0	0,00%	1899825	PRN 1 y PRC 1
2014	0	0,00%	83,083	4,06%	84,265	4,11%	23,886	1,17%	2048301	PRN 1, PADC 1 y PRC 2
2018	0	0,00%	41,806	1,96%	388,086	18,16%	52,325	2,45%	2137556	PRN 14

* En 2006, el PRN solo participó por la provincia de San José, en tanto en 2014 el PADC solo lo hizo por Cartago. En 2010, el PRN solo participó por San José, pero tuvo dos partidos "hermanos" en Heredia (7953 votos) y Alajuela (7298 votos).

Fuente: elaboración propia a partir de TSE (2014 y 2018b).

214 Recuérdese que el PRN y el PADC participaron a escala provincial cuando menos una vez, lo que no permite medir el impacto real que hubieran tenido en todo el país. No obstante, en ninguno de los dos casos, cuando lo hicieron a escala nacional, alcanzaron una votación que merezca comentario distinto al que se ha hecho.

Durante el periodo fundacional, como se indicó, sobresale que la opción política del PANC, el único partido evangélico en sentido estricto, se mantuviera vigente durante 16 años, sin lograr mayores resultados. Como se aprecia en la tabla 3, entre 1986 y 2002 la agrupación logró un máximo de 22 154 sufragios para diputados en 1990, apenas un 1,66% del total de los votos válidos; y un piso de 6825 votos en 2002, para un 0,45% de los sufragios. Es más que obvio que cuando se fundó el PRC, como una escisión de sus propias filas, el PANC terminó de decrecer hasta desaparecer.

En efecto, esta agrupación política estuvo vigente hasta 2002, cuando participó incluso con un candidato presidencial, un educador que manejaba un discurso de democratización de la economía por medio de la eliminación de trabas a la banca estatal y del fortalecimiento de las sociedades anónimas laborales (Jiménez, 19 de enero de 2002). Posteriormente, para las justas electorales de 2006, el PANC se adhirió al partido más de derecha del país, el Movimiento Libertario. Al respecto, sus líderes señalaron que las "enormes" coincidencias ideológicas fueron el catalizador de la unión, lo que habla de una enorme diversidad ideológica partidaria en este plano, a propósito de lo que propusieron cuatro años antes (Sáenz, 2005). Con esta adhesión, este grupo político, el primero de corte evangélico en Costa Rica, finalmente se extinguió del paisaje partidario costarricense.

Así pues, Justo Orozco, fundador del PRC, salió de las filas del PANC y fundó su propia agrupación política por el poco pragmatismo de su predecesor, con lo que inició la etapa de efectividad electoral de los partidos de corte evangélico costarricenses (Holland, 2011a, p. 6). Como se indicó, esta es una característica central de estas agrupaciones políticas, a saber, que las nuevas opciones que van apareciendo son producto de las escisiones internas de los partidos precedentes, lo que habla de una vocación altamente personalista en estos partidos, pues sus fundadores se presentan como sus "dueños". En cualquier caso, la primera escisión encabezada por Orozco logró el resultado esperado por más de 16 años: la consecución de una curul en sus mismas manos, desde luego. Nótese que mientras el PANC obtiene poco más de 9000 votos, el PRC logra casi 28 000, de los cuales la mayoría se logran en la circunscripción electoral más grande del país, San José, lo que le deparó el ansiado escaño (ver tabla 3).

La historia política del PRC y de su fundador está llena de polémicas y de éxito limitado. Durante el periodo de sus veinte años de existencia, entre 1998 y 2018, el PRC tuvo altos y bajos, pues logró curules en cuatro de las seis elecciones en las que participó, ya que no alcanzó el objetivo en 2002, ante

el surgimiento del PRN, ni en 2018, debido al éxito arrollador de este último. Como se aprecia en el cuadro 3, el PRC logró un crecimiento estable de su caudal electoral desde su primera participación, cuando obtuvo la menor cantidad de votos —27 892, un 2,02% del total—, hasta 2014, cuando logró 83 083 sufragios —un 4,06% del total—. Ello le permitió superar el umbral de fracción unipersonal que había obtenido en las tres oportunidades anteriores, en las que Justo Orozco fue diputado dos veces y alcanzó dos curules: una por San José y otra por la provincia de Limón.

Renovación Costarricense mantuvo una lógica de partido personalista bajo la égida de Orozco, hasta la elección de 2014 (Gómez, 2013, pp. 25-28). Esto implicó un escaso desarrollo organizativo interno, poca capacidad ideológica y una gestión partidaria muy limitada a las campañas electorales, al tenor de los recursos que obtenía por la vía de la deuda política[215]. Esta situación configuró una actuación muy constreñida y marginal en el contexto del sistema político costarricense, casi siempre alineada con el partido gobernante y con una lógica de negociación en la que su voto y participación en el Parlamento jugaban en función de los beneficios específicos que el partido pudiera alcanzar para sí, cuya consecuencia fue una agrupación con un bajo de perfil de fuerza opositora.

Esto último, junto con diversos escándalos y polémicas que los medios visibilizaron en relación con sus dirigentes, parece explicar los limitados logros de los renovacionistas. Su referente Justo Orozco se ha caracterizado por escándalos de todo tipo, desde cuestionamientos en el manejo de fondos públicos, hasta de índole sexual[216]. A su vez, siempre ha mostrado un discurso muy religioso, como cuando le exigieron pagar ciertos impuestos que debía y el respondió "pagaré en el tiempo de Dios" (Marín, 18 de abril de 2012). Este tipo de cosas y su alineamiento al partido oficialista para obtener beneficios políticos hicieron que su credibilidad se deteriorara tanto que, para las elecciones de 2018, los dos diputados de la agrupación le "arrebataran" el partido para controlarlo de cara a esas justas (Cambronero, 26 de mayo de 2017).

---

215 En Costa Rica, los partidos políticos pueden financiar sus campañas de la contribución del Estado —deuda política—, y tienen prohibición para recibir fondos de sociedades anónimas y del extranjero. Por este motivo, no existe evidencia empírica de que estas agrupaciones hayan recibido dinero del exterior y, particularmente, de los grupos religiosos norteamericanos.

216 En materia del uso de fondos públicos, los escándalos han estado relacionados con el manejo de la deuda política (Casas, 2003, pp. 12-14). Sobre el tema escándalos sexuales, véase Solano (30 de junio de 2015).

El surgimiento del PRN en la escena electoral en 2006 representa el inicio de lo que hemos llamado el periodo *escisionista*. En efecto, Carlos Avendaño, correligionario de Justo Orozco, había llegado a la curul con el PRC en 2002. Sin embargo, debido a las diferencias internas y a la competencia de liderazgos entre ambos, este se separó de Renovación y en 2005 fundó su propio partido provincial en San José; en 2006 accedió a una curul con el pastor evangélico Guyón Massey (Holland, 2011a, pp. 6-7). El fuerte control de Avendaño sobre el PRN, al igual que el de Orozco en el PRC, hizo que el partido compitiera de nuevo provincialmente para 2010, cuando logró quedar como diputado por segunda vez; ya en el ámbito nacional logró su tercer curul legislativa en 2018.

Como se aprecia en el cuadro 3, el PRN logró alcanzar un 2,04% y un 1,55% del total de los votos en 2006 y 2010, respectivamente, pero en el ámbito de la provincia de San José, lo que le dotó de un diputado en cada periodo. Ya en 2014, Restauración compitió a escala nacional, con Avendaño como candidato presidencial, y logró un 4,11% de los votos para diputados, apenas un poco más que el PRC, que obtuvo un 4,06%. Esto refleja que, durante el periodo escisionista, Restauración mostró un comportamiento electoral muy similar al de su homólogo, no solo en los números que revisamos, sino también en su personalismo y en su vocación más religiosa, pues los dos diputados electos fueron pastores evangélicos; también hubo coincidencias en la posición de estos respecto a aliarse al gobierno de turno para obtener beneficios políticos variados.

A pesar de las similitudes, sí se aprecian algunas diferencias entre el PRC y PRN, que le dan a este último un mayor grado de credibilidad, reflejada en las elecciones de 2018. En primer lugar, el discurso de Restauración y de sus representantes, aún con su predominio pastoral, es mucho menos religioso y se combina con temas "seculares" más claramente delimitados. En segundo lugar, el partido y sus representantes no están envueltos en múltiples escándalos, excepto Massey, a quien se le achacó una intentona por canalizar recursos públicos para una fundación en la que estaba involucrado[217]. En tercer lugar, el diputado del periodo 2014-2018 Fabricio Alvarado rompió con el molde evangélico de postular pastores-diputados, pues, aunque este es un reconocido salmista en este sector religioso, su trabajo principal ante la sociedad ha sido el de periodista.

De cara a las elecciones de 2014, Mario Redondo, quien había sido vicepresidente del PRN, abandonó estas tiendas políticas y fundó su propio reducto, el Partido Alianza Demócrata Cristiana, con el fin de participar por diputaciones solo en la provincia de Cartago (Vargas, 23 de febrero de 2014).

217 Sobre el particular, véase Murillo (28 de junio de 2007).

Redondo había sido diputado en 2002 por el tradicional Partido Unidad Social Cristiana que, para ese periodo, ostentaba el control del gobierno. Al igual que la relación Orozco-Avendaño, el vínculo Avendaño-Redondo expresa una lucha de liderazgos personales que siempre terminó con la creación de un nuevo partido, en el que el desertor se constituía presidente y su principal candidato a diputado.

De la misma manera, Redondo logró una curul con el PADC en 2014, cuando participó en el proceso electoral, coincidentemente, a escala provincial, al obtener un 1,17% de los votos, porcentaje más que suficiente para lograr el objetivo inicial. A diferencia del PRN y el PRC, Redondo le imprimió al PADC una vocación más "secular" y, aunque formó parte del llamado "bloque evangélico", puso énfasis en su vocación política no religiosa y, además, desarrolló una gestión parlamentaria muy orientada hacia la denuncia y el control político en una perspectiva de oposición. Asimismo, fue muy propositivo con temas de política legislativa en temas que trascienden la agenda evangélica tradicional, como la reforma del Estado y las finanzas públicas (Solano, 17 de octubre de 2016). A pesar de que fue uno de los diputados con más exposición mediática en temas de la agenda nacional y haber logrado desdoblar el partido a escala nacional para participar como candidato presidencial en las elecciones de 2018, el PADC fracasó en esa campaña y se quedó sin representación parlamentaria al obtener apenas un 2,45% de la votación nacional para diputados.

3.3. Elecciones 2018: ¿un salto hacia el futuro?

Debemos concluir con un somero análisis de lo ocurrido en las elecciones de 2018 pues, sin duda, se trata de un evento que pone el tema religioso en el primer plano de la agenda de investigación política de Costa Rica, ya que, por primera vez en su historia, un partido evangélico pelea claramente la presidencia de la república. Debemos ser sucintos, porque realmente se trata de un evento que, en una perspectiva histórica, es apenas un sonoro estornudo político del que apenas empezamos a entender sus primeros efectos.

Fabricio Alvarado se consagró políticamente cuando resultó electo diputado de Restauración Nacional en 2014. Su perfil, muy distinto del de sus predecesores, le imprime un aire de frescura y juventud a la curul, pues, además de ser un experimentado periodista —por muchos años presentador y reportero de uno de los telenoticiarios más importantes del país, lo que le da muy buena presencia mediática—, también es un cantante cristiano muy reconocido, que redunda en una imagen muy fuerte en el mundo evangélico. Con estos antecedentes, y luego de tener una buena posición como diputado

durante el cuatrienio, resultaba natural que asumiera la candidatura presidencial del partido para las justas electorales de 2018. Además, con él se consagra el formato de frente evangélico del PRN, pues su segundo lugar en la lista parlamentaria fue una reconocida dirigente católica del movimiento provida, quien asumiría la curul a dos meses de concluir el periodo constitucional, debido a la renuncia de Alvarado para dedicarse a la campaña presidencial.

Los partidos de orientación evangélica, sobre todo desde las elecciones de 2010, habían estado trabajando un discurso político orientado a defender los temas que, desde el punto de vista ético, son más atractivos para los creyentes evangélicos y católicos: la lucha contra el aborto, la pelea por la familia natural —en contra del matrimonio homosexual— y la defensa de la libertad religiosa. En el contexto de este bloque temático, el partido había aprovechado las dotes comunicativas de Alvarado para grabar videos que fueron utilizados para posicionar a la agrupación en estos temas y que luego, incidentalmente, le permitieron posicionarse como eventual candidato a diputado en 2014. Así pues, no es extraño que su papel en la Asamblea Legislativa fuera luminoso en esta perspectiva, lo cual se combinó con un apuntalamiento de su posición en otros temas menos tradicionales para el sector que representaba —la transparencia en las finanzas públicas, la construcción de infraestructura o la lucha por los derechos de los niños, para señalar ejemplos claros— (Alvarado, 2018, pp. 8-20 y 44-52).

Tabla 4

Costa Rica: intención de voto para la presidencia de la república, según datos de OPol y CIEP (noviembre 2017-marzo 2018**)*

PARTIDOS	NOVIEMBRE		DICIEMBRE		ENERO (mitad)		ENERO (final)		FEBRERO		MARZO (mitad)		MARZO (final)	
	CIEP	OPOL	CIEP	OPOL	CIEP	OPOL	CIEP	OPOL	CIEP	OPOL	CIEP	OPOL	CIEP	OPOL
Liberación Nacional	15%	16%	14%	17%	11%	14%	12%	14%						
Unidad Social Cristiana	11%	6%	13%	10%	9%	8%	8%	8%						
Acción Ciudadana	4%	4%	5%	2%	6%	3%	11%	12%	42%	36%	43%	37%	39%	36%
Republicano Social Cristiano	5%	5%	8%	6%	6%	6%	3%	4%						
Integración Nacional	15%	12%	14%	16%	11%	14%	9%	9%						
Restauración Nacional	2%	4%	3%	3%	17%	14%	17%	17%	45%	29%	42%	28%	41%	29%
Otros	11%	23%	9%	5%	13%	13%	4%	3%						
Indecisos	37%	31%	34%	40%	27%	28%	36%	33%	13%	34%	15%	36%	20%	35%
TOTALES	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**

* Datos redondeados que corresponden a la medición de mitad del mes. Se aplican las mediciones de enero y marzo tanto a la mitad del mes y al final, para tener una visión más clara de los datos durante el mes de cierre de campaña.
** Los datos de febrero y marzo corresponden con la segunda ronda.
Fuente: elaboración propia a partir de CIEP (2018) y Mundocr.com (2018).

En esta tabla podemos observar un registro de las encuestas de intención de voto, según datos de la empresa OPol, la encuestadora con más prestigio en esta materia, y del Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP) de la Universidad de Costa Rica, desde noviembre y hasta enero —primera ronda— y de febrero y marzo —segunda ronda—. Como se puede apreciar, mientras en noviembre y diciembre, la pelea era entre el PLN, el PUSC e Integración Nacional (PIN), en enero las cosas dieron un vuelco claro a favor de Fabricio Alvarado, quien terminó ganando la primera ronda, y el candidato del gobierno (PAC) Carlos Alvarado, que logró colarse en segundo lugar.

En efecto, los números de los Alvarado en noviembre y diciembre apenas si los mostraban como candidatos pequeños. No obstante, la situación cambió en enero, cuando el PRN logró encumbrarse en la cima de la intención de voto con un 17%, desde mediados de mes; y el PAC, en una carrera de velocidad final, subió a 6% en ese mismo momento, para luego ganar el segundo puesto, con un 12% en la última semana de las mediciones. Pero, ¿cómo es posible que ocurra una situación tan poco predecible a tan solo quince días de las elecciones? Según un estudio del CIEP, este repentino incremento de la intención de voto a favor de Fabricio Alvarado se debió a lo que el centro llamó un "shock religioso":

> La opinión consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, dada a conocer el día 9 de enero, en la que se reconocen los derechos de las parejas de personas del mismo sexo, produjo lo que típicamente se conoce como un shock externo en las preferencias de los votantes. Este tipo de eventos inesperados poseen dos características fundamentales. En primer lugar, son capaces de alterar significativamente las opiniones y percepciones de las personas a tal punto que, incluso, pueden hacerlas cambiar radicalmente de un candidato a otro en un periodo muy corto de tiempo. En segundo lugar, el impacto político de este tipo de acontecimientos es difícil de predecir, pues algunos de sus efectos son temporales mientras otros son capaces de prolongarse a lo largo del tiempo. (…) El evento en Costa Rica que sacudió la campaña electoral puede ser catalogado como un shock religioso, o shock de la fe. Los resultados que acá mostramos reflejan el efecto de este shock entre los votantes costarricenses (Alfaro *et al*., 2018a, pp. 14-15).

De hecho, fue la notificación de la CIDH sobre el tema del matrimonio entre personas del mismo sexo, casualmente comunicada al gobierno de la república a tres semanas de las elecciones y con un candidato oficialista estancado en los últimos lugares de la contienda, la que marcaría el desarrollo de los comicios. Las posiciones de los candidatos ante el hecho evidente de que esta resolución

sentaría las firmes bases políticas para la eventual legalización de este tipo de matrimonios en Costa Rica demostraron que, aparte del claro rechazo por parte del PRN, que incluso habló de "salirse de la Corte", los otros candidatos que estaban liderando los sondeos manejaron un discurso una tanto difuso, mientras que el oficialista mostró su apoyo decidido a la resolución (Madrigal, 9 de enero de 2018). Con este evento, como se ve en el cuadro 4, la suerte estuvo echada: Fabricio Alvarado creció como la espuma y Carlos Alvarado, aunque más lentamente, terminó por acrisolar la opinión a favor de la Corte y quedó en segundo lugar.

Esta intervención de la CIDH terminó por determinar el proceso doméstico electoral, pues el país se partió en dos como consecuencia de esta discusión ciertamente posmaterial de la pequeña nación centroamericana. Lo que no se previó, desde luego, fue la manera en que el partido evangélico mejor posicionado terminó por fusionar la ética tradicional de suficientes costarricenses como para ganar la primera ronda, ya que el 59% de aquellos rechazaban la resolución, contra un 29% que la apoyaba (Alfaro *et al.*, 2018a, p. 8). De esta manera, la religión, siempre un criptopoder latente en la política nacional costarricense, salió del subsuelo tradicional y terminó por marcar el resto de la contienda.

Para la segunda ronda, debido a que las encuestas le daban cierta ventaja relativa al candidato evangélico, la lucha por ganar la presidencia recrudeció en una compleja geometría discursiva relacionada con la construcción de la idea de un gobierno de unidad nacional, de endosarse la mayor cantidad de políticos y tecnócratas de los otros partidos y de insistir en cuál de los dos tenía las mejores propuestas. Sin embargo, la campaña mutó hacia una suerte de *guerra de religiones*, porque el candidato oficialista y los grupos civiles aliados, mediáticos y digitales —sobre todo el grupo de Facebook "Coalición por Costa Rica"— lanzaron una ofensiva contra su homólogo evangélico, por medio de la cual se desarrolló una estrategia con la que asociaron al pastor con agresivos ataques al ícono religioso más importante de la ciudadanía católica: la Virgen de los Ángeles.

En suma, la campaña se llevó al plano de la religión y el candidato del PAC apostó, con buen tino, a restarle el apoyo católico a Fabricio Alvarado, y creó esta guerra de religiones, con un eco notable en los medios digitales y tradicionales, a favor de la "Negrita", cariñoso mote con el que los costarricenses se refieren al mencionado ícono religioso. Con esta estrategia, el PAC pudo revertir lo que parecía una clara tendencia antes de las elecciones, pues los datos confirman que los costarricenses que simpatizaban con los partidos que

no llegaron a la segunda vuelta mayoritariamente terminaron por decidirse en la última semana de la carrera, y aún el mismo día de las elecciones, a favor del candidato del gobierno. Los datos demuestran que la "Negrita" es muy importante para los católicos costarricenses y que el 71% —principalmente mayores de 50 años— tuvo sentimientos encontrados ante dicho escándalo. Así pues, este hecho fue crucial en la decisión de voto final de un 34% de ellos (Alfaro *et al*., 2018b, pp. 9, 13-15). En efecto, la religión, a través de la "Negrita", terminó por darle el triunfo al candidato del gobierno.

4. Reflexiones Finales

Al final de la segunda ronda de las elecciones costarricenses, el candidato oficialista logró vencer por amplia mayoría a su opositor, en una relación de 60/40, pero quedó en evidencia que el poder de los evangélicos en la democracia más estable de Latinoamérica es algo para tomarse muy en serio. Y no es para menos. Como pudimos comprobar, el desarrollo de este sector religioso de la población hunde sus primeras raíces en el lejano siglo XIX, pero fue a partir de la década de 1980 que logró un crecimiento sostenido en detrimento de la filiación católica. Hoy día, los evangélicos tienen miles de iglesias, canales de televisión, estaciones de radio, colegios y universidades, empresas, fundaciones y asociaciones de interés social, y presencia política en sus propios partidos, así como en los tradicionales.

Desde esta perspectiva es notorio que la religión expresa una suerte de *criptopoder* en la sociedad costarricense, sin importar que se trate de la Iglesia católica o de las evangélicas, lo cual da mucha viabilidad política a los proyectos de vocación "frente evangélico". Este ha sido un poder latente, siempre presente en el subsuelo de la política, que sale a la luz ante eventos específicos que lo ameriten, ya sea que se trate de una guerra civil, un conflicto regional o una resolución de la CIDH. Esto confirma la hipótesis que hemos sostenido en estas líneas: la religión constituye un discurso trascendente que subsidia nuestra ética personal y, por tanto, alimenta la ética política en términos de los temas morales en debate. Asimismo, como la agenda posmaterial —matrimonio homosexual, aborto y Estado laico, para señalar los tópicos más comunes— tiene una vocación ética, la religión es un factor decisivo en la discusión política de los países.

Las explicaciones teóricas que tratan de abordar el complejo vínculo entre política y religión arrojan luces importantes cuando se fundan en el concepto de la construcción de la identidad. Un mundo de flujos, reticular, descentrado,

globalizado, materialista y hedonista como el nuestro, en el que las personas toman prestado de la religión algunos bloques constructivos para crear sentido en el mundo de sus vidas, explica el peso decisivo que la religión tuvo en la pasada campaña electoral costarricense, tanto para levantar al candidato del PRN en una lógica propia de frente evangélico, como para que el PAC tuviera como principal aliada a la "Negrita", aún si se trata de un partido claramente lejano a las posiciones religiosas.

A partir de este hecho es más que evidente que los partidos de vocación evangélica de Costa Rica se han levantado y crecido sobre el sólido subsuelo de la construcción de la identidad. En efecto, la atención de una ética política común, inspirada en los postulados cristianos, y la lucha por la defensa de los valores morales tradicionales, en un entorno altamente adverso a esos postulados, constituyen terreno fértil para que estos partidos se desarrollen; incluso si lo hacen con los vicios propios que también pueden verse en el ámbito eclesial —como los personalismos extrapolados, la visión de propietarios de las organizaciones, la fragmentación organizativa y un sectorialismo que golpea su capacidad para aglutinar diferentes grupos y actores sociales en una visión país—. Con todo, una de estas agrupaciones estuvo a punto de alcanzar la silla presidencial en las elecciones de 2018, con lo que ha quedado demostrada su capacidad de movilización. Si este hecho inédito será una constante y si este partido o cualquiera de los otros podrán repetir la historia es un asunto que veremos en los próximos años. Por ahora, está claro que en Costa Rica el poder evangélico llegó para quedarse y que la construcción de proyectos del tipo "frente evangélico", más que exitoso en el caso de Restauración Nacional, ha probado que esta alternativa puede marcar la pauta del futuro político del país.

El Salvador: Religión e Identidad Política

Álvaro Bermúdez

Abstract

Los primeros misioneros protestantes llegaron a El Salvador a partir de 1870. Si bien su historia inicial estuvo marcada por una relación tensa con la Iglesia católica, su crecimiento a partir de 1960 ha sido exponencial. Además, se han consolidado como algunas de las instituciones que gozan de más confianza por parte de la sociedad civil. El presente artículo analiza los hitos históricos de este proceso de consolidación e identifica cuatro tipos primordiales de identidades religiosas, las cuales oscilan entre un fundamentalismo comprometido y una postura de corte liberal. Asimismo, examina el compartimiento político y electoral de dichos grupos identitarios y concluye que los sectores más conservadores tienen un grado de participación electoral mayor que aquellos de carácter progresista.

Inclinada, solo la mitad de la barca se asoma entre las aguas del mar. Una barca que parece hundirse y, sin embargo, es capaz de navegar. La obra del artista conceptual Julien Berthier (2007) —que él mismo describe como un lugar "seguro" y "funcional"— resulta la metáfora tangible de las iglesias en la América Latina.

El Evangelio mismo representa a la Iglesia como una barca. Veinte siglos después de la lección de Jesús[218], y con la impresión de estar en sociedades

218 Mt. 8, V.23-27: 23. Jesús subió a la barca y sus discípulos le siguieron. 24. Se levantó

cada vez más secularizadas, parece que muchos de los que están en la barca de nuevo piden ayuda a los cielos para que esta no se hunda. Como obra de arte, la interpretación de Berthier sobre este tópico ya no es lo más importante, sino la que el público hace sobre la barca (Barthes, 1987). ¿Ver la popa que asoma semiderruida significa lo mismo si se observa durante el día o si se hace durante la noche? ¿Transmite la obra el mismo mensaje en la calma y en la tempestad?

El análisis de la Iglesia latinoamericana constituye un reto similar. Nadie puede adueñarse de ella ni decidir deliberadamente lo que está pasando. Solo existe la posibilidad de interpretarla a ella y a las aguas de su entorno.

No es exagerado afirmar que en El Salvador la religión constituye un aspecto fundamental de su cultura. En las formas, la religión y sus manifestaciones han cambiado, pero este continúa siendo un país profundamente religioso y el cristianismo, su principal expresión. En los ámbitos local, —IUDOP (2009), con 88,7%— y regional —las encuestas del Pew Research Center (2014), con 86%, y LAPOP (2014), con 85%— se evidencia que alrededor del 85% de los salvadoreños se reconocen a sí mismos como cristianos; alrededor de la mitad son católicos (50%) y poco menos del 40% se adscriben a una tradición dentro del protestantismo.

Es difícil suponer en este escenario que religión y política son variables no relacionadas. Este artículo pretende brindar una explicación tentativa de cómo los creyentes en El Salvador asumen su rol político ciudadano.

1. Los Primeros Cambios Religiosos

Dibujar detalladamente la historia de las iglesias evangélicas en el país es una ambición que sobrepasa la intención de este artículo; sin embargo, es importante reconocer los hitos que permiten historizar a las iglesias y ayudan a comprenderlas hasta el día de hoy. Durante el siglo XIX, al igual que sucedió en el resto de la región centroamericana, conservadores y liberales alternaban el poder político con proyectos económicos e ideológicos opuestos.

En El Salvador, los grupos de liberales que reivindicaban el pensamiento ilustrado eran acusados de anticlericales y masones (Herrera, 2008a, 2008b)

---

una tormenta muy violenta en el lago, con olas que cubrían la barca, pero él dormía. 25. Los discípulos se acercaron y lo despertaron diciendo: "¡Señor, sálvanos, que estamos perdidos!" 26. Pero él les dijo: "¡Qué miedosos son ustedes! ¡Qué poca fe tienen!" Entonces se levantó, dio una orden al viento y al mar, y todo volvió a la más completa calma. 27. Grande fue el asombro; aquellos hombres decían: "¿Quién es este, que hasta los vientos y el mar le obedecen?".

por las fuerzas conservadoras —aliadas con la Iglesia católica o parte de ella— que se resistían a la modernidad. Sin embargo, en las postrimerías de aquel periodo era evidente que los liberables habían logrado mucho. El café que estos sembraron cambió la estructura económica durante el siguiente siglo. Mientras tanto, la llegada de los misioneros protestantes provenientes de EE.UU., y llamados herejes[219] por la Iglesia católica por traer consigo una Biblia menos extensa que la dictada por Roma —cuya autoridad ignoraban—, se convirtió en una de las armas más poderosas del cambio ideológico.

"Mejor que la artillería" dirá Gerrard-Burnett (2009, p. 46) respecto a la efectividad de las misiones como medio para expandir la hegemonía estadounidense. Como lo señala la autora, los misioneros estadounidenses llegaron a Centroamérica con una noción que cautivaba por su simplicidad, una especie de *destino manifiesto espiritual*[220], los misioneros estadounidenses, bendecidos por la sagacidad, la prosperidad y el temperamento caritativo, tenían la obligación divina de acelerar el desarrollo evolutivo de la población marginada, por medio de la enseñanza de una doctrina cristiana apropiada y un comportamiento civilizado.

Los primeros misioneros protestantes llegaron a Centroamérica en la década de 1870 (Holland, 2011; Gerrard-Burnett, 2009; Herrera, 2008b) y a El Salvador, solo dos décadas después. Ello a pesar de que gracias a las constituciones liberales de la época "las bases legales para su entrada al país estaban dadas; los espacios en la práctica tendrían que ser conquistados a fuerza de persistencia y resistencia (Vega, 2013, pp. 158).

---

219 "Los católicos calificaron a los liberales anticlericales como 'masones', algo que no estaba alejado de la realidad. En 1885 el editorial de un rotativo anticlerical recriminaba las actitudes 'ignorantes, fanáticas y peligrosas' de muchos católicos por considerar 'herejes' a los extranjeros. Igualmente, de tener aversión hacia los masones. Por esa razón, se reproducía una nota enviada por el gobierno central al ministerio de gobernación para que la circulase entre las municipalidades del departamento de San Salvador. Hacía un llamado para evitar toda conducta agresiva contra los masones (calificados por los católicos de enemigos de Dios y de la Iglesia). Se añadía que 'la religión no se defiende con el odio ni con los gritos de injuria, de amenaza o de provocación que se han proferido, sino con la razón y con la observancia de una conducta honrada'. (...) 'Las personas verdaderamente virtuosas no salen á la calle á causar escándalos ni hacer alardes de odio (...), sino que viven ocupadas en el trabajo honesto y cumpliendo con sus deberes de familia. Lo que conviene al país'. En diario La República, San Salvador 3 de octubre de 1885, Nº 190, p. 1" (Herrera, 2008a).

220 Señala Gerard-Burnett: "el pensamiento liberal de Guatemala se apropió con entusiasmo de la filosofía seudocientífica del darwinismo social. El darwinismo social empleaba un enrevesado léxico 'científico' y consistía en la noción simple que las sociedades evolucionaban como cualquier material biológico y que algunas personas o sociedades eran más evolucionadas (civilizadas) que otras" (2009, p. 35).

Aunque no como misionero, fue Francisco Penzotti el primer protestante con un trabajo proselitista en el país. Pezotti llegó a El Salvador en 1893, como miembro de la Sociedad Bíblica Americana, en un viaje que debía llevarlo a todos los países de Centroamérica para la distribución de biblias (Huezo-Mixco, 2013; Vega, 2013). Tres años más tarde, en 1896, los primeros misioneros de la Central American Mission (CAM) se establecieron en el país (Holland, 2011, p.16).

La CAM, fundada por Cyrus I. Scofield en 1888, fue una de las varias agencias misioneras surgidas en EE.UU. a finales del siglo XIX.

Scofield y otros fundadores de CAM eran "premilinaristas", quienes creían que la agitación social de Estados Unidos se debía al periodo de grandes tribulaciones que precedía al incio del reinado de los mil años de Cristo, descrito en el Libro de las Revelaciones (Gerrard-Burnett, 2009, p. 49)

Desde entonces, la tradición dispensacionalista de la CAM se convirtió en una característica inherente del protestantismo salvadoreño. Junto a esta particularidad, Huezo-Mixco también identifica:

> la práctica de promover la lectura de la Biblia junto a un esfuerzo evangelístico, con el fin de incorporar nuevos convertidos a la fe; otro es el combate sistémico al catolicismo como el lugar por excelencia desde donde extraer nuevos miembros (2013, p. 14).

Tales características también formarán parte de la enseñanza de las demás misiones que siguieron a la CAM. Dichos misioneros son,

> la Misión de los Amigos de California (cuáqueros) en 1902; un misionero independiente pentecostal canadiense, Frederick Mebius, quien llegó en 1904; los bautistas americanos en 1911; (y) la Iglesia Santidad Pentecostés (el señor Amos Bradley y su señora, 1912-1918) (Holland, 2011, p. 16).

A pesar de sus diferencias, durante el siglo XX las iglesias protestantes que se establecieron en el suelo salvadoreño serán principistas y mantendrán las enseñanzas de los misioneros, que bien pueden resumirse en:

> un estilo de vida moral, cuyos principales signos cristianos tangibles eran la lectura de la Biblia, la abstención del alcohol y el tabaco, el respeto al descanso dominical, la prohibición de los juegos de azar y la defensa de la monogamia (Bastian, 1990, pp. 126-127).

Respecto a su historización general en El Salvador, Holland (2011) traza un claro mapa sobre la llegada y expansión de las iglesias evangélicas en el

país. A partir del trabajo de este autor pueden entenderse, para efectos de este artículo, cuatro momentos significativos e intensamente temporalizados en el siglo XX. El primer periodo, que se extendió durante casi cuatro décadas, comenzó con el siglo y estuvo marcado por un constante enfrentamiento con la Iglesia católica (Jenter, 1990; Gerrard-Burnett, 2009), es aquel en el que las misiones e iglesias lograron asentarse en diferentes partes del país. La CAM se convertiría en iglesia alrededor de 1935, lo mismo que la Asociación Bautista de El Salvador, que desarrolló un fuerte trabajo misionero y educativo (Holland, 2011). Serán estas las denominaciones que en hoy día se consideran como las principales iglesias históricas protestantes en el país, sin que sean una mayoría. En aquellos años también llegan al país la Misión de los Amigos de California (Amigos Cuáqueros, en 1902) y la Iglesia Santidad Pentecostés (1912).

El segundo momento de la historia de las iglesias en el país se inició durante la década de 1930 y se extendió hasta los años sesenta. Es el momento de la llegada (1930-1940) y posterior constitución (1950) en el país de las iglesias pentecostales Iglesia de Dios del Evangelio Completo y, especialmente, las Asambleas de Dios, así como sus posteriores cismas (1950-1960) (Holland, 2011). Es importante señalar que, si bien las manifestaciones carismáticas pentecostales estuvieron presentes desde el inicio del siglo, tanto en el país (Barillas, 2016; Jenter, 1990) como en la región (Gerrard-Burnett, 2009), son estas iglesias las instituciones fundamentales para la explicación de la futura transformación religiosa en El Salvador.

El tercer momento de la historia evangélica del país es el que marca el crecimiento exponencial de las iglesias protestantes a partir de la década de 1960. No existen datos censales de la época que permitan establecer con exactitud los cambios en la afiliación religiosa. Sin embargo, diversos autores han podido identificar las décadas de 1960 y 1970 como el inicio de la multiplicación de las nuevas comunidades de fe (IUDOP, 2009; Stoll, 2002).

Es importante tener esto presente porque ayuda a desmitificar la sugerente tesis que supone que el crecimiento de las iglesias evangélicas en la región son producto de una estrategia contrainsurgente (Stoll, 2002; Gutiérrez, 1994) para hacer frente a la supuesta radicalización de la Iglesia católica como consecuencia de las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979)[221]. Al respecto, autores como Dary (2007), Pedrón (2008) y Cantón

221 Gutiérrez cita el informe Rockefeller para sugerir que el crecimiento protestante en la región es un esfuerzo planificado contrainsurgente desde EE.UU., después de descubrir que la Iglesia católica había dejado de ser un aliado fiable en la región latinoamericana: "… en el Informe Rockefeller, después de afirmar que la Iglesia se ha convertido en una

(1995) advertirán lo simplista de tal lectura en un contexto tan complejo.

En efecto, sería ingenuo pensar que, en el contexto de la guerra fría —en el cual todo era político— las organizaciones religiosas se mantuvieron al margen de los procesos políticos (Gerrard-Burnett, 2009; Montgomery, 1983); pero, al mismo tiempo, es un reduccionismo creer que, en un continente entero, el proceso de transformación religiosa responde a una conspiración anticomunista.

Figura 1

Católicos y protestantes en El Salvador

Fuente: sobre católicos: World Religion Database (Pew Research Center,2014), IUDOP (2009) y LAPOP (2014); sobre protestantes: Johnstone (1986), IUDOP (2009) y LAPOP (2014).

Sin duda, muchos factores explican el contexto político en el proceso de conversión religiosa. Los más relevantes son la cruel persecución y asesinato de misioneros, sacerdotes, religiosas y religiosos a causa de su fe; la persecución de

'fuerza dedicada al cambio, cambio revolucionario si fuese necesario', se advierte, a la vez con indulgencia y aprensión, que la Iglesia se halla en 'la misma situación de los jóvenes, movidos por un profundo idealismo, pero, como sucede en estos casos, vulnerable a la penetración subversiva, pronta a emprender, si fuese necesario, una revolución para terminar con las injusticias, pero sin tener claro cuál es la naturaleza final de la revolución misma, ni sobre la forma de gobierno que pueda realizar la justicia que la Iglesia busca'" (1994, p. 175).

catequistas y laicos comprometidos; el papel de las comunidades eclesiales de base y su relación con movimientos revolucionarios; el apoyo y prerrogativas que tuvieron algunas iglesias evangélicas por parte de regímenes militares de turno (Gerrard-Burnett, 2009; Stoll, 2002).

No obstante, también fueron trascendentales la falta de clero en las comunidades y la lejanía con la que se percibía a la Iglesia católica, la experiencia de fe y reconocimiento experimentado en las comunidades de fe evangélicas —especialmente pentecostales—, el trabajo misionero de pequeñas iglesias evangélicas locales y la tan sencilla experiencia personal de bienestar (Holland, 2011).

En todo caso, lo importante de este periodo de la iglesia evangélica es que constituye el momento en el que se aceleraron los procesos de conversión religiosa de manera exponencial que, si bien experimentan una pausa en los años del conflicto armado, no detendrán su rápido crecimiento en las dos décadas siguientes (1990-2014), una vez superada esta coyuntura. Por otro lado, mientras ocurría el considerable aumento de los evangélicos, también se iniciaba el cuarto momento histórico de las iglesias evangélicas en El Salvador, marcado por el nacimiento de las nuevas iglesias independientes alrededor de la década de 1970.

Estas comunidades de fe, algunas de ellas neopentecostales, son producto de dinámicas complejas. Algunas de ellas internas, como los acelerados procesos de urbanización y subsiguiente crecimiento de cinturones marginales en las principales ciudades, una modernización del mundo rural —con declive de las actividades tradicionales— y un aumento de la inequidad y del militarismo para sofocar el descontento social (Rocha, 2013); y otras externas, como las campañas evangelísticas y las atractivas iglesias electrónicas, llenas de espectáculo, de los teleapóstoles norteamericanos (Smith, 2008).

En muchos casos, estas comunidades de fe se muestran doctrinalmente laxas y difunden la teología de la prosperidad —su principal herramienta hermenéutica de la Biblia—, considerada como *no sana* por las iglesias pentecostales clásicas y señalada por las iglesias históricas. Prosperidad, familia y trabajo son los ejes alrededor de los cuales se construyen los mensajes simples y entretenidos que, desde los púlpitos de este tipo de comunidades religiosas, dan esperanza a sus miembros.

Organizativamente, este tipo de iglesias independientes se construyen en torno al liderazgo carismático de un caudillo y su familia —que suelen ser los fundadores de las comunidades de fe—, a quienes atribuyen características casi mágicas que fueron “dadas” por el mismo Dios.

Como decía un pastor del CAM respecto a estas iglesias: «No hacen énfasis en la palabra, sino en quién da la palabra; no hacen énfasis en el milagro, sino en quién hace el milagro; estas iglesias no tienen bancas, sino butacas; no tienen altares, sino escenarios».

Han sido este tipo de iglesias en las que profesionales de clase media y media alta con aspiraciones de movilidad social, u hombres de negocios e industriales conversos, han encontrado refugio dentro del protestantismo salvadoreño. Entre estas, destacan el Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel y COMPAZ.

Hasta aquí se ha podido observar que el proceso de historización de las iglesias evangélicas no transcurre de manera lineal y claramente definida, sino que se trata de un proceso complejo de hechos concatenados.

1.1. Los evangélicos hoy.

Ahora bien, para entender la situación actual de las iglesias evangélicas en El Salvador, resulta fundamental comprender tanto su tamaño, como la filiación religiosa de los salvadoreños.

Como ha observado Pérez-Guadalupe (2017), si bien el cambio religioso se observa en toda la América Latina, en países como El Salvador —junto con Guatemala y Honduras— es uno de los más paradigmáticos en la región. Al respecto, Wadkins propone una clara clasificación de los protestantes en El Salvador:

> A mi entender un evangélico es un protestante teológicamente conservador, que sostiene cuatro ideas centrales: la inspiración de la Biblia, la expiación de Cristo, la necesidad del nuevo nacimiento y la segunda venida de Cristo en gloria. Los evangélicos son protestantes y algunos incluso son parte de las denominaciones protestantes históricas, como los *luteranos o anglicanos*. Pero los evangélicos también han desarrollado sus propias denominaciones y culturas en la historia moderna del cristianismo, como la Misión Centroamericana. Otros, como los de las iglesias de las Asambleas de Dios, también son evangélicos como los descritos anteriormente, pero también son pentecostales. Los evangélicos tradicionales, por lo general, creen en los dones carismáticos del Espíritu llegaron a su fin después del primer siglo, mientras que los evangélicos pentecostales creen que los dones carismáticos como las lenguas, la sanidad y la profecía son dones que todavía están disponibles, y que son necesarios para la Iglesia (2013, pp. 226-227).

El Salvador es un país sin una tradición de encuestas[222] y los censos en el país nunca han incluido la variable religión en el levantamiento de información, por lo que acceder a datos duros respecto al proceso de transformación religiosa en el país solo es posible a través de fuentes no oficiales. Actualmente, los datos más fidedignos en materia de afiliación religiosa los encontramos en las encuestas sobre Religión en América Latina del Pew Research Center (2014) y los estudios longitudinales de cultura política en las Américas del Latin American Public Opinion Project (LAPOP) de la Universidad de Vanderbilt (2006, 2008, 2010, 2014).

Para tener una idea general respecto a la situación de las iglesias en el país, se propone tener presentes tres variables: filiación religiosa, participación en actividades de culto y confianza en las instituciones religiosas. En cuanto a la filiación religiosa para 2014, y tal como se observa en la figura 2, menos de la mitad de los salvadoreños (44,90%) se reconocen hoy como católicos, mientras que el 39,74% se identifica como evangélico, ya sea como miembros de una comunidad protestante histórica (5,30%) o —principalmente—de una iglesia pentecostal (34,44%). Por su parte, los grupos seudocristianos o bíblicos —como los designa el COLEF (2017, p. 62)—, que incluyen testigos de Jehová y mormones, representan el 2,38% de los casos de adscripción religiosa en el país.

Pero, más allá de los cambios que se observan en la afiliación religiosa (figuras 1 y 2), es importante notar que lo que tenemos ante nosotros es un país creyente. Casi nueve de cada diez salvadoreños se adscriben a una comunidad de fe.

222 Es alrededor de 1990 que en el país surgen los primeros ejercicios de estudios cuantitativos de universidades y centros de investigación nacionales y regionales.

Figura 2

Fijación religiosa de los salvadoreños, 2006-2014 (LAPOP)

Fuente: elaboración propia a partir de LAPOP 2006, 2008, 2010, 2012, 2014.

Por otro lado, la figura 3 muestra los niveles de participación de los ciudadanos en distintas organizaciones durante el año de la encuesta, incluyendo a las organizaciones religiosas.

Así pues, analizar la participación de los ciudadanos en organizaciones civiles es importante porque, en las condiciones actuales, las iglesias se han convertido en el principal espacio para la construcción del capital social y por la trascendencia que esto tiene en la creación de capacidades y valores democráticos. Como dirá Levine:

> El dilema práctico y teórico gira en gran medida sobre la cuestión de sociedad civil y capital social, y del papel de la religión en crear y sostenerlos. Por capital social, se refiere a una acumulación de actitudes, valores, y capacidades cívicas —hablar en público, manejar a la vida colectiva y de sostener a la confianza mutua—, las cuales puedan crear una base común para cualquier iniciativa colectiva (2006, p. 8).

Como puede observarse, las iglesias tienen un papel importante en la construcción del capital social. Son estas las únicas organizaciones que, durante el periodo 2006-2014, aumentaron su participación. Asimismo, el

porcentaje de personas que dijeron que participaban en ellas entre *una vez a la semana* y al menos *una vez al mes* pasó de 39,18% al 72,34%.

Figura 3

Participación en organizaciones civiles, 2006-2014

Fuente: Elaborada a partir de LAPOP 2006, 2008, 2010, 2012 y 2014.

Finalmente, la confianza que los salvadoreños manifiestan hacia las iglesias, en comparación con otras instituciones, también es un parámetro para entender en qué posición se encuentran estas en el país.

Como se observa en la figura 4, después de las Fuerzas Armadas, las iglesias son las instituciones en las que más confían los salvadoreños. Y entre estas, las evangélicas reflejan mayor confianza que la Iglesia católica. Esto es importante ya que la confianza pública otorga un importante capital político a quien la porta. Es esto lo que les permite a las iglesias pronunciarse públicamente y esperar respuesta de las autoridades.

Figura 4

Confianza de los salvadoreños en las instituciones

Fuente: elaborado a partir de LAPOP 2006, 2008, 2010, 2012 y 2014.

2. La Religión y Política en El Salvador: Los Impactos de la Fe en el Espacio Compartido

"… preguntas tan elementales y directas como '¿Qué es la política?' pueden surgir solo si ya no hay ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición".

H. Arendt (1994)

Aunque los evangélicos no se organicen en partidos políticos, no utilicen su fe como plataforma electoral ni, aunque hasta la fecha ningún partido político declare deliberadamente una *causa evangélica*, la religión tienen un importante impacto político en El Salvador. No obstante, limitar la participación política a política partidista sería un grave error. En un contexto como el salvadoreño, el impacto político de los evangélicos no se puede medir solo a través del número de votos, sino que debe buscarse al margen de las urnas.

Guatemala vio emerger en Ríos Montt al primer presidente evangélico de Latinoamérica y en Serrano Elías al primer presidente electo democráticamente en la región (Aguilar et al., 2011; Stoll, 2002; Gerrard-Burnett, 2009; Bastian, 1999; Cantón, 1995; Schäffer, 1992); por su parte, en Brasil, la influyente bancada evangélica constituye una importante bisagra de la política (Freston, 1994; Bastian, 2012, 1999). Sin embargo, en El Salvador no es posible encontrar

ejemplos de tal magnitud. No obstante, las iglesias evangélicas han despertado de lo que Pérez-Guadalupe ha denominado el *complejo de minoría* (2017, p. 31), bajo la mirada de la clase política en el país.

Así pues, en El Salvador es posible detectar medidas populistas para asegurar el voto evangélico. En el último lustro, la Asamblea Legislativa aprobó el "Día Nacional de la Iglesia Evangélica" (Asamblea Legislativa declara, 17 de octubre de 2013) y propuso, aunque esta vez sin éxito, una reforma constitucional para reconocer en la Carta Magna a la Iglesia evangélica tal como a la Iglesia católica (Velásquez, 9 de octubre de 2017).

Aunque dichas reivindicaciones —que no cuentan con el apoyo unánime de la comunidad evangélica del país— son medidas simbólicas sin mayor impacto político, advierten el reconocimiento tácito, por parte de las autoridades, de un grupo que tiene la posibilidad de ejercer poder sobre lo político. De este modo, para entrar y ser reconocidas en el espacio público, tanto en El Salvador como en otros países de la región:

> las iglesias protestantes y evangélicas más bien han debido luchar por salir de su marginalidad, de su condición de minoría religiosa discriminada por el poder, y en esa medida han debido insertarse en el mundo político para defender sus propios intereses, lo que las ha llevado, hoy más que nunca, a combatir al catolicismo y a establecer alianzas con cualquier fuerza política que les garantice espacio de legitimidad y reconocimiento mayor; así sean movimientos autoritarios, centristas, populistas o de izquierda (Parker, 2012, p. 50).

Y es que, como no puede ser de otra manera, es solo en el espacio público donde es posible analizar el impacto político de la religión, ya que la política implica establecer un espacio público que sea para todos (Arendt, 1997, p. 85). Por ejemplo, los contextos políticos como el guatemalteco, que podría describirse como multipartidista e inestable (Dary & Bermúdez, 2013) y cuyos partidos no se fundamentan en ideología sino más bien en discursos oportunistas que solo reflejan preocupaciones coyunturales, suelen ser más los más aptos para el surgimiento de mensajes de contenido religioso en campaña política. En suma, en estas coyunturas es posible hablar de intentos de partidos evangélicos[223], frentes evangélicos (VIVA) y facciones evangélicas, según la tipología elaborada por Pérez Guadalupe (2017, pp. 207-208).

223 Si bien Ríos Montt se convirtió en el primer presidente evangélico latinoamericano gracias a su reconocimiento como general y no como pastor, investido por los tanques y no por los votos, es quizá el mejor ejemplo de la concreción de las aspiraciones de cualquier partido político evangélico.

En cambio, en El Salvador, desde el fin de la guerra civil en 1992, se instaló un sistema bipartidista fuertemente polarizado entre la derechista Alianza Republicana Nacionalista (ARENA) y el exmovimiento guerrillero Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. Tal polarización podría explicar, en gran medida, lo marginal del discurso religioso en los procesos electorales. Pero, además, institucionalmente las iglesias tienden a asumir una posición cauta y distante de los procesos electorales. En este sentido, mantienen la visión dual del espacio público y distinguen la condición mutuamente excluyente entre lo sagrado (la religión) y lo profano (la política); por ende, tienen muy claro el lado al que pertenecen.

Lo anterior no significa que la condena de algo que consideran como sucio y corrupto —lo que podría denominarse como la *política partidista* y el *ejercicio de la burocracia*— se traduzca en la renuncia al reconocimiento y la aceptación en el espacio público. En este sentido, es erróneo suponer que los evangélicos no participan electoralmente. De hecho, para los miembros de las iglesias evangélicas el respeto a la autoridad, pagar impuestos y su participación en las urnas son obligaciones que exige doctrinalmente su compromiso cristiano. Más bien, podríamos decir que no consideran que el papel de la Iglesia sea involucrarse institucionalmente en procesos que, *a priori* y de manera fatalista, asumen como corruptos y sucios[224]. Y es esto lo que muchas veces impide hablar del *impacto político* directo de las iglesias evangélicas.

No obstante, insistimos en que, en una región eminentemente cristiana, la religión y el *ethos* del cristianismo influyen directamente en la política. Pero debe entenderse que dicho impacto, aunque puede repercutir en la decisión del voto, sobrepasa el acto del sufragio.

Ahora bien, analizar el efecto de la religión y de las iglesias en el país conlleva definir y delimitar las categorías analíticas que serán utilizadas. En las condiciones actuales, las posibilidades de las iglesias de impactar institucionalmente deben entenderse en dos vías que *no* son mutuamente excluyentes. El primer impacto, de tipo directo, refiere a la intervención

224 En diversas entrevistas efectuadas durante años, miembros de distintas comunidades evangélicas han compartido conmigo tal afirmación. En una entrevista para este ensayo, una líder de las Asambleas de Dios, la comunidad evangélica más grande del país, me explicaba: "en el fondo nosotros no creemos que la respuesta sea involucrarnos en la política; no creemos que sea el papel que debemos de tener. El papel más importante de cada cristiano es apegarse a esto (señalando la Biblia) … es que ningún líder evangélico puede entrar en eso (de la política) sin corromperse" (entrevista personal, 17 de mayo de 2018).

institucional manifiesta de las iglesias para incidir en el espacio público. Algunos ejemplos son los pronunciamientos públicos, las conferencias de prensa o la organización de sus miembros para realizar intervenciones públicas. La intención e impacto de estas intervenciones suelen verse de manera coyuntural.

Como se observa en la figura 3, es muy posible que la confianza de la que gozan las iglesias entre la población, especialmente porque están muy por encima de casi todas las instituciones públicas, sea lo que les permite realizar dichas intervenciones. Asimismo, sentar posición pública sobre la violencia, el medio ambiente, el aborto y la migración es un ejemplo de estas acciones (Orellana & Peñate, 18 de febrero de 2018; Mendoza, 15 de abril de 2018). En todo caso, lo que observamos aquí es el impacto de las iglesias.

De otra parte, el impacto de la religión es distinto. Las iglesias también repercuten en la sociedad en la que se encuentran a través del compromiso religioso y la cohesión que logran entre sus miembros. Y esta es quizá una estrategia más efectiva que la primera, ya que constituye el mecanismo que media para que sus miembros, en tanto ciudadanos, ejerzan acciones con sentido político.

En una región eminentemente cristiana parecería obvio recurrir a las diferentes corrientes del cristianismo latinoamericano (católicos, protestantes, pentecostales, neopentecostales, grupos seudocristianos, agnósticos y personas sin religión, por ejemplo) para realizar el análisis. Sin embargo, queremos partir de la hipótesis de que esta clasificación, extensamente utilizada en los últimos cuarenta años, puede no ser la más adecuada en las condiciones actuales.

Cuando se habla de *los pentecostales* o de los *neopentecostales* —así como de *los protestantes* y *los católicos*—, suele asumirse que quienes conforman cada uno de estos grupos de personas que comparten la misma fe constituyen colectivos homogéneos en lo interno y heterogéneos respecto a los otros credos. Pero, si bien es cierto que las religiones construyen comunidades imaginarias (Anderson, 1993), estas no son ideologías políticas[225].

Proponemos que, actualmente, es la identidad religiosa de los latinoamericanos —y no la afiliación a una iglesia— la que impacta en mayor o menor medida en el sentido político de sus acciones. Una identidad religiosa,

225 Anderson explica: "Me parece que se facilitarían las cosas si tratáramos al nacionalismo en la misma categoría que 'el parentesco' y la 'religión', no en la del 'liberalismo' o el 'fascismo'… Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (1993, p. 23).

claro está, no se construye al margen de la comunidad de fe, pero tampoco se ve condicionada de manera exclusiva por la adhesión a esta. Esto lo intuye Parker, cuando señala que:

> las identidades religiosas no se construyen a partir de premisas ideológicas sino que lo hacen a partir de premisas simbólico-culturales. Las identidades políticas tampoco se construyen más a partir de opciones primordialmente religiosas sino a partir de opciones de valores e intereses seculares (2012, p. 45).

Esta idea contradice la postura asumida por Díaz-Domínguez (2009) que, citando a Layman (2001), define a la religión como un fenómeno multifacético que incluye creer, actuar y pertenecer. Asume, entonces, que "las mediciones de afiliaciones religiosas captan el concepto 'pertenecer', que se refiere al sentido de pertenencia religiosa e identificación con un grupo por parte de cada individuo" (2008, p. 1) y que, al identificar de la manera más certera posible el grupo religioso al que *se pertenece*, entonces se puede explicar con más precisión sus decisiones políticas. Un ejemplo de esto es la posición que tienen los salvadoreños frente al aborto.

A inicios de 2018, el partido oficial —de izquierda—, y en ese momento con la segunda mayor bancada en el Congreso, sufrió la peor derrota electoral en su casi tres décadas de existencia (Palomo, 5 de marzo de 2018; Arauz & Labrador, 5 de marzo de 2018).

Ante la inminente derrota, y sin nada que perder, la bancada saliente propuso la aprobación del aborto bajo ciertas circunstancias, algo que no había hecho ni siquiera cuando ostentaba más poder. Voces a favor y en contra comenzaron a levantarse desde la sociedad civil organizada. En la prensa escrita y en las calles se debatían los argumentos y los miembros de las iglesias tenían mucho que decir. Al mismo tiempo que asociaciones médicas se contradecían públicamente (Rivas, 15 de abril de 2018), evangélicos y católicos marcharon juntos en contra de la propuesta (Joma, 8 de abril de 2018). El debate terminó sin que se reformara la ley y, por ende, El Salvador continúa siendo uno de los países más restrictivos en torno al tema.

Ahora bien, visto en perspectiva, las discusiones sobre justificar o no el aborto no reflejan las disputas entre *creyentes* y *no creyentes* o entre *evangélicos* y *católicos*. Según la encuesta de LAPOP (2014), en un país en el que casi nueve de cada diez personas se reconocen como creyentes, el 47,14% de los salvadoreños justificaba el aborto *cuando la salud de la madre está en riesgo*; mientras que el 52,86%, ni siquiera en esa circunstancia.

Así pues, que casi la mitad de los salvadoreños estén a favor del aborto en dicho contexto refleja implícitamente que hay creyentes que justifican y aceptan algo que, fundamentalmente, está en contra de su fe. Cabe anotar que en este grupo se cuentan tanto católicos como evangélicos. La encuesta del Pew Research Center (2014) indica que los protestantes tienden a ser más conservadores que los católicos y las personas sin filiación religiosa frente a temas como el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo, pero ello no es una posición exclusiva de una religión en particular.

Lo que queremos argumentar es que, en la postura que puede asumir un creyente frente a este tema —como a otros que también representan una lucha política—, no solo es importante la afiliación religiosa, sino la manera en la que se asume y vive la propia fe. En suma, proponemos que el impacto político de la religión debe buscarse en la medida que las diferentes formas de cristianismo construyen distintas identidades religiosas. Y, aunque las identidades construidas no son ajenas a la comunidad de fe a la que se pertenece, tampoco tienen una asociación exclusiva con alguna de ellas.

En otras palabras, es posible que católicos y pentecostales compartan una misma identidad religiosa, aunque difieran respecto a la comunidad religiosa de origen; o que miembros adscritos a un mismo credo presenten identidades religiosas completamente opuestas. Contextualmente esto es posible porque los distintos individuos, a pesar de que pertenezcan a diferentes comunidades de fe, pueden compartir un contexto social similar y, como señala Levine: "tener una serie de experiencias vividas, capacidades adquiridas, ejemplos modelos presentados, y lecciones (tanto formales como tácitos)" similares, aunque estén en diferentes iglesias (2006, p. 15).

Ahora bien, analizar el impacto político de las diferentes identidades cristianas en El Salvador parte por identificarlas; y hacerlo es tan necesario como válido. Gutiérrez indica que "los instrumentos de análisis varían con el tiempo, y según la eficacia que han demostrado en el conocimiento de la realidad social y en la propuesta de pista de solución". Pero también advierte que "lo propio de la ciencia es ser crítica frente a sus supuestos y logros y avanza así constantemente hacia nuevas hipótesis de interpretación" (1995, p. 25).

Por su parte, Hanson explica que "un modelo es una estructura conceptual que sugiere un marco de ideas para un conjunto de descripciones, que se unen inferencialmente, y que de otra manera no serían sistematizables" (Hanson, 1958, citado en Gallego, 2006, p. 118). Y Gallego agrega que "el modelo así concebido impulsa la inteligibilidad, ayuda a la comprensión de los fenómenos a los que

hacen referencia las descripciones, proporcionando espacios de explicaciones posibles y direcciones del intelecto hacia lo no sorprendente" (2006, p. 118).

Así, el modelo que proponemos para analizar el impacto político de la religión en El Salvador supone el reconocimiento de las distintas identidades religiosas entre los salvadoreños, las cuales responden a maneras similares que tienen las personas de asumir su fe, defender dogmas, participar en su comunidad religiosa; así como las similitudes en la interpretación y aprehensión del espacio público (político).

Para la identificación de estas identidades, se ha utilizado la más reciente encuesta de cultura política de LAPOP (2014) para El Salvador a la que se tiene acceso[226]. A través de un análisis de conglomerados jerárquicos[227] se han logrado establecer, al menos, cuatro identidades religiosas entre los salvadoreños.

Contrario a lo que supondría agrupar y analizar los grupos a partir del reconocimiento de la filiación religiosa, proponemos agrupar a las personas en torno a variables que pueden distinguir sus prácticas y creencias según el nivel de compromiso religioso. Las variables en la base de datos de LAPOP que permiten hacer esto, al menos de manera teórica, son: frecuencia en la participación de actividades religiosas (CP6), la importancia que las personas otorgan a la religión en su vida (Q5B), hasta qué punto respeta a las instituciones políticas en El Salvador (B2)[228], la tolerancia que muestran a una situación de embarazo cuando la vida de la madre está en riesgo (Q14A), la aprobación o desaprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo (D6) y la afiliación religiosa (Q3C).

Así pues, clasificar a los creyentes según estas variables, que reflejan una manera particular de vivir la fe, independientemente de cuál sea esta, posibilita una mejor comprensión del impacto de la religión en la vida política. Esto es así porque, a diferencia de lo que sucedía durante la guerra fría, cuando incluso era posible identificar y asociar ideologías políticas como comunidades de

226 Para acceder a las bases de datos 2004-2014 de LAPOP sobre El Salvador, puede hacerse a través de: http://datasets.americasbarometer.org/database/index.php?freeUser=true

227 El análisis de conglomerado aquí propuesto, se ha realizado de manera inédita para este ensayo. Para hacerlo se tomó la base de datos de LAPOP 2014, disponible en su sitio Web. Para detalles sobre la metodología en la elaboración del clúster, revisar el apéndice metodológico.

228 Al respecto, Aguilar y otros (2011) identificaron como, en el caso guatemalteco, el respeto a las instituciones entre los pentecostales protestantes era significativamente mayor que entre los pentecostales católicos. Esto se explicaba por las diferencias doctrinales marcadas en torno a la enseñanza bíblica del respeto a la autoridad terrenal que ha sido dada por Dios (Rom, 13).

fe[229], hoy las instituciones religiosas han cambiado, al igual que la condición de sus miembros:

> en la medida en que las iglesias pentecostales o evangélicas han ido abandonando posturas originalmente sectarias en términos de condena radical del mundo, y en la medida en que se han ido transformando en iglesias que se acomodan al mundo, en esa misma medida han ido participando en el campo político como un actor más sometido a las influencias normales de todos los actores de las sociedades civiles (Parker, 2012, p. 50).

Parker también ha reconocido que:

> El análisis de la variable religiosa no arroja, en general, ningún resultado significativo: todas las adhesiones a religiones se distribuyen por país de la misma forma que la distribución media de apoyo a la democracia con variaciones insignificantes. Esto quiere decir que el hecho de ser católico o protestante no está influyendo en la respuesta: igualmente apoyan la democracia como todo el mundo en su país (2012, p. 55).

Ahora bien, proponemos que son cuatro las identidades religiosas en El Salvador: las personas *religiosamente comprometidas no fundamentalistas*, las *religiosamente comprometidas fundamentalistas*, los *creyentes progresistas/liberales* y las personas *no institucionalizadas y de menor compromiso religioso*.

Figura 5

Clasificación de creyentes en El Salvador

Fuente: elaboración propia a partir de base de datos de LAPOP (2014).

229 Por ejemplo, resulta relativamente fácil identificar el predominante desinterés de los pentecostales salvadoreños frente a la política durante la guerra fría; o la afinidad de la mayoría de las comunidades eclesiales de base con movimientos revolucionarios.

Los *religiosamente comprometidos no fundamentalistas*, con un promedio de edad de 41.97 años y una escolaridad de 8.30 años, se componen de un alto porcentaje de católicos (45,1%), pero los evangélicos/pentecostales (40,3%) y protestantes tradicionales (6,2%%) son la mayoría (52,8%). Más de ocho de cada diez personas (86,6%) tienen un alto *compromiso religioso*[230], muestran un bajo nivel de aprobación al matrimonio entre personas del mismo sexo, pero todos apoyan el aborto cuando la vida de la madre está en riesgo (100%). Este grupo constituye una quinta parte de la muestra (22,3%).

Entretanto, los religiosamente comprometidos fundamentalistas, con una edad promedio de 43.38 años y 7.9 años de escolaridad, son un grupo que refleja una distribución similar entre católicos (45,9%) y protestantes evangélicos (47,7%); además, todos los testigos de Jehová están aquí. Gran parte de sus miembros (86,6%) muestra un alto *compromiso religioso*. Y, a diferencia del anterior, virtualmente ninguno de sus integrantes aprueba el aborto (0,8%); también muestran un bajo apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo. Representa el clúster de mayor tamaño entre la muestra (31,2%)

El uso del término *fundamentalista* en nuestro modelo no pretende ser peyorativo, sino resaltar la cualidad de un grupo que absolutiza principios y doctrinas, lo cual es un rasgo propio de ciertos movimientos religiosos latinoamericanos. En otras palabras, el modelo refleja que existe un grupo con características fundamentalistas, pero que está integrado por personas de distintas religiones. Por tanto, el fundamentalismo presente no se atribuiría a un solo grupo religioso en particular.

230 Ver apartado metodológico: Compromiso religioso.

Tabla 1

Perfiles de creyentes en El Salvador

	22,3%	31,2%	13,6%	28,8%
	Religiosamente comprometidos no fundamentalistas	Religiosamente comprometidos fundamentalista	Creyentes progresistas/ liberales	No institucionalizados y de menor compromiso religioso
Sexo	(M) 55,79% (H) 44,21%	(M) 61,57% (H) 38,43%	(M) 67,80% (H) 32,20%	(M) 42,43% (H) 57,57%
Edad	41,97	43,38	32,81	37,32
Escolaridad	8,30	7,90	9,49	8,42
Mayor compromiso religioso	86,6%	86,6%	53,7%	0,00%
Participa *siempre* en reuniones religiosas	86,9%	87,0%	56,6%	14,7%
Religión es *muy importante* en mi vida	99,7%	99,4%	86,8%	45,9%
Aprueba aborto (si la vida de la madre está en riesgo)	100%	0,8%	49,3%	55,3%
Aprueba matrimonio entre personas del mismo sexo[231]	1,11	1,12	6,88	1,75
Católicos	45,1%	45,9%	57,6%	38,1%
Evangélica y pentecostal	46,6%	40,3%	33,2%	20,9%
Protestante tradicional o no evangélico	6,2%	7,4%	2,0%	3,2%
Ninguna (cree en Dios pero no tiene religión)	0,9%	1,9%	5,9%	36,0%

Fuente: elaboración propia a partir de la base de datos de LAPOP 2014.

Los *progresistas/liberales* son el grupo de menor tamaño (13,6%), menor edad (32.81 años) y mayor escolaridad (9.49 años) entre los clústeres identificados; son también los únicos nacidos durante la guerra. Solo la mitad de sus integrantes (53,7%) refleja un *alto compromiso religioso*; la mayoría de

231 Para la medición del apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo, LAPOP presenta una escala de 1 a 10 puntos, donde 1 significa Lo desapruebo firmemente y 10, Lo apruebo firmemente.

sus miembros son católicos y solo un poco más de la tercera parte se identifica como evangélico/pentecostal (33,2%) o protestante histórico (2%). El 6% de sus miembros asegura *creer en Dios, pero no tener una religión*. Respecto al aborto, la mitad de estos (49,3%) lo apoya cuando la vida de la madre está en riesgo; y muestran el mayor nivel de aprobación respecto al matrimonio entre personas del mismo sexo (6,88%).

Finalmente, los *no institucionalizados y de menor compromiso religioso* conforman un grupo con una edad promedio de 37.32 años y una escolaridad de 8.42 años; es, asimismo, el segundo clúster en cuanto a tamaño por número de miembros (28,8%). En este grupo se concentra el mayor número de personas que afirman no tener ninguna religión (36,0%); también es donde está el menor número de católicos (38,1%) y evangélicos (20,9%), y en el que se congregan todas personas que se reconocieron como agnósticas (1,1%). Ninguno de sus miembros (0,0%) reportó un alto compromiso religioso. Es, además, el grupo que se muestra más abierto a aceptar el aborto cuando peligra la vida de la madre (55,3%), aunque son tan intolerantes como los creyentes comprometidos respecto a la aprobación de matrimonio entre personas del mismo sexo (1,75%)

Ahora bien, habrá que preguntarse, aunque sea de manera general, cómo estos perfiles religiosos reaccionan ante la realidad política del país. Para ello, es importante revisar al menos tres indicadores: el interés por la política, el ejercicio del voto y la confianza en este, así como el apoyo al régimen democrático.

Respecto al interés que manifiestan por la política, las personas con un mayor compromiso religioso aseguran ser los más interesados en este tópico. Los fundamentalistas son los que aseguran tener mayor interés en la política (73,83%), lo que representa un interés incluyo mayor que el de aquellos creyentes considerados como liberales/progresistas (62,46%) ($p \leq 0.05$) (ver figura 6).

Respecto al ejercicio y percepción del sufragio, la figura 7 muestra que las personas más creyentes y de mayor compromiso religioso suelen participar más en las urnas, aunque crean menos en ellas. Ello representa una posición coherente respecto al precepto de respetar y honrar a las autoridades (Rom.13) aunque no se crea en ellas.

En la misma figura se lee que al menos tres de cada cuatro personas creyentes comprometidos (77,81% de los fundamentalistas y el 76,19% de los no fundamentalistas) participaron en las últimas elecciones presidenciales, pero solo el 65% de los no fundamentalistas y el 58,72% de los fundamentalistas creen que *el voto puede cambiar las cosas*.

Figura 6
Interés en la política

Fuente: elaborado a partir de LAPOP (2014).

Figura 7
Ejercicio y percepción del sufragio

Fuente: elaboración propia a partir de LAPOP (2014).

En este sentido, es interesante notar la mayor predisposición que muestran los más creyentes a participar que aquellas de menor compromiso religioso. Los liberales/progresistas, así como los no institucionalizados, son personas que, a pesar de creer más en el voto, lo ejercen menos. Políticamente ello es importante y representa una ventaja para los más creyentes —a quienes usualmente se les considera más apáticos respecto a la participación política—, ya que a través del voto pueden hacer prevalecer decisiones —directa o indirectamente— acordes con sus creencias y principios, como en lo concerniente, por ejemplo, al aborto y al matrimonio entre personas del mismo sexo.

En cuanto al respeto y confianza en las instituciones, en la tabla 2[232] se observa que efectivamente la identidad religiosa es una variable que permite explicar las diferencias en cuanto a los niveles de confianza institucional ($p \leq 0.05$). Asimismo, se aprecia que, a excepción del nivel de respeto general hacia las autoridades —en que los creyentes comprometidos (fundamentalistas y no fundamentalitas) reflejan el mayor puntaje—, son los liberales/progresistas quienes muestran mayores niveles de confianza hacia las instituciones civiles.

Figura 8

Apoyo al régimen democrático

Fuente: elaboración propia a partir de LAPOP (2014).

232 Los valores de la tabla se encuentran en una escala de 0-100 puntos, en donde 0 significa la menor confianza posible y 100, la máxima.

Tabla 2

Confianza en las instituciones

	Respeto a las instituciones*	Confianza en el sistema judicial*	Confianza en la institución electoral nacional*	Confianza en las Fuerzas Armadas*	Confianza en la Asamblea Legislativa*	Confianza en la Policía Nacional Civil*	Confianza en la Iglesia católica*	Confianza en la Iglesia evangélica*	Confianza en los partidos políticos*	Confianza en el Ejecutivo*
No fundamentalistas	71,0	47,83	58,98	71,31	49,19	52,30	60,18	73,22	37,99	57,00
Fundamentalistas	72,0	46,60	53,42	67,68	45,91	50,21	60,93	68,42	35,16	53,14
Liberales/ progresistas	69,5	56,48	61,87	72,08	56,85	56,26	72,22	67,15	44,94	64,47
No institucionalizados	66,7	44,75	55,08	66,00	45,99	47,79	56,55	59,87	35,29	52,56

Finalmente, en la figura 8 se observan las opiniones respecto al apoyo al régimen democrático. Los más creyentes y comprometidos son los menos satisfechos con la democracia ($p \leq 0.05$), pero, al igual que los demás grupos, creen que esta es preferible a cualquier otra forma de gobierno; asimismo, la mayoría tampoco justificaría los golpes de Estado a pesar de la violencia o la corrupción en el país ($p \geq 0.05$).

En cuanto al apoyo al régimen democrático puede observarse que este es relativamente fuerte en todos los grupos, incluso entre los más creyentes y menos satisfechos se sienten al respecto.

3. Conclusiones

En resumen, al evaluar la percepción y participación política de los ciudadanos es importante no solo considerar su filiación religiosa, sino la manera en la que asumen la fe y están comprometidos religiosamente. Ello parece repercutir más en cómo las personas se enfrentan al espacio público.

No todos los miembros de una comunidad religiosa (en el sentido amplio de la expresión) apoyan igualmente las mismas reivindicaciones civiles ni tampoco tienen iguales demandas ni confían de la misma manera en el sistema y los funcionarios.

Hoy por hoy, la tolerancia entre credos religiosos del país ha aumentado; los intereses comunes los convierten en aliados. No obstante, estos son intereses que comparten las personas, no a partir de su filiación religiosa, sino de expectativas sobre lo político y las decisiones sobre lo público. Ello deriva en que no sea la filiación religiosa, sino la manera en la que se asume la fe, la que permite explicar la respuesta política de los creyentes.

Entonces, parece correcto señalar que la religión abraza a la política en El Salvador. De este modo, en las siguientes dos décadas, las iglesias y la mediación religiosa pueden ser cruciales en el desarrollo de la política salvadoreña. Dos situaciones posibilitan que esto sea así. En primer lugar, como sucede en la mayor parte del mundo occidental, en El Salvador, el sistema de partidos políticos y las instituciones democráticas enfrentan una profunda crisis de confianza —lo mismo ocurre tanto en Francia, EE.UU. o Italia; como en Guatemala, México, Costa Rica o Venezuela—. Recientemente, los ciudadanos de todo el mundo buscan figuras fuera de la política tradicional para que los representen.

Ni los cuatro periodos presidenciales consecutivos de la derecha política (1989-2009) ni los dos gobiernos de la izquierda (2009-2019) cumplieron con las expectativas de los salvadoreños. Por ende, la desilusión es manifiesta.

Estamos, pues, ante un agotamiento del sistema de partidos en las condiciones y con los actores actuales y su transformación es solo cuestión de tiempo.

De momento, los partidos tradicionales aún mantienen la carta del voto duro, el cual les permitió competir en igualdad de condiciones durante las últimas elecciones de 2014 y constituye la base útil para las elecciones de 2019. Sin embargo, terminadas las primeras dos décadas del siglo XXI, los partidos tradicionales, al igual que su voto duro, se habrán agotado.

Es sintomático que actualmente los salvadoreños brinden su apoyo y entusiasmo a candidatos jóvenes disociados de los partidos tradicionales. Un ejemplo es Nayib Bukele, exalcalde de San Salvador —la principal ciudad del país—, quien no oculta sus pretensiones de llegar a ser presidente —la figura pública mejor evaluada entre la opinión pública—.

Este joven político salvadoreño, u otro *outsider*, serán figuras que darán respuestas a un sistema que necesita renovarse. Es posible que de las iglesias salga uno o varios carismáticos líderes con una agenda moral (no necesariamente religiosa), pero acorde con los valores de los creyentes, y capitalice la necesidad de representación de estos grupos.

Como se ha podido observar, los grupos religiosamente comprometidos, a pesar de confiar menos en el poder transformador del voto, son los que más han participado en las últimas elecciones presidenciales y los que han manifestado tener más interés en la política, en comparación con los ciudadanos de posiciones más liberales y de menor compromiso religioso.

Por otro lado, al agotamiento del sistema de partidos políticos se suma como motor de cambio a las reformas del sistema electoral salvadoreño. Desde 2012, en elecciones que son cada tres años, en El Salvador es posible la elección de diputados independientes. Hasta la fecha, las experiencias no han sido satisfactorias y los votos han sido acaparados por los partidos políticos tradicionales. Pero seis años es muy poco tiempo para todos. Es poco tiempo para que se juzgue la reforma como fracaso, para que los ciudadanos comprendan cómo funciona el nuevo sistema, para que la sociedad civil organizada capitalice la oportunidad que se le presenta y, especialmente, para que las iglesias y sus grupos de interés se den cuenta de la posibilidad que tienen de impulsar su agenda política.

Los recientes ejemplos de Costa Rica y Venezuela de candidatos que fueron apoyados por iglesias o grupos alrededor de estas —y que a pesar de ello no ganaron la presidencia—son el reflejo del creciente y pujante poder los grupos religiosos de América Latina. En el caso de estos candidatos, no eran las iglesias evangélica o católica las que daban su apoyo, sino grupos compuestos

por miembros de distintas iglesias, pero con similares expectativas del mundo, la política y la interacción de estas realidades con sus principios y creencias religiosas.

En suma, creemos que esto puede suceder en El Salvador. Es factible esperar el surgimiento de políticos cuya base de apoyo se desprenda de las iglesias, pues hay un sistema de partidos agotado —en una sociedad que confía poco o nada en las instituciones políticas y mucho en las instituciones religiosas— y que ha implementado cambios en el sistema electoral, lo que posibilita la representación política de grupos no partidistas. Para los ciudadanos salvadoreños la religión no es el motor que mueve revoluciones, sino el motivo para proteger principios.

Apéndice Metodológico

Clústeres jerárquicos.

En palabras de De la Fuente: "el análisis de conglomerados es una técnica estadística multivariante que busca agrupar elementos (o variables) tratando de lograr la máxima homogeneidad en cada grupo y la mayor diferencia entre los grupos" (2011, p. 1). Por tanto, el análisis de clústeres parte del principio de crear grupos cuyos miembros son altamente homogéneos entre sí respecto a las variables de interés y significativamente diferentes en torno a las mismas variables, respecto a los sujetos de los demás clústeres.

Entre las posibilidades para constituir los clústeres está la técnica de *clústeres jerárquicos* (Peña, 2002), a partir de la cual se propone el presente análisis.

Para la elaboración de los clústeres se utilizó el método de Ward como método de conglomeración, utilizando como intervalo la distancia euclidiana al cuadrado y estandarizando los valores a través de puntuación Z por caso; asimismo, se transformaron las medidas de las variables en rangos de 0-1.

Tabla 3

Variables consideradas en el diseño de solución final de clústeres

CP6 ¿Reuniones de alguna organización religiosa? Asiste...
Q5B. Por favor, ¿podría decirme qué tan importante es la religión en su vida? [Leer alternativas]
B2. ¿Hasta qué punto tiene usted respeto por las instituciones políticas de El Salvador?
W14A. Y ahora, pensando en otros temas, ¿cree usted que se justificaría la interrupción del embarazo, o sea, un aborto, cuando peligra la salud de la madre?
Q3C. Si usted es de alguna religión, ¿podría decirme cuál es su religión? [No leer opciones] [Si el entrevistado dice que no tiene ninguna religión, sondee más para ubicar si pertenece a la alternativa 4 u 11]
D6. ¿Con qué firmeza aprueba o desaprueba que las parejas del mismo sexo puedan tener derecho a casarse?

Fuente: cuestionario LAPOP (2014). La base de datos utilizada ha sido recuperada de http://datasets.americasbarometer.org/database/index.php?freeUser=true

Compromiso religioso.

La encuesta de LAPOP (2014) recoge las variables *la participación en servicios religiosos* (CP6) y *la importancia de la religión en la vida* (Q5B) de los creyentes.

Para nuestro estudio se calculó el compromiso religioso mediante la clasificación dicotómica de aquellas personas que tienen un mayor compromiso religioso (asisten a servicios religiosos al menos una vez por semana y aseguran que la religión es *muy importante en su vida*) y de aquellas que tienen un *menor compromiso religioso* (*participan una vez o menos en servicios religiosos* y consideran que la religión es *algo, poco* o *nada importante en su vida*).

Finalmente, siendo la variable X el *compromiso religioso en El Salvador* (CRSV) y la suma de CP6 y q5b —cuando estas son afirmaciones completas—, el compromiso religioso se obtendrá de:

$$X = \sum_{j=0.5}^{2} a_j$$

Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución

Claudia Dary

Abstract

Este artículo aborda la compleja relación entre la población y los liderazgos evangélicos de Guatemala en torno a la política y la vida cívica. Para comprender dicha relación, se desarrolla brevemente la historia de las denominaciones protestantes en Guatemala en el siglo XIX, desde la llegada de los pentecostales en el siglo XX hasta la explosión neopentecostal del siglo XXI. El texto resalta la experiencia de algunos líderes religiosos que luego pasan a la política en circunstancias coyunturales, sin que exista un plan o proyecto de la comunidad evangélica como tal. Se argumenta que los evangélicos siguen las tendencias políticas a escala nacional; de este modo, no apuestan por candidatos específicos ni votan de manera diferente que el resto de la población católica o adscrita a distintas religiones. Se sostiene, asimismo, que la postura evangélica es básicamente conservadora y de derecha tanto en temas políticos como en lo referente a la vida social del país.

Introducción

Ubicada entre México y El Salvador, la República de Guatemala es un país de 108 890 kilómetros cuadrados, con una población, según proyecciones estadísticas, de casi 16 millones de habitantes. Cerca de un 48%[233] de la

233 Fuentes no oficiales elevan esta cifra a un 60% de población indígena.

población guatemalteca es indígena, perteneciente a 25 grupos étnicos, 22 de ellos de origen maya. Los indígenas, en su mayoría, habitan en el occidente y norte del país[234]. Aunque en términos macroeconómicos se experimenta una economía estable y un crecimiento sostenido[235], este no se extiende hacia la mayoría de la población; por ello, Guatemala es uno de los países de América Latina más desiguales. La tenencia de la tierra ejemplifica bien esta desigualdad: el 2% de los dueños de tierras poseen el 65% de las tierras cultivables, mientras que el 78% de las fincas usan solamente el 10% de la tierra para cultivar. Según la Encuesta de Condiciones de Vida (ENCOVI) realizada en 2014, el 59,3% de la población estaba viviendo en situación de pobreza, lo que significa que más de la mitad de la población guatemalteca tenía un consumo por debajo de 10 218 quetzales al año (INE, 2015, pp. 3-4). En términos étnicos, se afirma que casi cuatro de cada cinco personas indígenas se encontraban en situación de pobreza en el año citado.

Debido a la especificidad de la temática que se aborda en este artículo, no podemos presentar todos los indicadores que reflejan los grados de exclusión social y económica que experimenta buena parte de la población guatemalteca. No obstante, es importante señalar que, actualmente, el hecho de ir a votar en Guatemala no muestra las exclusiones del pasado, pues hay cambios positivos. El sufragio universal tiene 53 años de existencia y el sistema electoral, unos 33. Durante todo el periodo colonial y parte del independiente, los indígenas y las mujeres fueron considerados ciudadanos de segunda clase pues no se les permitió votar sino hasta bien entrado el siglo XX. Para las autoridades, los ciudadanos eran quienes, además de ser mayores de edad y casados, eran propietarios y tenían una profesión "útil". A los ojos de los españoles y criollos, ni los indígenas ni las mujeres cumplían con estos dos últimos requisitos.

El racismo estuvo detrás de la decisión de las autoridades de oponerse a que los indígenas analfabetos —que en la primera mitad del siglo XX eran la mayoría— pudiesen ejercer el voto, ya que se les consideraba ignorantes y manipulables. Fue hasta un año después de la revolución del 20 de octubre de 1944 que se reconoció el derecho al voto libre y secreto a las mujeres alfabetas La contrarrevolución, que en 1954 derrocó al presidente Jacobo Árbenz Guzmán (1951-1954), decretó una nueva Constitución en 1956, la cual aprobó el reconocimiento al sufragio de las mujeres alfabetas, pero limitó

234 Existen 22 idiomas mayas, además del idioma xinka, el garífuna y el español.

235 Según el Banco Mundial, la tasa de crecimiento en 2017 fue del 3,2% y una estimación para el año 2018 de un 3,4%. Guatemala Panorama General (http://www.bancomundial.org/es/country/guatemala/overview)

la participación de las analfabetas[236]. En este sentido, una buena parte de la población rural se quedó sin poder ir a las urnas, toda vez que por esa época era muy alta la cantidad de mujeres sin saber leer ni escribir en el país. Así pues, a los analfabetos se les otorgó el derecho al voto, no sin muchas discusiones, hasta en la Constitución de 1965 (ONU-Mujeres, 2013; Quiñónez & Azurdia, 6 de setiembre de 2015).

Los pueblos indígenas han luchado por lograr su participación política desde sus propios esquemas y lógicas culturales. No obstante, el sistema electoral se ha caracterizado por la exclusión de dichos pueblos, quienes en su mayoría actúan como electores y no como candidatos, salvo pocas excepciones —y bastante recientes—. Lo mismo pasa con las mujeres. Aunque estas han logrado mayor representación como votantes en los padrones electorales (51% en 2011 y 52 % en 2015), todavía siguen siendo menos representadas en los puestos de elección en comparación con los hombres, pues solo han alcanzado el 12,6% de las diputaciones al Congreso en 2011 y el 14,5 % en 2015. Los estereotipos persistentes (mujeres dóciles, frágiles y manejables; indígenas haraganes, ignorantes y también manipulables) impactan negativamente en su participación política, lo cual refleja el carácter de las relaciones sociales en el país, permeadas por la discriminación étnica y de género (ONU Mujeres, 2013). "Para el cargo de jefe edil para 2011 se registró un 5,9% de candidaturas femeninas, mientras que para 2015 el porcentaje disminuyó a 5,8%; es decir, únicamente fueron postuladas 136 alcaldesas frente a 2187 candidatos a alcaldes". "En cuanto al dato de autoridades electas como alcaldesas, las elecciones de 2015 registraron ocho alcaldesas en 338 municipios; es decir, el porcentaje fue de apenas un 2,3% de representación de mujeres" (Marroquín Cabrera, 12 de enero de 2016).

Por otro lado, durante el periodo colonial hasta finales del siglo XIX, Guatemala fue un país eminentemente católico. La Iglesia católica era terrateniente y casateniente y también la rectora de la educación, así como supervisora de la moral de las familias de las clases altas y medias que podían enviar a sus hijos a los colegios. El sistema de educación pública nació recién con la Revolución Liberal del siglo XIX.

En este artículo se describe y analiza la manera en que la sociedad guatemalteca se diversifica religiosamente desde finales del siglo XIX. El eje central está puesto en la forma en que los evangélicos incursionan en la

236 El artículo 16 de la Constitución Política de la República de Guatemala de 1956 señalaba que "son ciudadanos: 1. Los guatemaltecos varones mayores de dieciocho años, 2. Las mujeres guatemaltecas mayores de dieciocho años que sepan leer y escribir".

arena política, tanto de manera directa como indirecta. Si bien los derechos políticos se traducen en la protección de las libertades individuales a opinar, asociarse, participar y emitir el sufragio, la participación en la política debe ser comprendida de una manera amplia, como la posibilidad de participar en distintos espacios de la sociedad civil, lo que implica poder tomar decisiones sobre aspectos importantes para la comunidad o la región. En el caso de Guatemala, por su alto porcentaje de población indígena, la toma de decisiones en el ámbito colectivo y la participación referente a "comunidad" es muy importante (Samson, 2008, p. 66).

En el presente texto se alude a los evangélicos de manera general, aunque se reconoce que en realidad se está abordando a la población protestante guatemalteca, que es amplia y diversa. El término "evangélico" es el que es conocido y utilizado de manera coloquial por la mayoría de guatemaltecos y latinoamericanos para referirse a aquellas personas cristianas que simplemente no son católicas (confróntese Pérez Guadalupe, 2017).

En cuanto a su estructura, el trabajo está dividido en tres partes. En la primera se describen los eventos históricos que permiten comprender cómo han ido apareciendo y evolucionando las comunidades evangélicas en Guatemala y se concluye con un recuento estadístico de la población guatemalteca según adscripción religiosa. La segunda parte toma como punto de inicio los años ochenta, pues es entonces cuando se marca el comienzo de la participación política de los evangélicos en puestos de decisión política, al menos de manera más visible que en décadas anteriores. También es en ese periodo cuando arranca, en buena medida, la explosión neopentecostal de la que surgen varios líderes que se convierten en políticos. Finalmente, en la tercera sección se hace un balance acerca de lo que ha significado para los evangélicos participar en política (se ejemplifican los argumentos con experiencias concretas).

1. Evolución de las Comunidades Evangélicas en Guatemala

Después de la Revolución Liberal de 1871, la Iglesia católica guatemalteca se convirtió en una institución subordinada al nuevo gobierno. La totalidad del clero presente en el país no sobrepasaba los 200 miembros, quienes debían atender pastoralmente a quinientos mil habitantes (Cal, 2012, p. 90). Si bien la Iglesia católica, como institución, estaba debilitada, ideológicamente seguía permeando las mentes y conciencias de los guatemaltecos. El 15 de marzo de 1873, el Congreso de la República emitió el decreto 93, a través del cual se permitía la libertad de culto. Esta fue una de las tantas reformas fruto

de la Revolución Liberal, junto a la libertad de prensa, la supresión de los diezmos, la expulsión de los jesuitas, el impulso de la educación laica y las transformaciones en el agro. Asimismo, se secularizó la educación, que había estado monopolizada por los conservadores y los católicos durante siglos. En suma, las reformas liberales significaron cambios en el sistema económico, político, jurídico, religioso y educativo; así como en la economía y la infraestructura del país, pues se generaron iniciativas para mejorar caminos y se introdujo el ferrocarril (Herrick, 1974; Díaz, 1973; Dary & Bermúdez, en prensa, p. 1).

De acuerdo con Cal, el proyecto de los liberales era secularizante; no era antirreligioso, pero sí anticlerical. Tal iniciativa abrió la puerta en 1882 a la venida de las iglesias protestantes, que representaban, de alguna manera, "el ideal religioso moderno de aquellas sociedades anglosajonas laboriosas y prósperas que se constituían para el nuevo gobierno en el modelo a seguir para construir una nación basada en la libertad y la reforma" (Cal, 2012, p. 90).

Los primeros protestantes que llegaron a Guatemala fueron los presbiterianos. El presidente Justo Rufino Barrios (1873-1885) invitó al ministro presbiteriano John Clark Hill a Guatemala como parte de una agenda liberal para quebrar el poder político de la Iglesia católica y, según su modo de pensar, traer el progreso y la modernidad. Asimismo, los liberales pensaban que la venida de norteamericanos contribuiría a "blanquear" a la población del país (Samson, 2008, p. 68). En 1883, Hill abrió la primera congregación presbiteriana y un colegio privado (La Patria), muy cerca del parque central de la ciudad de Guatemala. Barrios falleció en la Batalla de Chalchuapa, el 2 de abril de 1885; en 1886, Hill fue trasladado por la directiva presbiteriana de misiones a los Estados Unidos. Sin embargo, el proyecto protestante no terminó, sino que el sucesor de Barrios, el presidente José María Reyna Barrios (1892-1898), continuó con la agenda desarrollista que incluía el trabajo que los misioneros protestantes llevarían a cabo (Garrard-Burnett, 2009, p. 39).

El presbiteriano Edgar M. Haymaker sustituyó a Hill y logró un mejor desarrollo inicial de la iglesia y su proyección social y educativa: "la orientación de Haymaker hacia el evangelio social lo colocaba plenamente entre aquellos que los liberales consideraban tenían mayor necesidad de civilizarse: los indios pobres y los trabajadores urbanos ladinos que Haymaker, afectuosa y paternalmente, llamaba 'la mayoría sin lavar'" (Garrard-Burnett, 2009, p. 40). Así pues, en 1898 se inauguró una pequeña misión presbiteriana en la ciudad de Quetzaltenango y en 1901, otra en San Marcos (Garrard-Burnett, 2009, p. 42).

Poco tiempo después llegaron a Guatemala los representantes de otras iglesias: la Misión Centro Americana (CAM) en 1896[237], los amigos (o cuáqueros) en 1902, los nazarenos en 1901 y los metodistas primitivos; todas estas misiones tenían su sede en los Estados Unidos. De hecho, salvo pocas excepciones, la mayoría de las iglesias evangélicas centroamericanas tienen sus raíces en el protestantismo de los Estados Unidos (Garrard-Burnett, 2009, p. 53; Schäfer, 1992, p. 20).

A estos primeros grupos protestantes que arribaron a Guatemala se los suele llamar "iglesias históricas". En 1902, estas llegaron a un primer acuerdo de colaboración para repartirse informalmente el territorio de Guatemala con fines de evangelización y para evitar la competencia y las fricciones entre ellos. "Lo que impulsó dicho compromiso fue el reconocimiento práctico de que ninguna denominación contaba con el suficiente personal o recursos para evangelizar a toda Guatemala" (Garrard-Burnett, 2009, p. 54).

El convenio de 1902 se formalizó en 1936, a través de un Acuerdo Intermisional o Sínodo Evangélico. Fue así que estas agrupaciones religiosas se distribuyeron los departamentos del país: los presbiterianos, la denominación más antigua, se establecieron en la ciudad capital y en El Progreso, Quetzaltenango y Retalhuleu. La Misión Centro Americana (CAM) tomó la parte occidental de la capital, además de Sacatepéquez, Chimaltenango, Escuintla, Santa Rosa, Sololá, San Marcos, Huehuetenango y Jutiapa. Por su parte, la Iglesia del Nazareno se estableció en Baja y Alta Verapaz, Petén y la parte norte de Izabal. La Iglesia Amigos (cuáqueros) evangelizó en Chiquimula, Zacapa y en el sur de Izabal. Entretanto, la Misión Metodista Primitiva hizo lo propio en Quiché y Totonicapán, en el occidente del país. A la Iglesia Emanuel se le asignó la Misión Emanuel (Zapata, 1982; Schäfer, 1992; Garrard-Burnett, 2009, pp. 54, 74). Al respecto, Smith y Grenfell explican que "en la práctica (el Sínodo) sirvió como frente común contra los pentecostales, aquel nuevo grupo de misioneros norteamericanos y pastores guatemaltecos independientes que tenía la osadía de no sujetarse a la autoridad y las normas impuestas por el Sínodo Evangélico" (1999, p. 28).

Las primeras iglesias protestantes, principalmente los presbiterianos, tuvieron iniciativas ligadas a la educación y a la atención de la salud: fundaron colegios,

237 La Misión Centro Americana o CAM se inició como una agencia misionera que surgió en Estados Unidos como respuesta a un periodo de crisis en este país, cuando —entre otras cosas— ocurrió la crisis económica de 1893 y hubo varios eventos de agitación social. La CAM era premilenarista y dispensacionalista. La CAM envió a su primer misionero a Guatemala en 1896 (confróntese Garrard-Burnett, 2009, pp. 49-50).

hospitales y mantuvieron relaciones cordiales con el gobierno hasta inicio de la década de 1930.

1.1. Los pentecostales.

Hacia 1916, y con la intención de ofrecer una religión santificada, llegaron a Guatemala los primeros misioneros pentecostales estadounidenses, afiliados a la Sociedad del Evangelio Libre y Unido (Garrard-Burnett, 2009, pp. 67-68). Se trata de las iglesias pentecostales surgidas del reavivamiento religioso del siglo XIX e inicios del XX en los Estados Unidos. Estas se caracterizaron por celebrar servicios religiosos emotivos, dinámicos y espontáneos, cuyo eje central es la experiencia del bautismo del Espíritu Santo que se expresa, entre otras cosas, por la glosolalia (hablar en lenguas angelicales). Estas iglesias se multiplicaron entre los indígenas y los mestizos pobres de las áreas rurales y los suburbios urbanos. Los pastores pentecostales fundaron pequeñas iglesias en distintas partes del país, sin observar la distribución territorial que las iglesias históricas protestantes habían acordado, aspecto que les molestó bastante en un inicio. Según su propia perspectiva, algunos no se rigieron por ese acuerdo porque lo desconocían, mientras que otros consideraron que el nacimiento de sus iglesias era fruto del avivamiento de Dios, a quien no se le debe poner límites (Dary & Bermúdez, 2013). Era claro que los misioneros protestantes convencionales temían la expansión de los pentecostales porque les robarían a sus feligreses.

Las dos iglesias pentecostales más grandes que se establecieron inicialmente en Guatemala fueron la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (IDEC), que había abierto pequeñas iglesias desde 1916, pero en ese momento bajo el alero de los metodistas; y las Asambleas de Dios (AD), conocidas en el país desde fines de los años veinte. La IDEC comenzó a evangelizar y a multiplicarse rápidamente en el occidente del país, región habitada primordialmente por indígenas. Según Smith (2006, p. 2), el 13 de abril de 1932 se experimentó el primer derramamiento del Espíritu Santo y por eso "esta fecha se toma como el inicio del movimiento pentecostal en Guatemala". Cabe añadir que la IDEC se afilia a la Iglesia de Dios de Cleveland, Tennessee.

Por su parte, las AD se expandieron inicialmente en el oriente del país, entre la población mestiza. Actualmente, ambas denominaciones se distribuyen en todo el territorio nacional. Las AD surgieron con una fuerte influencia del movimiento de santidad, de lo que deriva su énfasis pietista (la modestia en la indumentaria cotidiana, recato en el peinado, ausencia de aretes en las mujeres, el rechazo total al alcohol y las fiestas, tanto católicas como seculares,

etcétera) (Dary & Bermúdez, 2013, p. 19). Garrard-Burnett explica que las prácticas pentecostales —como hablar en lenguas y las sanaciones en la fe— fueron introducidas en los servicios metodistas primitivos a partir de 1932 (2009, pp. 69-70). Asimismo, la Iglesia Metodista Primitiva estaba compuesta fundamentalmente por indígenas de la etnia k'iche' de los departamentos de Quiché y Totonicapán.

1.2. Los neopentecostales.

El neopentecostalismo surgió y se desarrolló en los Estados Unidos, entre los años 1950 y 1960 (García Ruiz, 1999, p. 70), y en Latinoamérica, en la década de 1980. Según Pérez Guadalupe:

> […] en esos años se produjo en los Estados Unidos, en América Central, y luego en el resto de América Latina, un replanteamiento de ciertos postulados en algunas iglesias del pentecostalismo clásico, a partir de los cual surgió una renovación, y en algunos casos, una fundación de nuevas iglesias de tipo neopentecostal (categoría que representa un paraguas amplio de diversas formas de neopentecostalismos). Es así que el neopentecostalismo conforma un estadio de ruptura teológica y cosmovisional respecto de su antecesor, el movimiento pentecostal clásico (2017, p. 105).

Entonces, las iglesias neopentecostales aparecen y se desarrollan en Guatemala como resultado de la modernidad y de la globalización (Lindhardt, 2011). En otro lugar se ha afirmado que, si bien es cierto que existe un sustrato común de creencias entre ambas corrientes religiosas, las segundas expresan mayor flexibilidad en sus manifestaciones rituales o litúrgicas (Dary, 2015). De acuerdo con Mansilla:

> el neopentecostalismo nace como una característica del pentecostalismo de origen misionero, pero luego se transforma en un movimiento transversal muy difícil de territorializar en determinadas congregaciones; es más bien un nuevo tipo de carisma. Es un fenómeno religioso que flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnado en la nueva élite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas (2007, p. 89).

Comúnmente se menciona que los neopentecostales se centran en la llamada "teología de la prosperidad", en parte por un énfasis en la recolección

del diezmo, con el argumento de que la disciplina cristiana de diezmar consistentemente se traducirá en su beneficio económico, familiar y en su salud. Sin embargo, como afirma Mansilla la explicación de este fenómeno religioso no pude ser solamente atribuida a dicha "teología", lo que él considera un reduccionismo mercadológico (2007, p. 107).

Algunos autores han explicado que "la teología de la prosperidad" prefiere al individuo y no a la comunidad" y sugieren que la pobreza es expresión de insumisión frente a Dios, pues los cristianos obedientes, como verdaderos "hijos del Rey", son prosperados y disfrutan de los bienes de la creación (García Ruiz, citado por Pérez Guadalupe, 2017, p. 112).

Así pues, el neopentecostalismo se caracteriza por propulsar la "guerra espiritual"[238], la llamada "teología de la prosperidad" y, además, por grandes congregaciones y servicios o cultos a los que asisten miles de personas. Destaca también por las celebraciones cúlticas masivas en estadios, hoteles y teatros, y por la adopción de estrategias y técnicas profesionales de comunicación, así como una administración eclesial con bases empresariales (Gálvez, 2009; García Ruiz, 1999, pp. 87-88). Algunas implicaciones de esta corriente religiosa para el ejercicio de la política es que "ha elaborado conceptos varios como la 'teología de la dominación', la teonomía política y el 'reconstruccionismo'" (Pérez Guadalupe, 2017, p. 113) Este último persigue "una legitimidad teológica para su pretensión de conquista del Estado, fundamentada en la supuesta superioridad moral evangélica y en la subordinación del sistema jurídico estatal a las leyes bíblicas" (Pérez Guadalupe, 2017, p. 113).

En el caso de Guatemala, un evento importante en el desarrollo del neopentecostalismo fue la llegada del canadiense Norman Parish (1932-2017) en diciembre de 1949. Parish fue fundador de la iglesia El Calvario, antes llamada "la iglesia de los Parish", la cual dirigió de 1959 a 1980. Desde sus inicios, esta iglesia se proyectó como moderna y abierta a la introducción de innovaciones tecnológicas y cambios litúrgicos, como la música con

238 Según Jesús García Ruiz, quien se apoya en C. Velázquez, pastor de la iglesia Verbo: "esta dimensión de la 'guerra espiritual' se ha convertido, en los últimos diez años, en un componente central del comportamiento individual: para los pentecostales, esta batalla es pensada como 'defensa' del Reino, mientras que los neopentecostales la perciben como 'ataque' contra el reino de Satanás. En efecto, los pentecostales piensan que tienen que mantenerse 'salvos', 'apartados del mundo', etc., lo que significa que tienen que defenderse del mundo del diablo que busca su pérdida y estar preparados para la segunda venida de Cristo, mientras que los neopentecostales piensan que es necesario dar la batalla contra el reino del mal: es necesario atacar al diablo para colaborar en la restauración del Reino y preparar así la segunda venida de Cristo" (1999, pp. 87-88).

guitarras eléctricas, tambores y la danza, como experiencia espiritual exótica. Se suele afirmar que Parish y El Calvario implementaron ideas y prácticas neopentecostales en Guatemala debido a que en su iglesia se formaron los líderes de todas las iglesias de este estilo que vendrían después, como por ejemplo Othoniel Ríos Paredes (1927-1998), fundador de la Misión Cristiana ELIM; Jorge H. López, quien inicialmente fue copastor de la iglesia El Calvario, y otros (Canahui, 2012).

En los años ochenta, y según Dennis Smith: "Parish importó de los Estados Unidos un nuevo modelo de liderazgo pentecostal llamado el apostolado, que en realidad hace referencia al nuevo modelo apostólico" o "movimiento apostólico", muy distinto y cuestionado por los evangélicos no pentecostales[239]. Los autonombrados *apóstoles* se ven a sí mismos como una expresión contemporánea de las tradiciones mesiánicas y apostólicas que imbuyeron a las primeras iglesias cristianas (2006, p. 3). Autonombrarse o nombrar como "apóstoles" a sus líderes es otro aspecto que caracteriza a varios líderes neopentecostales, aunque no a todos.

Además de El Calvario, Parish fundó la Iglesia Cristo Centro en la zona 4 de la ciudad capital. Dicha congregación religiosa tenía un "énfasis fuerte en la Palabra y en lo sobrenatural de Dios, casos de liberación y de sanidad" (Canahui, 2012).

Un evento importante para entender el desarrollo neopentecostal en Guatemala fueron las campañas de sanidad divina dirigidas por el predicador estadounidense Tommy Lee Osborne (1923-2013), realizadas en la ciudad de Guatemala en febrero y marzo de 1953. "Osborne después diría que 50 000 personas 'fueron salvadas' durante estas campañas" (Smith, 2006, p. 2).

Otros protagonistas del neopentecostalismo en Guatemala son el pastor Jorge H. López[240], fundador, en 1978, de la Iglesia Fraternidad Cristiana Guatemalteca —conocida como Mega Fráter—; Luis Fernando Solares, quien fundó la Iglesia de Jesucristo la Familia de Dios en 1990; Harold Caballeros López, quien estableció la iglesia El Shaddai en 1983. El trabajo pastoral de Caballeros está muy centrado en la "guerra espiritual", tema que aborda en su libro *De Victoria en Victoria: conceptos, experiencias y técnicas sobre la guerra espiritual*. Y, por supuesto, probablemente el más conocido actualmente es Carlos "Cash" Luna, ex ministro de Jóvenes de Fraternidad Cristiana, quien abrió la iglesia Casa de Dios en 1994. La mayoría de estos y otros líderes

239 Doctor José Luis Pérez Guadalupe, comunicación personal, junio de 2017.

240 López había participado antes en la iglesia El Calvario, fundada por Norman Parish.

neopentecostales guatemaltecos iniciaron sus actividades pastorales en hoteles y casas particulares para pasar luego a fundar sus propias iglesias. También se caracterizan por presentar a sus esposas como pastoras, aunque esto —para algunos— es más una cuestión de imagen o de deferencia, pues realmente las mujeres en estas iglesias no tienen el protagonismo masculino. Sobre este punto cabe añadir que ellas ejercen un liderazgo dentro de prédicas y seminarios o retiros específicos dirigidos para mujeres o para las parejas casadas (en células de matrimonios, por ejemplo). Una excepción sería la de Cecilia Arimany Tejada de Caballeros, esposa de Harold Caballeros y cofundadora de Ministerios El Shaddai, los que dirige desde 2004 y en donde ella es vista y nombrada como pastora. Asimismo, dirige la organización Manos de Amor, proyecto de extensión social de la iglesia, enfocado en la ayuda a los pobres.

Según Smith los cuatro pastores mencionados (López, Solares, Caballeros y Luna) han tenido "fuertes nexos ideológicos y doctrinales con los Estados Unidos. A la vez, cada uno ha demostrado su capacidad de poder modificar los modelos importados según las exigencias particulares del contexto guatemalteco" (2006, p. 6). Actualmente hay pastores que han adquirido enorme protagonismo por sus actividades en estadios, como Sergio Enríquez Oliva (Iglesia Evangélica Ministerios Ebenezer), anunciado también como profeta y quien todos los años realiza veladas evangelísticas y proclamas proféticas para el año nuevo; además, tiene varios programas diarios en radios evangélicas, como Rhema Stereo, del grupo de comunicaciones Rhema. Dicha radio se anuncia como "una radio cristiana que brinda una programación que lleva un mensaje de esperanza, fe y salvación".

En parte, el éxito de los neopentecostales en Guatemala puede responder a que proyectan una imagen moderna y dinámica de sus iglesias y a que realizan actividades y eventos afuera del templo. Por ejemplo, se organizan retiros para hombres, mujeres, jóvenes y niños; desayunos cristianos, seminarios y conferencias internacionales de capacitación y otro tipo de jornadas en hoteles y clubes. Por eso es que Beltrán Celis alude a "organizaciones pentecostales" más que a iglesias neopentecostales (2013, p. 78). El autor señala que, en los últimos años, estas han tendido a burocratizarse, rasgo que las caracteriza. De este modo, estas iglesias persiguen profesionalizar a sus cuadros en diversas áreas: *marketing,* elaboración e implementación de presupuestos y otras habilidades y destrezas administrativas.

Acerca de la expansión de este tipo de iglesias, Gálvez explica que, para el caso de Guatemala, el crecimiento numérico se relaciona con la adquisición de frecuencias radiales en FM. A ello hay que agregar que las iglesias son

propietarias de escuelas y colegios cristianos que imparten clases desde la educación primaria hasta diversificado, incluyendo universidades como la Panamericana y la San Pablo. Gálvez afirma:

> estamos seguros de que en el futuro habrá más universidades cristianas. Los dos canales cristianos están en manos de iglesias neopentecostales. El primero está bajo la dirección de la iglesia neopentecostal la Familia de Dios. El segundo, bajo la dirección de cinco iglesias neopentecostales (2009, p. 184).

El autor se refiere a Enlace TBN, dirigida por las iglesias Verbo, Fraternidad Cristiana, El Shaddai, El Calvario y Ministerios Apostólicos Yeshua. Se evidencia que las iglesias neopentecostales han crecido bastante en los últimos años en la ciudad de Guatemala, aunque existen algunas en Chimaltenango y Quetzaltenango. Ello ha ocurrido más bien a expensas de atraer personas cristianas, principalmente jóvenes, de otras iglesias protestantes más que de pescar en la pecera de los católicos.

Los censos nacionales en Guatemala no registran la afiliación religiosa de los ciudadanos guatemaltecos. Es necesario recurrir a estimaciones y a encuestas representativas elaboradas por otras instituciones nacionales y extranjeras. El Pew Forum on Religion and Public Life estimó que para 2006 un 34% de la población guatemalteca era protestante, de la cual el 58% se adscribía como pentecostal (Pew Forum, 2006). Para 2014, Guatemala tendría un 50% de población católica, 41% evangélica, 6% que no se afilia a ninguna religión y 3% que practica otras religiones (2014, p. 17). Por su parte, un reciente estudio basado en la encuesta del Proyecto de Opinión Pública para América Latina (LAPOP) identificó que para 2014, el porcentaje de católicos en Guatemala era del 48,4% y el de cristianos no católicos, de 42% (Lemus, 4 de setiembre de 2015, p. 84). En la región metropolitana, según este mismo estudio, los católicos serían un 40,9% y los cristianos no católicos, el 47% (Dary, 2016, p. 1).

2. Incursión de los Evangélicos en la Política de Guatemala (1982-2014)

Guatemala vivió 36 años de conflicto armado interno ocasionado por una serie de factores sociales estructurales, entre los que destacaron una distribución desigual de la tierra, la extrema pobreza y la inequidad étnica en el acceso a servicios y recursos, entre otros. El conflicto arrancó en 1960 y se prolongó

hasta 1996. A inicio de la década de 1990 se dieron las primeras conversaciones entre la guerrilla (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, URNG) y el ejército, con el propósito de llegar a acuerdos que finalmente condujeran a la firma de la paz, cosa que sucedió el 29 de diciembre de 1996. Esto implicó la búsqueda de las vías para democratizar a la sociedad guatemalteca; es decir, crear espacios para una mayor participación de la ciudadanía en los asuntos del país, así como el reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos. Dentro de este marco histórico, ¿cuál fue la postura de los evangélicos? O bien, ¿en qué contribuyeron para que se diera la transición a la democracia? ¿Qué pensaban de ese proceso? Samson considera que, a pesar de la heterogeneidad de la comunidad protestante en Guatemala, existe mucha ambigüedad a la hora de juzgar cuál fue su contribución a la consolidación democrática (2008, p. 64).

Para algunos autores (Ortiz, 2004), en Guatemala, los evangélicos comienzan a incursionar en la política de manera fortuita desde antes de la firma de los Acuerdos de Paz. Según esto, no ha existido una plantificación explícita por parte de las iglesias u organizaciones evangélicas para alcanzar puestos de alta dirigencia en los gobiernos de turno. Más bien, aquellos que llegan a la presidencia, vicepresidencia o puestos en el Congreso lo hacen, generalmente, a título personal.

El periodo más álgido del conflicto armado interno se vivió entre 1978 y 1983, en el cual la represión contra la población civil alcanzó más de doscientas mil víctimas mortales según el Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, REMHI (ODHAG, 1998). El 23 de marzo de 1982, los militares dieron un golpe de Estado. La junta de gobierno estaba compuesta por tres militares[241], uno de ellos, el general José Efraín Ríos Montt (1926-2018), quien había sido candidato presidencial por la Democracia Cristiana en las elecciones de 1974 y quien, por ese entonces, pertenecía a la iglesia Verbo, una congregación neopentecostal con sede en la ciudad de Guatemala[242].

Como apunta Samson (2008, p. 64), el periodo de gobierno *de facto* de Ríos Montt (marzo de 1982 - agosto de 1983) destacó no solo por su violencia sino también porque se considera que él fue un evangélico cristiano, con nexos

241 La junta de gobierno estaba formada por el general Horacio Maldonado Schaad, el coronel Francisco Gordillo y el general Efraín Ríos Montt.

242 La iglesia Verbo surge a partir de la iniciativa de un grupo de jóvenes californianos del Rancho del Faro (propiedad del Ministerio Gospel Outreach) que llegaron a Guatemala para ayudar en la reconstrucción física y moral del país luego del terremoto de 1976. Recuperado de http://verbo.net/historia-de-ministerios-verbo/

con la derecha religiosa de los Estados Unidos, durante los años del gobierno Ronald Reagan (1981-1989).

Al inicio de la década de 1980, las políticas de contrainsurgencia y la muerte de estudiantes, líderes campesinos y pueblos indígenas hicieron que se mirara la presencia evangélica como sospechosa. Asimismo, se concebía a la iglesia evangélica como una institución que promovía la sumisión, el conformismo y la obediencia ciega a las autoridades. En este sentido, la izquierda apoyaba la propuesta marxista acerca de la religión como el "opio" del pueblo (Samson, 2008, pp. 68-69).

Algunos autores sostienen que el crecimiento protestante que se dio en Guatemala desde 1960 hasta inicio de los años ochenta tuvo su razón de ser porque la población campesina sentía que era más seguro hacerse evangélico para pasar desapercibido o, dicho de otro modo, para evitar ser eliminado (Stoll, 1993). Sin embargo, en otro lugar he expuesto que esta postura obscurece otras razones más complejas que explican el crecimiento evangélico en esos años. Una de estas razones tenía que ver con una mayor flexibilidad organizativa de las iglesias que permitía más participación por parte de los feligreses; así como prácticas espontáneas y emotivas. Asimismo, las iglesias evangélicas se mostraron más efectivas en combatir el alcoholismo, un mal muy extendido en el país (Dary, 2007).

Es importante mencionar que en 1982 se conmemoró precisamente el centenario de la llegada del protestantismo a Guatemala, evento que se celebró en octubre de ese año con una campaña evangelística en la ciudad de Guatemala, dirigida por el predicador argentino Luis Palau, a quien se conocía también como el "Billy Graham latino" (Samson, 2008, p. 64; Garrard-Burnett, 2009, p. 208). En junio de 1989, Guatemala tuvo la visita del papa Juan Pablo II, lo cual contribuyó a desviar un poco la atención general sobre el centenario. Al respecto, Garrard-Burnett afirma que:

> El centenario del protestantismo demostró ser el más grande espectáculo de apoyo público a Ríos Montt durante sus 17 meses en el poder, pero esta demostración del poder evangélico, ocurrido en la cúspide del cataclismo en el interior, preocupó hondamente a la jerarquía católica. El mismo hermano del presidente, el sacerdote Mario Ríos Montt, entonces auxiliar del obispo de la diócesis de Escuintla, articuló concisamente los temores católicos al advertir: 'lo que sucede en Guatemala puede tener graves consecuencias. Podría convertirse en una guerra religiosa más seria que nuestra guerra política. De hecho, algunos líderes evangélicos percibieron que la comunidad evangélica podía, si se le movilizaba, convertirse en una duradera base de apoyo político (2009, p. 209).

La confluencia de la llegada al poder de Ríos Montt y el crecimiento protestante en Guatemala durante las décadas de 1970 y 1980 ha hecho suponer la existencia de un plan orquestado que, proveniente de los Estados Unidos, estaría dirigido a evangelizar y convertir a los guatemaltecos, lo cual se ha conocido como la "teoría de la conspiración" (Dary, 2007). El problema con estas afirmaciones es, como apuntamos arriba, que oscurecen la heterogeneidad de razones que estarían detrás de dichas conversiones. Asimismo, harían suponer que todos los evangélicos estarían apoyando incondicionalmente la política exterior de los Estados Unidos hacia la región, lo cual es una afirmación arriesgada y generalizante (Samson, 2008, p. 65). Además, también hubo víctimas evangélicas durante el conflicto armado, de las cuales poco se habla (Paul & Demarest, 1991, pp. 205-208).

Samson acierta al afirmar que, si bien es cierto que la figura de Ríos Montt fue el actor político evangélico más prominente de los últimos años, poner demasiado énfasis en él podría obscurecer la pluralidad religiosa del país y esquivar otros temas sociales, económicos y políticos relacionados con los evangélicos (2008, p. 70). Para el intelectual evangélico Israel Ortiz:

> la participación de los evangélicos en la política en sus comienzos surgió como resultado de situaciones de coyuntura. Algunos acontecimientos del país obligaron a ciertos líderes evangélicos a ocupar puestos de gobierno. Por ejemplo, en 1982, Ríos Montt y varios miembros de su gabinete llegaron a través de un golpe de Estado. No contaban con la experiencia política del caso (2004, p. 86).

Por su parte, Smith y Grenfell afirman que, durante el periodo de Ríos Montt, ciertamente, los evangélicos como grupo, estaban lejos del poder:

> Lo cierto es que el gobierno de Ríos Montt, cuando supuestamente el protestantismo guatemalteco había llegado a impactar profundamente en la política guatemalteca, fue, en realidad, el momento de menor participación de evangélicos en el poder. Los que vivimos en Guatemala en aquellos días recordaremos muy bien la frustración expresada por los líderes evangélicos tradicionales por su falta de acceso al general Ríos. Los únicos evangélicos que gozaron de libre acceso fueron dos ancianos de la iglesia El Verbo, una nueva agrupación neopentecostal que todavía no tenía fuertes nexos con la comunidad evangélica. Los planteamientos cuasi-teocráticos de Ríos fueron un reflejo directo de las doctrinas de este grupo (1999, p. 30).

Seis años antes de la firma de la paz, en noviembre de 1990 compitieron por la presidencia doce candidatos. Según Ortiz, tres de ellos eran evangélicos

(2004). Jorge Serrano Elías[243], del Movimiento de Acción Solidaria (MAS), y Jorge Carpio Nicolle, de la Unión del Centro Nacional (UCN), pasaron a la segunda vuelta; fue electo presidente el primero, con el 64,5% de los votos. Serrano Elías, quien había sido presidente del Consejo de Estado del gobierno *de facto* del general Efraín Ríos Montt, era también miembro de la iglesia El Shaddai. Esta es una iglesia de origen estadounidense, de corte conservador que llegó a Guatemala aprovechando la crisis humanitaria creada a raíz del terremoto de 1976. Inicialmente se llamó Avance Misionero Internacional y tuvo como pastores fundadores a Harold y Cecilia Caballeros. "Transformando tu vida, tu familia y tu nación" es el eslogan de El Shaddai[244].

El periodo presidencial de Serrano fue corto (enero de 1991 - junio de 1993) pero interesante en varios sentidos. Uno de ellos fue su participación como delegado titular de los partidos políticos de oposición en la Comisión Nacional de Reconciliación[245], compuesta por varias personalidades laicas y católicas de la política guatemalteca: el arzobispo y cardenal de Guatemala Rodolfo Quezada Toruño, monseñor Juan Gerardi Conedera y Teresa Bolaños de Zarco[246]. Ellos firmaron el acuerdo básico para la búsqueda de la paz por medios políticos con la guerrilla representada por la URNG, en Oslo (Noruega) en marzo de 1990[247].

Cabe señalar que la durante el gobierno de Ríos Montt se crearon las aldeas "modelo" en el área rural y, a partir de ellas, se dio también la formación estratégica de "agroaldeas evangélicas" en la región indígena del norte del departamento de Quiché, conocida como el Triángulo Ixil[248], una novedad contrainsurgente del periodo en el que gobernó Serrano Elías. Estas aldeas eran financiadas por empresarios miembros de la iglesia El Shaddai, en la que se congregaba Serrano Elías, y por miembros de Verbo, ayudados por poderosas organizaciones neopentecostales estadounidenses (Solano, 15 de mayo de

243 Serrano Elías fue fundador del Partido Nacional Renovador (PNR) en la década de 1970, junto a Alejandro Maldonado Aguirre, Álvaro Arzú —presidente de la República (1996-2000) y cuatro veces alcalde capitalino (enero de 2004 - abril de 2018)— y Edmond Mulet.

244 Tomado del sitio web de la iglesia El Shaddai. Recuperado de http://iglesiaelshaddai.org/nuestra-historia/

245 La Comisión Nacional de Reconciliación fue creada en setiembre de 1987 durante la presidencia de Vinicio Cerezo Arévalo.

246 Bolaños de Zarco participó en la comisión, en calidad de "ciudadana notable".

247 Acuerdo de Oslo o Acuerdo básico para la búsqueda de la paz por medios políticos. Noruega, 29 de marzo de 1990.

248 Se le denomina Triángulo Ixil porque el área comprende tres municipios habitados por indígenas de la etnia ixil, a saber, Cotzál, Nebaj y Chajul.

2015; Cantón Delgado, 2005, p. 80). Así pues, a través de la Fundación Agros, algunos neopentecostales con recursos colaboran con ese proyecto. En la directiva de dicha fundación había, según Solano, altos dirigentes del PNR (15 de mayo de 2015). Serrano tuvo que abandonar la presidencia dos años después del comienzo de su gestión luego de un autogolpe de Estado dado el 25 de mayo de 1993. A este evento, en el cual se suspendió la Constitución de la República y se disolvió el Congreso, se le conoce popularmente como "el serranazo". Ahora bien, ¿cómo reaccionaron los evangélicos ante esta situación? Algunos de los principales colaboradores evangélicos de Serrano no tomaron distancia de su acción "o simplemente no se pronunciaron contra el rompimiento del orden constitucional" (Ortiz, 2004, p. 88). De cualquier forma, debe recordarse que el presidente Serrano gozaba tanto del apoyo de los evangélicos como de los católicos (Smith & Grenfell, 1999, pp. 32-33)[249].

Vemos pues que tanto Ríos Montt como Serrano Elías dejaron la presidencia envueltos en escándalos de violación a los derechos humanos y ruptura del orden constitucional, un antecedente nada favorable como para que los evangélicos quisieran volver a involucrarse en la política abiertamente. Sin embargo, es interesante recordar que en 1994 el Frente Republicano Guatemalteco (FRG), partido dirigido por Ríos Montt, ganó la mayoría de escaños de las elecciones a la Asamblea Constituyente.

En las elecciones de 1999 hubo algunos candidatos evangélicos que participaron por la presidencia y vicepresidencia de la república, así como por las alcaldías de la municipalidad de Guatemala y de la del municipio de Mixco (departamento de Guatemala). También hubo participación de evangélicos en cargos de elección en los departamentos; otros se involucraron en los cuadros de base de los partidos existentes (Ortiz, 2004, p. 84). En este punto es importante mencionar a Vitalino Similox, un profesional indígena del grupo sociolingüístico kaqchikel, originario del departamento de Chimaltenango. Él fue candidato vicepresidencial junto a Álvaro Colom (candidato presidencial) por el partido de orientación izquierdista Alianza Nueva Nación (ANN). Aunque no ganaron las elecciones, el evento fue singularmente interesante porque pocas veces un indígena había participado en las elecciones como candidato y, además, este era un evangélico. Similox es un pastor presbiteriano que luego pasó a formar parte del Presbiterio Kaqchikel, una congregación que

249 Smith y Grenfell recuerdan una encuesta publicada por el diario *Siglo XXI*, el 7 de enero de 1991, la cual demostró que, entre los católicos, Serrano contaba con el doble de apoyo que el candidato Carpio.

surge del presbiterianismo, pero se separa de él adoptando prácticas culturales de la cosmovisión maya. Luego, Similox fue director de la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG), una agrupación con algunas preocupaciones de tipo social (Ortiz, 2004, p. 84).

Similox, quien había luchado desde la década de 1990 en la búsqueda de la justicia para varias víctimas indígenas, se ha caracterizado por un discurso que coloca en su centro el derecho de los ciudadanos a participar en distintos aspectos de la sociedad —incluida la política—, pero sin tener que renunciar a la identidad étnica ni religiosa. En ese sentido, alude a superar la exclusión, el sectarismo y la intolerancia que permean las relaciones sociales e interétnicas en Guatemala (Samson, 2008, p. 76). Recientemente Similox se ha desempeñado como secretario general del Consejo Ecuménico de Guatemala (CEG) y como rector de la Universidad Maya Kaqchikel.

Durante las elecciones de 1999 también participó como candidato presidencial el evangélico Francisco Bianchi[250] por el partido Acción Reconciliadora Democrática (ARDE), una agrupación de corta vida, como tantas en Guatemala. Según Bianchi, ARDE era un partido con principios bíblicos más que un partido evangélico *per se*. Para él, una nación debía ser transformada por tales principios; los cristianos deben ser la luz del mundo e involucrarse activamente en la redención de la sociedad, no estar encerrados en las cuatro paredes de una iglesia. ARDE recibió apenas el 2% de los votos en las elecciones presidenciales del año mencionado, lo cual se debió, en parte, a la percepción de que el partido era evangélico, pero principalmente porque varios de sus líderes fueron asociados con el partido MAS de Serrano Elías, quien había salido muy mal parado de la presidencia debido al autogolpe (Samson, 2008, pp. 74-75).

El ganador la contienda electoral de 1999 fue Alfonso Portillo[251] del Frente Republicano Guatemalteco (FRG), un partido en el cual Efraín Ríos Montt participaba y a través del cual se postuló para la presidencia del Congreso de la República[252], puesto que ocupó por cuatro periodos consecutivos, de 2000 a 2004[253].

De alguna manera, tanto ARDE como el FRG fueron vistos por la población y por los medios de comunicación como partidos con cierta orientación

250 Francisco Bianchi es un empresario anciano de la iglesia Verbo.

251 Alfonso Portillo, del FRG, ganó las elecciones en la segunda vuelta con el 68,31% de los votos.

252 La presidencia del Congreso de la República de Guatemala se elige anualmente.

253 Años más tarde, Ríos Montt logró inscribirse como candidato presidencial, pero perdió ante Óscar Berger Perdomo (2004-2008).

evangélica, pero nunca como partidos evangélicos en sí. Un diario local realizó una encuesta cuyos datos pusieron en evidencia que la adscripción religiosa de los votantes no fue lo determinante a la hora de elegir a su candidato:

> Tanto Ríos como Bianchi eran dos líderes religiosos importantes dentro de sus comunidades, y eran fielmente obedecidos, porque eran considerados casi enviados celestiales. Para sorpresa de analistas y encuestadores, que vaticinaban que ARDE restaría votantes cristianos al FRG, la situación fue diferente. ARDE aún no estaba en la etapa de madurez del FRG como para arrebatarle votantes. Encuestas de esa época revelaron que tanto católicos como protestantes estaban dispuestos a votar por cualquiera de los siete candidatos a la Presidencia. Tal parece que la religión no pesaba tanto a la hora de decidir. Según una encuesta publicada por Prensa Libre, solo ocho de 1196 encuestados dijeron que se identificaban con ARDE. De ese total, 75% eran católicos. Aunque el partido no se identificaba con ninguna denominación religiosa, era obvio que Bianchi defendía sus principios evangélicos y la cúpula de su partido también era cristiana evangélica (Hemeroteca PL, 2 de junio de 2018).

Bianchi utilizó algunos himnos evangélicos como "Hombres de valor" durante su campaña, lo cual le acarreó críticas de iglesias y grupos evangélicos que rechazaron abiertamente dicho uso.

De acuerdo con Ortiz, hacia inicios del siglo XXI los evangélicos estaban dando un giro en su actitud hacia la política (2004). Si en el pasado la consideraban como sucia y pecaminosa, ahora estarían viéndola como un mecanismo para reformar al país, pero se trataría de una reforma moral, no económica ni social. Sin embargo, los pocos evangélicos que participaron en la política hasta el momento de la elección de Óscar Berger Perdomo (2004-2008) no lograron un impacto significativo. Así, en 2003, los dos nuevos partidos liderados por candidatos evangélicos participaron en el proceso eleccionario. Uno de estos fue Manuel Conde Orellana, ex coordinador del proceso de paz durante el gobierno de Serrano Elías:

> Conde participó como candidato presidencial del partido Cambio Nacional (CN), el cual nació sin la pretensión de ser un partido evangélico. Por su lado, Francisco Bianchi con su partido Movimiento de Principios y Valores (conocido antes como ARDE) hizo una alianza con la Unión Democrática (UD) y fue nominado inicialmente como candidato a la vicepresidencia. Esto quedó sin efecto cuando la UD desistió de su propia campaña política para apoyar la candidatura de Óscar Berger, nominado por la alianza de partidos GANA (Ortiz, 2004, p. 84).

Aunque en lo que va del presente siglo varios evangélicos han ejercido puestos de gobierno, así como diputaciones y alcaldías, de manera general puede decirse que ellos han pasado desapercibidos. Esto sucedió así hasta la postulación del abogado y pastor evangélico Harold Caballeros, de la iglesia neopentecostal El Shaddai, quien se lanzó a la candidatura de la presidencia en los comicios de setiembre de 2011 por la coalición entre su partido Visión con Valores (VIVA)[254] y el partido Encuentro por Guatemala (EG) dirigido por la parlamentaria Nineth Montenegro. La coalición apenas logró el 6,24% de los votos y ganó seis diputaciones y cinco alcaldías. Algunos consideran que El Shaddai logró generarle a Caballeros una "nutrida y disciplinada base electoral" en la candidatura mencionada (Gutiérrez, 9 de mayo de 2016). El partido Visión con Valores propugnaba una visión de país "a largo plazo y el aspecto moral como rector del comportamiento del hombre, la familia, la sociedad y por supuesto del gobierno" (Lemus, 4 de setiembre de 2015).

Esa había sido la segunda vez que el expastor y expolítico Caballeros buscaba la presidencia, cosa que había intentado ya en 2006 cuando lanzó su campaña, pero "no contó con el apoyo de las iglesias evangélicas de Guatemala y tampoco apareció en la lista como uno de los candidatos favoritos" (Ex pastor Harold, 15 de noviembre de 2010).

Probablemente Caballeros fue el primer evangélico que levantó la polémica pública acerca de la separación entre la religión y la política, ya que se discutió ampliamente en los medios de comunicación que una persona no debía vincular sus creencias con el quehacer político. Según Lemus: "Caballeros tuvo muchos comentarios negativos, pese a que renunció como pastor, ya que la Carta Magna prohíbe que los ministros de una religión o culto opten al cargo de Presidente o Vicepresidente de la República" (4 de setiembre de 2015).

Durante la campaña electoral, Caballeros se caracterizó por sus dotes de buen orador y por su plan 2050, en el cual proponía una reforma profunda del sector justicia. El ex pastor y empresario hizo público su apoyo para el candidato del Partido Patriota (PP) para la segunda vuelta electoral Otto Pérez Molina (2012-2015), quien luego lo nombró ministro de Relaciones Exteriores, puesto que Caballeros ocupó por un año, hasta retirarse en enero de 2013. En dicho cargo tuvo que enfrentar varios retos, sobre todo el tema migratorio, particularmente la solicitud del Estatus de Protección Temporal (TPS, por sus siglas en inglés), que evitaría deportaciones masivas de guatemaltecos desde los Estados Unidos, tal como había estado ocurriendo.

254 El partido VIVA fue fundado por Caballeros en 2007.

El partido Visión con Valores, inscrito en 2007 y del que Caballeros fue secretario general, resaltaba los aspectos morales como orientadores del comportamiento humano, centrales en la familia, la sociedad y el gobierno. En Guatemala, y después de Ríos Montt, Caballeros ha sido, probablemente, el evangélico más visible y activo en la política del país. Aunque tuvo que seguir

> un proceso administrativo que lo desligaba como pastor general de la iglesia que él fundó, la cual dejó a cargo de su esposa, la imagen de pastor nunca lo abandonó. Durante las entrevistas, solía ser citado como 'el hermano Harold' o 'el pastor Harold', por lo que se hubiese esperado mayor apoyo entre los electores evangélicos (Dary & Bermúdez, en prensa, p. 93).

En 2016, Caballeros y El Shaddai se vieron envueltos en un escándalo, pues los archivos del bufete Mossack Fonseca, del que era cliente[255], mostraron la bonanza económica del expolítico evangélico, quien, a pesar de ser propietario de numerosas empresas, había colocado sus registros empresariales *offshore* en las Bahamas. De acuerdo con Caballeros[256], la administración de sus empresas no incurrió en delito alguno; sin embargo, de alguna manera su iglesia quedó en entredicho. Según él, las denuncias que se hicieron en su contra fueron parte de una campaña liberal contra la iglesia evangélica en general:

> "En Guatemala hay una agenda contra las iglesias. Son los que impulsan el aborto, el matrimonio del mismo sexo, la agenda transexual. Como usted sabe, la iglesia evangélica está contra esto. Y entonces nos atacan. Hay once mil guatemaltecos con *offshore*: a mí me escogen por ser pastor", indicó Harold Caballeros a BBC Mundo (Justo, 19 de octubre de 2016).

La única mujer evangélica (de la iglesia Verbo) que ha figurado públicamente en política partidista ha sido Zury Mayte Ríos Sosa (1968-), hija del general Ríos Montt. En 2011 fue precandidata a la presidencia de Guatemala por el ahora desaparecido FRG (fundado por su padre). Sin embargo, el 14 de mayo de 2011 oficializó su retiro de la elección debido a problemas financieros del partido. En 2015 fungió como candidata presidencial por el partido VIVA,

255 Según un reportaje de *Plaza Pública*, de la autoría de Gutiérrez Valdizán (2016), "la iglesia El Shaddai es identificada en el bufete de Mossack Fonseca como su cliente número 26636. Sus asuntos legales, siempre dirigidos por Caballeros y su familia, se manejan a través de la filial de la firma panameña en Guatemala, el bufete Díaz Durán & Asociados".

256 Caballeros indicó a BBC Mundo: "Nosotros hicimos una *offshore* para comprar una tierra que pertenece a la iglesia. Y luego en 2015 hice una fundación de interés privado por cuestiones hereditarias. Nada de eso es contra la ley" (Justo, 19 de octubre de 2016).

acción que levantó polémica. La participación de Ríos Sosa estuvo prohibida por el artículo 186[257], por ser pariente de un general golpista que estaba en ese momento en el poder. Sin embargo, pudo postularse como candidata presidencial para las elecciones del 6 setiembre de 2015 a través de amparos de la Corte Suprema de Justicia (CSJ).

Zury Ríos, diputada en el Congreso de la República por 16 años consecutivos por el FRG, propugnaba la defensa de la familia en su campaña presidencial de 2015. Además, se "identifica como cristiana con una ideología liberal clásica" y ha asegurado no estar a favor del aborto, pero sí de favorecer la planificación familiar (Pocasangre, 9 de agosto de 2015). Como diputada, Ríos Sosa fue promotora de leyes que favorecían los derechos de las mujeres. Actualmente, forma parte de un nuevo partido (Valor), en el cual ha comenzado a participar tras el fallecimiento de su padre, en mayo de 2018.

Por otro lado, una característica de la aparición de ciertos líderes evangélicos en la política es su convencimiento, casi mesiánico, de ser ungidos y destinados para salvar a Guatemala. Ríos Montt, por ejemplo, creyó que su llegada al poder obedeció a un claro designio divino y a una unción de Dios, lo que "fue interpretado como un cumplimiento profético" (Ortiz, 2004, p. 93, n. 24; Alonzo, 1998).

Como afirma Ortiz, "los evangélicos, de manera consciente o inconsciente, han legitimado a los gobiernos de turno, sea por su silencio o por acciones de apoyo abierto" (2004, p. 95). Por ejemplo, con la idea de contribuir a un mejor futuro del país, oran por las autoridades de gobierno. Baste recordar las noches de oración en el Ministerio de Gobernación o bien a los presidentes recién electos (Oscar Berger, Álvaro Colom, Pérez Molina y Jimmy Morales), quienes, luego de su investidura en el Congreso de la República y del Tedeum que se celebra en la Catedral Metropolitana, se han trasladado al templo evangélico. Allí, posan para la prensa, orando al lado de sus esposas en los servicios religiosos masivos dirigidos por el pastor Jorge H. López de la Fraternidad Cristiana.

Pero ha sido hasta hace unos quince años que los gobernantes recién electos han buscado las bendiciones de los evangélicos, ya que tradicionalmente

257 El apartado constitucional #186 establece que no podrán optar al cargo de presidente o vicepresidente de la república los parientes dentro del cuarto grado de consanguinidad —hijos, nietos, bisnietos y tataranietos; hermanos, sobrinos e hijos de los sobrinos— y segundo de afinidad —suegros, hijastros y cuñados— del presidente o vicepresidente de la república, cuando este último se encuentre ejerciendo la presidencia; ni los de los caudillos o jefes de un golpe de Estado.

solamente acudían a la Catedral. La teoría liberal alega la existencia de una división ideal entre la religión y la política; en la práctica, ambas esferas están imbricadas. Los políticos, por su lado, tratan de adoptar un vocabulario religioso para ganar adeptos o para buscar su aprobación o, al menos, su simpatía. Por ejemplo, cuando recién fue electo Pérez Molina en el servicio religioso de la Mega-Fráter, exclamó: "Me siento orgulloso de llevar en mi pecho la bandera y el escudo de Guatemala, pero me siento más orgulloso, todavía, de llevar al Señor Jesús, no solo en mi pecho, sino en mi corazón" (citado en Dary, 2015, p. 18). La campaña de 2011 del candidato presidencial del partido Libertad Democrática Renovada (LIDER) Manuel Antonio Baldizón se caracterizó por mítines y discursos populistas; apareció con la Biblia en una mano y la Constitución en la otra. En declaraciones dadas a un rotativo, Baldizón explicó: "las primeras herramientas que yo tengo son la Biblia como primordial e importante, porque sin Dios no se lograría nada y, como segundo fundamento, la Constitución Política para que todo se realice conforme a la ley" (Infolatam, 2011). A pesar de eso, no se presentó a las campañas abiertamente como evangélico ni como perteneciente a alguna iglesia, o al menos, no fue un dato del cual él quisiera presumir.

Esta necesidad de beneplácito religioso, o bien del respaldo de los evangélicos a los políticos, no se hubiera dado de no ser porque reconocen que entre los votantes existe un buen número de evangélicos; es decir, tal acción responde a que el crecimiento pentecostal y neopentecostal de las últimas décadas es un hecho evidente que no puede soslayarse.

Aparte de centrarse en las figuras evangélicas particulares que se involucraron en la esfera de la toma de decisiones sobre la cosa pública, podríamos preguntarnos cómo han pensado y han actuado los evangélicos frente a los acontecimientos políticos y sociales de trascendencia nacional. En 1998 fue asesinado monseñor Juan Gerardi, dos días después de que en un acto público presentara el informe *Guatemala, Nunca Más*[258] sobre una serie de violaciones a los derechos humanos (ODHAG, 1998). Este hecho fue calificado por todos los sectores como un asunto político, pero la congregación presbiteriana de la capital, ubicada a una cuadra del parque central y a tres de donde sucedió el evento, rechazó participar en un acto ecuménico en memoria del sacerdote. Más que criticar su falta de solidaridad, lo que se refleja con este ejemplo, según

258 El informe fue ejecutado por los equipos pastorales de once diócesis y refleja los resultados de la investigación de los abusos cometidos durante el conflicto armado contra la población civil, tanto por el ejército como por la guerrilla.

Samson (2008), es quizás la incertidumbre de la comunidad evangélica a la hora de tomar la decisión acerca de qué postura tomar en un caso semejante.

¿Cómo piensan los evangélicos acerca de ciertos problemas sociales y cómo ven su participación cívica? Para responder a esta pregunta, Samson coloca un ejemplo y analiza las reacciones de los evangélicos en torno al decreto 78-1996 o Código de la Niñez y la Adolescencia, de setiembre de 1996 (2008, pp. 77-79). Tanto la Iglesia católica como los evangélicos rechazaron la propuesta y señalaron que atentaba contra la integridad y los valores de la familia cristiana, ya que, tal como estaba redactado el texto, el Estado interfería en la patria potestad y la autoridad parental sobre los hijos. Para el ya mencionado político evangélico Francisco Bianchi, el código ponía a los hijos contra sus padres. En 1999, la Alianza Evangélica (AE), la Conferencia Episcopal de Guatemala, el Consejo Latinoamericano de Iglesias y la Oficina de la Defensoría de la Niñez y la Juventud de la Procuraduría de los Derechos Humanos crearon un documento como contrapropuesta, lo cual constituyó un esfuerzo ecuménico notable y demostró que los evangélicos podrían entrar en un debate serio sobre aspectos de política social. Esto expresó que, frente a asuntos de tanta importancia para el país, los evangélicos no responden como un bloque homogéneo (Samson, 2008).

Entre 2010 y 2013, el Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP) de la Universidad José Simeón Cañas (UCA) de El Salvador dirigió una investigación a nivel Centroamericano titulada "Impacto de los Movimientos Pentecostales y Carismáticos en la organización comunitaria local y en la participación cívica en Centro América"[259]. En Guatemala, el equipo, del cual la autora formó parte, aplicó una metodología mixta que incluyó entrevistas semiestructuradas, etnografías, grupos focales y una encuesta de más de 400 boletas a miembros de cuatro iglesias, tres de ellas eran evangélicas (una de corte histórico, otra pentecostal y una tercera, neopentecostal); se utilizó un cuarto grupo de la Renovación Católica como contraste. Algunos de los resultados de este estudio, que se realizó en la ciudad de Guatemala, permitieron evaluar la manera en que los evangélicos estaban pensando su participación en la política y en otros aspectos de la vida social.

259 Este estudio se enmarcó en una investigación comparativa que se llevó a cabo paralelamente en tres países de la región: Guatemala, Nicaragua y El Salvador, con el apoyo del Center for Religion and Civic Culture (PCRI), de la Universidad del Sur de California, Estados Unidos, y la Fundación Templeton. Por parte del IUDOP, la investigación fue coordinada por la licenciada Jeannette Aguilar.

Para conocer las opiniones que predominaban frente a los gobiernos de turno, la encuesta realizada en 2011 indagó acerca de qué tanto los feligreses de las cuatro congregaciones estaban de acuerdo con la siguiente afirmación: "Los gobernantes son los representantes de la autoridad de Dios en la tierra". Se observó que, en términos generales y utilizando la escala de 0 a 100 —en la que los valores cercanos a 100 sugieren los mayores niveles de acuerdo y los próximos a 0, los mayores niveles de desacuerdo—, los entrevistados reportaron una media de 73.17, lo que indicó que había un importante respaldo a la idea de que los gobiernos representaran la autoridad divina. Sin embargo, no todos los grupos religiosos manifestaron el mismo nivel de apoyo a esta creencia. La iglesia pentecostal tradicional y la neopentecostal mostraron los mayores niveles de respaldo a esta idea (80.77 y 74.93, respectivamente), mientras que los católicos carismáticos tendieron a apoyarla menos (49.11) (Dary & Bermúdez, en prensa, p. 79). Es preciso indicar que esta encuesta se llevó a cabo a finales del gobierno de Álvaro Colom (2008-2011). Po tanto, luego de que el presidente Otto Pérez Molina (2012-2015) y la vicepresidenta Roxana Baldetti fueran aprehendidos y encarcelados por presuntos actos de corrupción, probablemente estas cifras cambiarían, pero este es un dato especulativo.

3. Pensamiento, Percepciones y Experiencias de los Evangélicos: Hacia un Balance

Es difícil reflexionar sobre la proyección política de los evangélicos en Guatemala, pero, dada la experiencia poco afortunada de varios de los mencionados en este presente trabajo, es probable que su futuro en la política se enfrente a duros y complejos desafíos: un mayor escrutinio político y vigilancia de la ciudadanía sobre los antecedentes políticos, calidades profesionales, incorruptibilidad, vida proba y otras cualidades de los candidatos evangélicos.

No existen datos estadísticos para afirmar que los evangélicos están entrando más que antes al sistema de partidos políticos. Una limitante es que ni el censo nacional ni las encuestas de condiciones de vida u otras instancias estatales de Guatemala registran la adscripción religiosa de sus habitantes. Quizá ellos se estén volviendo más precavidos debido a las malas experiencias que algunos han tenido en la arena política. Lo que es ostensible es que algunas organizaciones civiles de corte religioso están abanderando agendas conservadoras en materia de derechos a la educación sexual y reproductiva bajo la idea de proteger los valores de la familia.

Hay que considerar que el sistema electoral de Guatemala es multipartidista y que en siete procesos electorales han participado 63 partidos políticos distintos. Además, dicho sistema es inestable. Esta característica se demuestra porque ningún partido ha gobernado por dos periodos seguidos y ya no existe ninguno de los partidos con los que se inició la transición a la democracia en 1984 (por ejemplo, el partido Democracia Cristiana). Asimismo, el sistema es muy conservador y la izquierda política, hasta 2007, no alcanzaba ni el 3% de los votos (ASIES, 2007).

Probablemente existe en Guatemala un continuismo en la composición de los partidos políticos, por adscripción religiosa. Pero más importante que eso es analizar si los evangélicos están cambiando su manera de pensar acerca de su participación en la política, particularmente acerca de cómo valoran su asistencia a las urnas y lo que piensan acerca de optar a un cargo público. En la investigación realizada por IUDOP en la ciudad de Guatemala, mencionada líneas arriba, se observó que los evangélicos asistieron en mayor número a las elecciones de 2011 que a las de 2007. De acuerdo con lo reportado por los evangélicos y católicos carismáticos entrevistados, el 54,6% asistió a votar en las elecciones presidenciales de 2007. En 2011, la asistencia a las urnas reportada por los grupos mencionados fue del 67,9%. "Este crecimiento en la asistencia a las urnas en relación con los comicios previos fue, de hecho, una tendencia nacional que probablemente obedeció al importante interés que despertaron estas elecciones generales" (Dary & Bermúdez, en prensa, p. 91). Alrededor de las tres cuartas partes de los evangélicos encuestados en aquella oportunidad dijeron que no asistieron a votar en 2011 debido a que se vieron afectados por impedimentos legales, laborales, administrativos o logísticos; razones comunes que impiden a los ciudadanos centroamericanos asistir a las urnas. Cabe resaltar que "para muchos de los feligreses de estas comunidades de fe, asistir a las urnas es parte de las obligaciones del ciudadano cristiano" (Dary & Bermúdez, en prensa, p. 92).

En referencia a la posibilidad de presentarse como candidato a un cargo de elección pública, los datos de la mencionada encuesta arrojaron un rechazo general. En una escala de 1 a 100, se registró una media de 38.91 de apoyo a esta idea. Los pentecostales y los protestantes históricos expresaron mayores niveles de respaldo a la posibilidad de que miembros de la su iglesia se postulen a cargos de elección popular, en comparación con el resto. El género y la edad de la población cristiana evangélica encuestada no marcó diferencia significativa, caso contrario a lo que sucedió con la escolaridad.

> De acuerdo con los datos, las personas con mayores niveles educativos expresaron mayor respaldo a esta idea (participar activamente en política), en contraste con los que no tienen ninguna escolaridad o estudios de primaria, que registraron promedios que expresan mayor desacuerdo con la participación de la feligresía en cargos de elección popular (Dary & Bermúdez, en prensa, p. 87).

Las opiniones en torno a la participación política de los feligreses de las iglesias encuestadas fueron variadas, pero predominó un temor por el desprestigio que ello podría acarrear a sus iglesias y pastores. Sin embargo, algunos líderes pentecostales y de las iglesias históricas sostuvieron que "la llegada de personas cristianas a estos puestos podría ser una oportunidad para sanear y dignificar la política. Es decir, que la participación de personas con valores podría llegar a permear a la sociedad política" (Dary & Bermúdez, en prensa, pp. 87-88). Sin embargo, luego de la experiencia del excomediante y evangélico Jimmy Morales (2016-) en la presidencia, es probable que cambien los resultados de una encuesta como la realizada hace seis años, en el sentido de que no es garantía que una persona que asuma la presidencia ejecute bien sus funciones solamente por el hecho de ser cristiano.

De alguna manera, entre los evangélicos guatemaltecos sigue permeando la idea de que la política "es sucia" y que quienes participan en ella "se ensucian". Actualmente, el Congreso de la República y sus diputados están sumamente desprestigiados, desde el momento en que se los concibe como proclives a aprobar leyes que los protejan (el "blindaje" de los diputados) y no se los acuse luego de actos de corrupción y se los lleve a prisión preventiva, como ha ocurrido con algunos funcionarios públicos guatemaltecos desde 2015 hasta la actualidad.

Los evangélicos capitalinos entrevistados en 2011 y 2012 pensaban que el papel primordial de la iglesia evangélica era el de orar por los gobernantes y por todas aquellas situaciones que pudieran darse y afectar al pueblo de Guatemala. De hecho, por esos años apareció un grupo neopentecostal con una campaña denominada "Tomando mi nación" (http://www.tomandominacion.com/), a través de la cual cada cierto tiempo se reunían para orar "por la nación".

Se requerirían más investigaciones para matizar el comportamiento político de los evangélicos en el interior del país, pues es cierto que buena parte de los estudios que ya existen abarcan mayormente las áreas urbanas. Pero hay algunas excepciones: los alcaldes presbiterianos de la etnia mam a quienes Samson (2008, pp. 82-83) entrevistó en algunos municipios del departamento

de Quetzaltenango, en el Altiplano Occidental del país, opinaban que un verdadero cristiano debía participar activamente en política para trabajar en beneficio de su pueblo y por su gente. Estos alcaldes aseguraban que fueron llamados por los partidos políticos e invitados a participar y que tal oferta no podía rechazarse, toda vez que desde un puesto público se podía servir a la comunidad y a Dios.

En la encuesta antes mencionada, que el equipo de IUDOP aplicó a cuatro iglesias de algunos barrios populares de la ciudad de Guatemala, un 96,7% de las personas (evangélicos y católicos carismáticos) dijo que no participaba en ningún partido político; solamente un 1,6% afirmó que era miembro activo y un 1,8% dijo pertenecer sin ser miembro activo. Observamos que tales resultados que arrojaron una baja participación política partidaria y un elevado desprestigio del sistema de partidos políticos es consecuente con el panorama nacional. Precisamente "el estudio de cultura política de LAPOP 2010 encontró que el 85,47% de los ciudadanos encuestados nunca participaba en reuniones de un movimiento o partido político" (Dary & Bermúdez, en prensa, p. 90).

No existe un voto confesional en Guatemala; los censos no registran la adscripción religiosa de los ciudadanos. Incluso las encuestas que han tomado muestras representativas y en las cuales sí se ha preguntado acerca de esta variable no arrojan resultados que permitan afirmar que los evangélicos, los católicos y los ciudadanos con otras afiliaciones religiosas están votando de una manera claramente diferenciada; es decir, el voto de los evangélicos sigue las tendencias nacionales. Es más, hasta ahora se podría afirmar que en Guatemala el llamado "voto evangélico" es un mito:

> La supuesta existencia de un voto evangélico se construye sobre un presupuesto fundamental: que la comunidad evangélica guatemalteca es un grupo relativamente homogéneo, unido y disciplinado. Sin embargo, la realidad riñe con este presupuesto. Los grupos evangélicos en Guatemala siempre se han caracterizado por su carácter fuertemente independentista. Su genio ha sido la capacidad de adaptarse a una diversidad de situaciones pastorales, fomentando el surgimiento de líderes carismáticos locales. Para poderse establecer como interlocutores en sus comunidades, estos nuevos líderes religiosos han tenido que demostrar su capacidad de responder a las inquietudes socio-religiosas locales, ofreciendo a la población un liderazgo carismático y estructuras eclesiales altamente flexibles. Es así que han surgido tantas iglesias en el ambiente rural. En el país han surgido unas trescientas denominaciones, cada una peleando su tajada del mercado religioso nacional. No es, pues, un escenario propicio para el surgimiento de un voto evangélico enérgico y disciplinado (Smith & Grenfell, 1999, p. 7).

Los evangélicos están votando, en su mayoría, por candidatos de partidos de derecha, ya que esta es la tendencia de buena parte de los partidos en el país. En la encuesta realizada por IUDOP en Guatemala en el periodo 2011-2012 se encontró que entre el grupo que expresó simpatías partidarias:

> los partidos que captaron la mayor preferencia fueron el Partido Patriota (PP), fundado y dirigido por Otto Pérez Molina, un exmilitar que se dio a conocer con el lema de "mano dura", con el 30,8% de las menciones y Visión con Valores (VIVA), liderado por Harold Caballeros, con el 8,6% (Dary & Bermúdez, en prensa, p. 92).

Los datos mostraron que quienes tienden a inclinarse más por el PP son los miembros de la comunidad de renovación carismática (46,4%) y los fieles de la iglesia pentecostal tradicional (42,3%), mientras que los que muestran mayor simpatía por el partido VIVA son los protestantes históricos (32,4%). Al respecto, fue interesante encontrar el bajo nivel de simpatía que el candidato pentecostal Caballeros registró entre los feligreses de los grupos pentecostales (Dary & Bermúdez, en prensa, p. 91).

El actor de teatro, profesor de teología y administrador de empresas Jimmy Morales, del partido FCN-Nación, fue electo presidente de Guatemala en octubre de 2015, en un momento histórico de aguda crisis política, cuando los gobernantes que lo precedieron (Otto Pérez y Roxana Baldetti) se vieron envueltos en escándalos de corrupción. En dicho año, la sociedad civil se lanzó a las calles y casi todos los sábados hubo protestas contra la corrupción, se exigió la renuncia del presidente Pérez Molina y se apoyó la labor de la Comisión Internacional Contra la Impunidad (CICIG) y a Iván Velázquez, su comisionado. Asimismo, la sociedad civil manifestó su apoyo a la fiscal general Thelma Aldana por su valiente lucha contra la impunidad, y exhortó a que no se votara por Manuel Baldizón, a quien se identificaba con el continuismo en el tema de la corrupción.

Se ha argumentado que Morales, quien durante su campaña proclamó defender algunos principios cristianos (temor de Dios, la familia y el honor), ganó las elecciones a través de un voto de castigo en contra de los otros candidatos (Sandra Torres[260] y Manuel Baldizón) y porque ofrecía "la imagen de alguien no ligado a *manejos turbios*", como sí ocurría con sus contrincantes.

260 Sandra Torres del partido UNE había sido esposa del presidente Álvaro Colom (2008-2012) y, de alguna manera, se le percibió como alguien que ya había estado realmente en el poder y cuya ambición política era insaciable.

Morales ganó las elecciones no por ser evangélico sino por ser alguien que se presentaba a sí mismo como "*de afuera*" de las esferas políticas contaminadas; "en otros términos: ganó la antipolítica" (Colussi, 2015). Además, es probable que sus dotes de oratoria y cierta simpatía, cualidades adquiridas tras años de experiencia como actor de teatro, le favorecieran. Sin embargo, lo que definitivamente hizo que Morales fuera electo con el 67,44% de los votos (contra 32,56% de Sandra Torres) fue la actitud de la ciudadanía de castigar a sus oponentes[261].

Durante los años que fue presidente, Jimmy Morales, cuyo hermano e hijo estuvieron envueltos en algunos delitos, ha sido duramente criticado por declarar como persona non grata al señor Velázquez y por querer expulsar del país a la CICIG. Según Morales, el comisionado de la CICIG se excedió en sus funciones porque se inmiscuyó en asuntos que competen al Estado de Guatemala. Ante esta situación, algunos grupos evangélicos también salieron a las calles para manifestar su apoyo al presidente Morales, quien se ha declarado en muchas ocasiones como cristiano y es habitual que en sus discursos y mensajes a la nación cite a la Biblia. Incluso años antes de su participación como candidato presidencial, Morales actuó en la película *Fe/Faith* (Latin American Film Festival, 2012), dirigida por el guatemalteco Alejo Crisóstomo. En este film, el ahora presidente Morales representó el papel de un pastor evangélico quien atravesaba por una crisis vocacional. De manera inesperada, esta película pasó desapercibida en el país.

De otra parte, Morales ha sido acusado de financiamiento electoral ilícito y criticado también por su precipitado e irrestricto apoyo al presidente de los EE.UU. Donald Trump, en su decisión de trasladar la Embajada de Guatemala de Tel Aviv a la ciudad de Jerusalén, acción aplaudida por varias iglesias neopentecostales de Guatemala, principalmente por la Iglesia de Jesucristo la Familia de Dios y su Canal 27.

Varios analistas políticos y sectores han opinado que las acciones de Morales debilitan la lucha contra la corrupción y el Estado de derecho. Ante todos estos hechos, los evangélicos no presentan un frente único ni homogéneo. La Alianza Evangélica de Guatemala —en donde no participan todas las iglesias cristianas-evangélicas— ha recomendado a los líderes orar por el país y su futuro y, a la vez, aconseja a la ciudadanía evangélica que, si va a participar en política, lo haga de manera responsable y prudente. Asimismo, la AEG ha

261 A pesar de que Morales ganó con la mayoría de los votos, el Tribunal Supremo Electoral (TSE) indicó que en la segunda vuelta electoral hubo un abstencionismo de 51,98%.

emitido y publicado en los diarios comunicados a página completa en los que apoya la lucha ciudadana contra la corrupción. Algunos intelectuales evangélicos, como Ortiz, consideran que, ante los recientes eventos, la mayoría del pueblo evangélico da un apoyo tácito a favor del presidente por su calidad de creyente evangélico (en Hofkamp, 11 de setiembre de 2017).

4. Reflexiones Finales

En Guatemala, la incursión de los evangélicos en la política ocurre desde inicios de la década de 1980. Desde esta fecha en adelante su recorrido por algunos cargos públicos no ha estado libre de críticas debido a sus desaciertos, falta de experiencia y por acciones contrarias al respeto por los derechos humanos y el Estado de derecho. En la esfera popular, prevalece en los evangélicos la idea de que la participación política de los ciudadanos cristianos debe limitarse a votar, pagar impuestos, respetar y someterse a la autoridad, y orar por los gobernantes. No obstante, esta última acción comienza a matizarse en las iglesias evangélicas locales en las que suele hacerse una importante diferencia entre la participación política y la participación cívica. El civismo se entiende como la participación aceptada, bíblicamente fundamentada y exigida, mientras que la participación política se asocia a la política partidista, que es, por lo general, vista con cautela.

Cuando se trata de participar de forma activa, se advierte reserva y una incompatibilidad entre la vida de fe y la vida pública. Esto no solo obedece a explicaciones teológicas, sino a preocupaciones de orden práctico que tienen que ver con temor al desprestigio que puede acarrear a la congregación o iglesia el desempeño cuestionable de algunos de sus miembros (Dary & Bermúdez, en prensa, p. 89).

La tendencia ha sido que los evangélicos se involucren en política de manera empírica y a título individual sin que haya un proyecto político definido. Algunos ingresan en ciertos partidos políticos que subrayan los "valores y principios cristianos", pero en donde forjan alianzas con personas no evangélicas porque lo que los une es su identidad de clase, la defensa de sus intereses económicos y su calidad de empresarios. Tampoco se podría decir que haya existido un partido con una línea de pensamiento "evangélica", ni mucho menos que la mayoría de sus bases hayan sido o sean evangélicas. Con acierto, Ortiz ha señalado que "los partidos que alcanzan el poder del gobierno no tienen una visión, ni de mediano ni de largo plazo. Por eso, no dan seguimiento a las políticas anteriores, sino que siempre están inventando

la rueda" (2004, p. 90). Pero en este sentido, en Guatemala ocurre que ni los católicos ni los ateos ni quienes participan de religiones no cristianas tienen un proyecto sólido de gobierno. Igual pasa con los evangélicos que se meten a la política en Guatemala, siguen a los líderes, "pero no tienen un proyecto" (Ortiz, 2004, p. 91).

Efraín Ríos Montt fue condenado a 80 años de prisión por genocidio perpetrado contra la etnia ixil. Manuel Baldizón, ex candidato presidencial por el partido LIDER[262], fue acusado de recibir sobornos de la empresa Odebrecht y de lavado de dinero. Por su parte, Caballeros estuvo en la mira por sus empresas *offshore*; y Serrano Elías, el autogolpista, por romper el orden constitucional. Entretanto, el presidente Jimmy Morales es visto con recelo por gran parte de la población guatemalteca, por atentar contra los esfuerzos anticorrupción y por aplaudir inmediatamente las iniciativas de Trump. Todos estos antecedentes podrían incidir negativamente en las posibilidades de los evangélicos en la política. La iglesia evangélica es precavida actualmente, se cuida de decir por qué partido se inclina. Pero, más allá de los detalles, ¿qué les preocupa a los evangélicos? ¿En qué temas desean incidir? Básicamente se ha visto que a los evangélicos les preocupa todo lo que tenga que ver con trastocar los valores tradicionales de la familia, el matrimonio, la niñez y la juventud, el divorcio: la educación sexual y reproductiva, y el homosexualismo. Recientemente la Alianza Evangélica de Guatemala reaccionó a través de un comunicado de prensa contra la colocación de la bandera del orgullo gay en las oficinas del Ministerio Público porque "promueve prácticas amorales y contrarias a la familia". La intolerancia de los evangélicos en temas tan sensibles como este compromete también su aceptación popular en ámbitos más amplios de la vida cívico-política del país.

Los liderazgos evangélicos, al menos en las áreas urbanas de Guatemala, como la ciudad capital, quizá no están tan interesados en asumir puestos de dirigencia política, sino, más bien, en contribuir a que la feligresía conozca sus derechos ciudadanos y los ejerza; por ello, exhortan a ir a votar y a analizar el perfil de los candidatos. Los debates presidenciales organizados por la Alianza Evangélica de Guatemala reflejan, desde las últimas elecciones, un interés o compromiso de algunas iglesias por estar al tanto del acontecer político y social del país y su responsabilidad de emitir opinión. Ello no ocurría en las décadas pasadas, cuando se manifestaba cierto alejamiento de la esfera política y poca preparación para responder a ciertos asuntos. Resulta evidente

262 Partido Libertad Democrática Renovada.

que, en un país multicultural, plurilingüe y pluricultural como Guatemala, con alto porcentaje de población rural, hace falta que futuras investigaciones sociales ahonden en la participación política de los evangélicos de las distintas etnicidades, particularmente en el área rural.

México: los Nuevos Caminos de los creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales

Carlos Garma Navarro

Abstract

Las orientaciones y conductas de los evangélicos mexicanos hacia la política no son uniformes. De este modo, no hay una cultura política unificada de protestantes y pentecostales mexicanos, sino diversas posiciones que pueden variar según la iglesia, la localidad, la historia personal y la situación económica de cada creyente. Pero, a pesar de todo, hay representaciones comunes que afectan su orientación política. Una es la noción de la política vinculada a lo terrenal, a lo mundano, a lo negativo; la otra, la exaltación de un nacionalismo juarista con aportaciones de la ideología anticatólica que es común a todos los evangélicos mexicanos. En las elecciones de 2018, el vencedor en las urnas, el izquierdista Andrés Manuel López Obrador, fue apoyado por un partido de bases evangélicas. Cabe esperar para ver cómo esta formación será capaz de influenciar algunos aspectos de las políticas del nuevo mandatario.

Actualmente la población de México se encuentra ante una situación política realmente insólita y nueva, que nadie hubiera podido predecir hace solo algunos años. Con un amplio margen, Andrés Manuel López Obrador (también conocido como AMLO) resultó vencedor en las elecciones presidenciales del 1° de julio 2018. El electo presidente es identificado como de izquierda y es visto por sus votantes como una alternativa real frente a la continuidad de los que han sido partidos gobernantes durante las últimas décadas. López Obrador

obtuvo la victoria gracias a que representó a un frente amplio que incluye al primer partido mexicano que expone abiertamente una orientación y bases evangélicas (especialmente pentecostales y neopentecostales): el Partido Encuentro Social (PES), que solía ser considerado por los analistas como de centro-derecha.

Al respecto fue ilustrativa la postulación oficial de López Obrador a la presidencia por el Partido Encuentro Social el 20 de febrero de 2018. En aquel momento, Hugo Eric Flores, fundador y dirigente de dicha agrupación, utilizó referencias bíblicas para comparar al candidato con figuras del Antiguo Testamento (Rodríguez García, 20 de febrero de 2018), mientras que López Obrador habló de la necesidad de una nueva constitución moral para cuya elaboración iba incluir a "filósofos, antropólogos, especialistas, escritores, poetas, activistas, indígenas, líderes de distintas religiones y no creyentes" (López Obrador propone, 20 de febrero de 2018). Destacó, además, que esto no se contraponía a la laicidad.

En cuanto a este artículo, este se enfocará en explicar cómo se ha pasado de un Estado con una Constitución claramente laica —en una sociedad en la cual los evangélicos eran claramente minoritarios y, en ocasiones, perseguidos— a la coyuntura descrita líneas arriba.

Este texto está distribuido en diversas secciones. En la primera daremos algunos datos necesarios para entender el contexto de la religión en México. Se aclararán, asimismo, los términos utilizados y luego se proporcionarán datos cuantitativos censales útiles. Después, se señalará el marco histórico y legal de la interacción entre religión y política en México. Posteriormente, se pondrán de relieve distintas concepciones sobre la "política" en las asociaciones evangélicas cristianas protestantes y pentecostales, para mostrar cómo estas llevan a la aceptación o rechazo de los partidos políticos. Enseguida revisaremos la compleja coyuntura actual, en la que, por primera vez en la historia del país, hay una intervención general de un partido con una orientación marcadamente influida por las asociaciones evangélicas cristianas, sobre todo pentecostales. Finalmente, presentaremos algunas conclusiones generales.

1. Panorama de las Iglesias Evangélicas en México

Las iglesias protestantes históricas denominacionales tienen sus orígenes directamente vinculados a la reforma del siglo XVI, inspirada en la obra y pensamiento de Martín Lutero y Juan Calvino. Entre sus iglesias más importantes en México se encuentran los presbiterianos, metodistas, bautistas, luteranos,

calvinistas, nazarenos y congregacionales. Cada asociación religiosa tiene un organismo superior en el ámbito nacional que toma las decisiones más importantes y elabora planes y programas de organización (Vázquez, 1991). En estas congregaciones, los pastores suelen tener estudios formales. Entre sus rituales destacan la lectura de la Biblia, fuente única de revelación divina, así como los testimonios de los creyentes (Ruiz, 1992). Desde hace muchas décadas, sus dirigentes y feligresía son mexicanos.

Las iglesias pentecostales son originarias de los Estados Unidos, donde surgieron en 1906, en áreas donde había una fuerte influencia de la población afrodescendiente protestante. El pentecostalismo fue fundado por el pastor afroamericano William Seymour, en la famosa Misión de la Calle Azusa, en Los Ángeles, California (Cox, 1994). Su nombre se deriva de la fiesta cristiana que conmemora el día en que los doce apóstoles recibieron al Espíritu Santo por primera vez y obtuvieron dones maravillosos como hablar en lenguas, sanar enfermos y profetizar —según el pentecostalismo, todo creyente puede recibir estos "dones" al abrirse al Espíritu Santo—. Entre las agrupaciones pentecostales más importantes de México están las Asambleas de Dios, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Cristiana Interdenominacional, Centro de Esperanza y Amor, Iglesias Pentecostales Independientes y Amistad Cristiana. En América Latina, entre los evangélicos cristianos predominan los pentecostales, cuyos adeptos suelen venir de sectores populares (Bastian, 1994; Martin, 1990; Cox, 1994). En su mayoría, sus dirigentes y feligresía también son mexicanos.

El término "neopentecostal" se refiere a iglesias que tienen bases pentecostales pero que utilizan extensivamente los medios de comunicación y suelen orientarse por la llamada "teología de la prosperidad", que enfatiza los beneficios materiales para los creyentes. Sus adeptos incluyen no solo a los sectores populares, sino también a personas de clase media. En cuanto a su normatividad, esta suele ser más laxa que la practicada en las asociaciones del pentecostalismo clásico. La agrupación que representa mejor esta tendencia es, sin duda, la organización de origen brasileño llamada Iglesia Universal del Reino de Dios, más conocida por su popular programa de televisión *Pare de Sufrir*. Sin embargo, en México ya existen también otras advocaciones con estas características. Muchas veces, este tipo de comunidades están relacionadas con las llamadas "megaiglesias" de los EE.UU. (Jaimes Martínez, 2007).

Mención aparte merece la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo, que tiene raíces pentecostales, pero una organización particular que la separa de las otras agrupaciones. Esta institución, fundada

en 1926, en Guadalajara, Jalisco, dispone de ciertos recursos económicos y presencia social. Es una asociación de origen mexicano que tiene mucho impacto tanto en el país como en otras partes del continente americano donde habitan migrantes mexicanos y latinoamericanos (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2007).

El término "evangélico cristiano" es utilizado por los miembros de todas estas asociaciones religiosas cuando buscan destacar elementos de cohesión y unidad, como las asambleas, reuniones o conciertos musicales patrocinados por varias agrupaciones, así como por alianzas que buscan obtener un fin específico —como la Alianza Cristiana Evangélica por los Derechos Religiosos, por ejemplo—. También usan estas denominaciones para identificarse ante personas desconocidas en vez de dar el nombre de una asociación particular (Garma, 1992).

Cabe señalar que protestantes denominacionales y pentecostales se consideran "hermanos" y enfatizan su distanciamiento del catolicismo como un aspecto vinculante. Para ellos, recibir espíritus ajenos a la divinidad es un pecado grave, lo cual es motivo de condena contra el espiritualismo trinitario mariano, como también la santería yoruba afrocubana y los movimientos esotéricos que conforman la llamada corriente del *new age* (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2007). El apego de estos grupos evangélicos a una interpretación cuidadosa de la Biblia los separa de mormones (Iglesia de los Santos de los Últimos Días), de los adventistas del Séptimo Día y de los testigos de Jehová, quienes utilizan otros libros sagrados aparte de la Biblia o apelan a interpretaciones distintivas de dicho texto. Estas tres agrupaciones son designadas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) como "Iglesias Bíblicas No Evangélicas" en los últimos dos censos. Esta definición se utiliza para señalar que aún tienen una relación con la Biblia; no obstante, ello ha suscitado confusión en el público no especializado.

Según los censos, el crecimiento numérico de las iglesias evangélicas en detrimento de los católicos ha sido muy visible en las últimas décadas. En 1970, la población censal católica era de 96,2% y la protestante y evangélica, de 1,8%. Sin embargo, ya en 1990, quienes se declaraban católicos eran el 89,7%, mientras que los protestantes evangélicos eran el 4,9%. Según el censo de 2010, la población evangélica (protestante, pentecostal y cristiana) en el país era el 7,6% del total de la población. Aunque este porcentaje es significadamente menor que en los otros países centroamericanos, e incluso en la mayoría de los países sudamericanos, se calcula que en México hay trece millones de personas que se consideran "cristianos evangélicos". Se cree

que en el siguiente censo las cifras mostrarán que continuará la tendencia al descenso del catolicismo y el aumento de las otras creencias, incluyendo las asociaciones evangélicas; así como el crecimiento sostenido de quienes se declaran no creyentes (Religión INEGI, 2018).

Es importante señalar que hay diferencias regionales considerables. Así, en 2010, en la entidad federativa de Chiapas, localizada en la frontera sur del país, la población católica solo era de 58,3% (la más baja en México); la evangélica protestante, de 19,2%; los bíblicos no evangélicos representaron el 8,5% de la población y los no creyentes y otras religiones, el 14%. Otras entidades federativas del sur del país —como Tabasco, Quintana Roo, Campeche y Veracruz— mostraron porcentajes más bajos que el promedio nacional en cuanto al número de católicos (entre 65% y 75%) y un porcentaje más alto de evangélicos protestantes (12% a 18%). Una explicación para esta tendencia es la conversión de indígenas, campesinos y migrantes a las denominaciones no católicas, que tienen mucha influencia en estas regiones. En contraste, las entidades federativas del centro oeste —como Aguascalientes, Jalisco, Zacatecas, Querétaro y Guanajuato— tienen poblaciones más urbanas con una orientación cultural más ibérica y son casi completamente católicas. Así, en Guanajuato, la población católica en 2010 representaba el 93,8% de la población; y la evangélica protestante, solo el 2,5%. La Ciudad de México, capital del país, tiene una situación intermedia, aunque algo compleja. Los católicos concentran al 82,4% de la población; los protestantes evangélicos, al 5,3%; y los bíblicos no evangélicos, al 1,3%. Por su parte, la categoría "sin religión" obtuvo aquí una presencia significativa de 5,4% (Garma & Leiva, 2015, Religión INEGI, 2018).

2. Religión y Política en México desde el Marco Histórico y Legal

Durante el periodo colonial en la Nueva España prevalecieron estrechos vínculos entre la Corona imperial hispánica y la Iglesia católica, expresados en el Real Patronato establecido en 1501 entre el Vaticano y la Corona española. Debido a dicho acuerdo, la única religión permitida en la Nueva España era la fe católica. Por tanto, las religiosidades indígenas, el judaísmo y la "herejía luterana" estaban prohibidas (Bastian, 1983). Al acontecer de la Independencia de México en 1821 se perdieron las relaciones directas con el Vaticano. Posteriormente se dieron fuertes luchas entre liberales y conservadores, que fueron alentadas por el problema de la separación entre un Estado reciente y una Iglesia católica dominante. Con el tiempo, por convenirle al gobierno,

se buscó la dominación legal de las instituciones religiosas. La victoria liberal culminó con la presidencia de Benito Juárez, quien todavía es una figura de referencia para los evangélicos en este país. Juárez estableció la separación de Iglesia y Estado en 1857, con lo cual dio paso al primer Estado laico estable en América Latina (Galeana, 2001). Esta legislación permitió la institucionalización de las primeras iglesias protestantes en el país, recién fundadas en ciudades norteñas como Monterrey (Scott, 1991).

Aunque durante el largo periodo de gobierno de Porfirio Díaz (1876-1880, 1884-1911) el Estado fue tolerante con la Iglesia católica, a partir de los gobiernos surgidos de la Revolución de 1910, dicha institución volvió a ser considerada como un adversario reaccionario que buscaba el retorno de posiciones conservadoras. La Constitución de 1917 estableció una normatividad excesivamente restringida en materia religiosa, de modo que las asociaciones religiosas no tenían ningún reconocimiento legal o jurídico ni tampoco podían tener posesiones ni dirigir escuelas. En este contexto, las ceremonias religiosas públicas no eran permitidas y los ministros de culto no podían votar o estar involucrados en actividades políticas. Estos elementos legales tan severos no se podían aplicar sin causar serios conflictos sociales (Blancarte, 1992; Meyer, 1989). Esto se evidenció en la Guerra Cristera que aconteció de 1926 a 1929 y que afectó a un parte importante del país. Este suceso derivó en una situación en la cual se aplicaba una legislación reconocida en la esfera internacional como de un anticlericalismo extremo, dado que ni siquiera reconocía legalmente a las iglesias, no les permitía tener abiertamente propiedad alguna y limitaba severamente los derechos de los líderes de culto. Asimismo, se definía al país como una república laica y estaban prohibidos los partidos confesionales. Estas disposiciones legales afectaron, sobre todo, a la Iglesia católica, debido a que era la institución eclesial mayoritaria; pero, en una escala mucho menor, aquello también repercutió en las iglesias protestantes (Garma, 2007).

Aunque esta etapa anticlerical duró varas décadas, finalmente hubo modificaciones legales. Así pues, la situación legal es muy distinta. La ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, aprobada en julio de 1992, durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, instituye un marco legal para normar las relaciones entre el Estado y las iglesias, y establece formalmente la relación entre ambos a partir de dicha fecha. Vale precisar que no establece un reconocimiento laxo o endeble, pues exige el registro oficial como asociación religiosa para reconocer de forma legal a las colectividades de creyentes. De este modo, todas las iglesias deben cumplir con este requisito para ser reconocidas y no hay distinción entre ellas para tal efecto. La Iglesia Católica

Apostólica Romana está también registrada, tanto por diócesis como por sus órdenes religiosas, cada una de las cuales tiene un registro particular. Esta medida exige que las agrupaciones cumplan con los requisitos que la ley fija para ser una asociación religiosa. La legislación también las obliga a que no afecten los derechos individuales de las personas en su integridad física y moral ni en lo concerniente al derecho a la libertad de credo. Los ministros de culto ya son reconocidos oficialmente por el Estado, así como las propiedades y bienes que se requisen para llevar a cabo los servicios, ceremonias y rituales. Cabe añadir que la responsabilidad de cumplir la ley no recae en las cortes, sino en la Secretaría de Gobernación, a la cual pertenecen la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos. La ley mexicana sí establece cierto grado de control por parte del Estado sobre las asociaciones religiosas en general, pero este debe limitarse a lo estrictamente necesario para no infringir el derecho a la libertad de credo. Debemos señalar que algunas limitaciones se mantuvieron. Por ejemplo, los ministros de culto aún no pueden tener cargos políticos ni ser elegidos para puestos populares y las iglesias tampoco pueden ser dueñas de medios de comunicación (Garma, 2010, Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, 17 de diciembre de 2015). Actualmente, han obtenido su registro legal más de ocho mil asociaciones religiosas (Religión INEGI, 2018).

3. El Problema de la Política

Las actitudes de los protestantes y pentecostales hacia lo que denominan "la política" puede ubicarse en diferentes concepciones. Para algunos de aquellos creyentes, la política está vinculada a la vida terrenal y a las cosas del mundo, al aquí y ahora. Según este enfoque, poco o nada tiene que ver la política con las cosas sagradas o divinas, con las preocupaciones espirituales o del alma. De modo que el contacto con la política ensucia, contagia y lleva a la maldad. El oficio del político, entonces, está ligado a la corrupción, al culto al dinero y al poder; no a Dios. "No se puede servir a dos amos", dicen con convicción aquellas personas que sostienen esta orientación hacia la búsqueda de puestos de influencia y control. Así lo expresan también aquellos conversos que han dejado atrás su militancia política para dedicarse a una nueva vida religiosa. Desde este punto de vista, es imposible imaginar que la política pueda reformarse o redimirse como forma de vida (Garma, 2004, Scott, 1991).

Sin embargo, existe otra posición que afirma que los creyentes pueden dedicarse a la política y seguir siendo personas morales y religiosas. Los creyentes

evangélicos, quienes adhieren a esta posición, consideran que el problema con el país es que la política se ha dejado precisamente a los corruptos y a los inmorales, quienes han pervertido a las instituciones del gobierno para su propio lucro. Así pues, se apela a varios aspectos protestantes reconocidos. En este punto, es importante la concepción de que el buen creyente debe predicar con el ejemplo, ya que el hombre religioso debe ser como una "luz que alumbra la oscuridad", tal como lo señala una metáfora bíblica muy reconocida. De esta manera, el buen ejemplo de un político evangélico podría servir para reformar una institución social enferma. En suma, esta orientación se puede combinar bien con una posición nacionalista —están los ejemplos de Benito Juárez y los hombres de la Reforma mexicana— (Garma, 2004; Scott, 1991).

Además, hay una especie de tercera posición intermedia, según la cual el ejercicio de una actividad política podría justificarse de acuerdo con circunstancias muy específicas, por ejemplo, cuando la congregación y sus creyentes están en peligro. En esta situación particular podría ser que no hubiera otra opción y la pasividad política sería desastrosa. Para los protestantes y evangélicos mexicanos, esta coyuntura se relacionaba con circunstancias de intolerancia y persecución ocurridas en diversos contextos específicos, como fueron las expulsiones masivas de creyentes evangélicos de 1970 a 1990, en la comunidad tzotzil de San Juan Chamula, localizada en los Altos de Chiapas (Garma, 2004, Scott, 1991).

Cabe señalar que un rechazo a la vida política no significa necesariamente rehusar sus instituciones. El creyente puede desconfiar de los políticos, pero esto no implica que no debe votar o cumplir sus obligaciones como ciudadano. En efecto, rechazar las instituciones políticas en su totalidad sería adoptar la posición de los testigos de Jehová que no saludan a la bandera, no cumplen el servicio militar y, desde su perspectiva, tampoco deben votar. Los protestantes y pentecostales más diversos siempre reaccionan destacando que esta no es su posición. Como ya se ha señalado, hay un apego al juarismo nacionalista y a sus símbolos —como llamar a Juárez el "Benemérito de las Américas"—, así como a las referencias al proceso de la Reforma mexicana. Pero, a la vez, se menciona que Benito Juárez no fue como los políticos actuales, pues se argumenta que era un hombre cabal e íntegro, por lo menos así se le describe en este tipo de discurso. Sin embargo, los mismos evangélicos y pentecostales que desconfían de los políticos actuales acuden a los actos cívico-religiosos que celebran anualmente el natalicio de Juárez el 21 de marzo en la Alameda Central de la Ciudad de México y en diversos puntos de país (Garma, 2004; Garma & Méndez, 2012, Scott, 1991).

Así pues, siguiendo el espíritu juarista se defiende el ideal de una separación completa y absoluta de la Iglesia y del Estado. Este tópico se refiere a la frase bíblica atribuida a Jesucristo de "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Lucas 20: 25). Desde esta posición, el divino salvador y el Benemérito de las Américas podrían darse la mano y estar en absoluto acuerdo.

De otra parte, diferentes partes de la Biblia son utilizadas por las personas que defienden tanto la posición de la pasividad política como por los que proponen el activismo. Así, para quienes sostienen dicha orientación es indispensable recordar la epístola de Pablo a los Romanos (13:1-14) en la que el apóstol destacaba la obediencia a las autoridades civiles como parte de la voluntad divina. Después de todo, recuérdese que Pablo era un ciudadano romano y, aunque esto no fue suficiente para evitar su martirio, dicha condición sí le concedió un estatus diferente respecto a los demás apóstoles y evangelizadores, lo que en determinados momentos de su vida le fue ventajoso (Dussel, 1977).

En cambio, aquellos que proponen el activismo político suelen citar las acciones de los profetas del Antiguo Testamento que cuestionaban el orden político injusto que sojuzgaba al pueblo hebreo durante los años de su dominación colonial por potencias imperiales extranjeras. Estos pasajes también suelen ser los mismos que citan los teólogos de la liberación católicos, algo que preocupa a algunos autores y dirigentes evangélicos que desconfían de una alianza con sectores de la institución religiosa dominante (Dussel, 1977).

En todo caso, es claro que la misma fuente —la Biblia— puede ser utilizada para propósitos muy distintos, como ha sido señalado muchas veces por especialistas y autores muy diferentes (Douglas, 2006; Dussel, 1977; Pitt-Rivers, 1977).

4. Aceptación o Rechazo de los Partidos Políticos

Los protestantes históricos y pentecostales en México suelen converger también en sus orientaciones e inclinaciones partidarias. Hay variaciones de un templo a otro, pero esto también se debe a las diferencias entre la membresía de una congregación respecto a otra. Puede haber tendencias variadas según la composición de una congregación conforme a su clase social, escolaridad y proporción de los géneros entre los miembros de las iglesias. Pero los evangélicos mexicanos, en general, sí comparten elementos en su orientación hacia el

problema del gobierno, lo que hace que muchos elementos sean comunes. Para empezar, los creyentes evangélicos no pueden dejar completamente de un lado su orientación religiosa al escoger un partido. La opción partidista toma en cuenta los valores religiosos, si bien estos no actúan en el vacío, sino en combinación con otros factores. Esto no implica que un líder religioso pueda decirle a un creyente por quién votar e influir directamente en las elecciones. No obstante, puede fomentar que la congregación vote tomando en cuenta sus principios religiosos, algo que sí sucede con frecuencia. Sin duda, los miembros de una iglesia pueden ser influidos por la orientación del pastor o líder religioso, pero hay otros factores que también inciden en una orientación especifica (Cervantes-Ortiz, 2015).

Los protestantes y pentecostales casi siempre se interesan por la política y por las elecciones, incluso cuando están influidos por la valorización que su religión y credo tienen hacia las actividades "de este mundo", que se expresa en una tremenda desconfianza hacia el ejercicio mismo de los puestos civiles del poder. Pero también repercute en los creyentes protestantes y pentecostales el contexto social general donde se desenvuelven.

Tradicionalmente, muchos miembros de las minorías religiosas han considerado que el partido oficial, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), es el auténtico heredero de la tradición laica y nacionalista del país. Como producto oficialista de la Revolución mexicana, no pocos políticos y representantes del partido oficial defendían los principios nacionalistas que se sustentaban en la subordinación de la Iglesia católica frente al Estado. Durante muchos años, el Estado mexicano se presentaba como una institución que defendía los principios de libertad de culto y credo, así como el baluarte de educación laica no religiosa. En este contexto, el PRI fue considerado como un sostén del Estado nacionalista y juarista dada la separación entre Estado e iglesia que se mantuvo en México durante muchos años (Garma, 2004; Scott, 1991).

Hay, pues, una profunda desconfianza de los miembros de religiones minoritarias, entre ellos las iglesias evangélicas, hacia el Partido Acción Nacional (PAN), de centro derecha, debido a que tradicionalmente mantiene vínculos cercanos con la Iglesia católica y a que su ideología partidista está influenciada por esta institución. En general, los creyentes protestantes y pentecostales sostenían que una alianza con este partido lo era con la Iglesia católica romana que, en general, los ha perjudicado. Cabe señalar que algunas asociaciones neopentecostales, como Casa sobre la Roca, se han aliado con algunos políticos del PAN, en particular con el expresidente Felipe Calderón,

pero existe mucha desconfianza hacia este tipo de relaciones (Garma, 2004, Cervantes-Ortiz, 24 de mayo de 2018).

Entretanto, muchos evangélicos han visto con buenos ojos al Partido de la Revolución Democrática, que hasta hace poco se denominaba de izquierda. Sus fundadores destacaron la herencia de la orientación nacionalista de la laicidad y tolerancia del cardenismo mexicano, que se plasmaba en la figura de Cuauhtémoc Cárdenas, hijo de Lázaro Cárdenas. La izquierda mexicana supo congraciarse con muchos miembros de las minorías religiosas a pesar de su orientación socialista, por la defensa de los principios del secularismo y respeto a la diversidad, así como por la orientación juarista de muchos de sus representantes. Posteriormente, la izquierda mexicana se fracturó como consecuencia de la formación de un nuevo partido: el Movimiento por la Regeneración Nacional (o Morena).

En suma, respecto a este acápite, otra opción sería formar un nuevo partido político sobre lo que se ha llamado "bases evangélicas". Este sería un nuevo partido con un liderazgo evangélico, que seguiría los lineamientos de acción trazados por los evangélicos mismos. En todo caso, para los defensores de esta propuesta, el político evangélico debe ser una persona con una elevada moralidad y que actúe conforme a los preceptos cristianos y bíblicos, que han estado ausentes en el escenario político nacional. Puede afirmarse que esta alternativa realmente no había fructificado dado que la Constitución mexicana prohibía los partidos religiosos oficiales. Sin embargo, desde 1992 la legislación se fue abriendo cada vez más a la participación política de las agrupaciones religiosas. Curiosamente, fueron las administraciones de los presidentes conservadores Vicente Fox y Felipe Calderón del PAN las que generaron espacios en la arena política para las asociaciones religiosas (Garma, 2014).

5. Evangélicos en la Coyuntura Política Actual

En este contexto surgió, en 2006, el Partido Encuentro Social (PES), fundado en el estado de Baja California, originalmente como una asociación civil con afinidades electivas (Weber, 1983), con agrupaciones neopentecostales, pero sin ser abiertamente un partido confesional, dado que la prohibición constitucional sobre estos no se ha derogado. El PES fue fundado por el abogado y catedrático cristiano Hugo Eric Flores, quien nació y creció en una familia evangélica perteneciente a la Iglesia de Dios. Flores egresó de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad de Harvard.

Posteriormente mantuvo fuertes vínculos con una iglesia neopentecostal llamada Casa sobre la Roca, conocida por las actividades de sus dirigentes, los esposos Alejandro Orozco y Rosa María Orozco, en el ámbito público del país durante la presidencia de Felipe Calderón (2006-2012), periodo en el cual ambos ocuparon posiciones importantes en esa administración (Barranco, 12 de octubre de 2011; Patiño Reséndiz, 2016)[263].

Antes de fundar el PES, Hugo Eric Flores participó en diversas agrupaciones políticas de tendencias y orientaciones muy distintas; incluso en 2006 llegó a ser, durante seis meses, oficial mayor de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales durante el gobierno del presidente Felipe Calderón (Barba, 2018).

En julio de 2014, el Partido Encuentro Social obtuvo su registro oficial como partido político nacional (Barranco, 30 de julio de 2014). Ha logrado cierta presencia en algunas partes del país y es conocido por el apoyo que ha obtenido de creyentes, sobre todo de iglesias neopentecostales y pentecostales clásicas. Ha postulado con frecuencia a creyentes evangélicos, aunque ha evitado que sean ministros o pastores activos. Incluso, la fonética del nombre PES hace clara alusión a un símbolo bíblico comprendido ampliamente por los creyentes. Como ha señalado un articulista muy conocedor de los sectores protestantes:

> lo anterior no significa que el nuevo partido político haya dejado de lado los electores que no son protestantes evangélicos, sino que la mayor parte de sus recursos y fuerzas se están enfocando al convencimiento del pueblo evangélico para que apoye a los suyos (Martínez García, 27 de mayo de 2015).

El presidente actual del partido sigue siendo Hugo Eric Flores, quien también se desempeña como diputado federal de la LXIII Legislatura del Congreso Mexicano. Su liderazgo personal sobre el partido con frecuencia es comparado con el de un ministro o pastor frente a una congregación (Barba, 2018, Cervantes-Ortiz, 2018).

---

263 Alejandro Orozco fue director del Instituto Nacional Parta Adultos Mayores (INAPAM) desde 2007 hasta 2009, durante la presidencia de Felipe Calderón. Actualmente es dirigente de Casa sobre la Roca. Rosa María Orozco fue diputada federal del Partido de Acción Nacional de 2009 a 2012 y, durante este periodo, fue presidenta de la Comisión Especial de la Lucha contra la Trata de Personas. Sigue siendo columnista invitada del periódico *Milenio* y es una activista a favor de los derechos de las mujeres y dirige una fundación contra la trata de las personas (Patiño Reséndiz, 2016).

La orientación ideológica del PES es muy singular. El partido ha sido acusado con frecuencia de ser oportunista debido a que ha hecho alianzas con grupos muy disímiles. También ha apoyado movilizaciones masivas contra la aprobación del matrimonio igualitario junto con organizaciones de la derecha católica, lo cual fue novedoso, dado que tradicionalmente estas agrupaciones se habían considerado como enemigas acérrimas de las agrupaciones evangélicas en México. Fue así que el PES participó (al lado de varias agrupaciones protestantes denominacionales y pentecostales) en dos marchas masivas, llevadas a cabo el 10 y 24 de setiembre de 2016, junto con la conservadora agrupación católica llamada Frente Nacional por la Familia, contra la iniciativa del presidente Enrique Peña Nieto para legalizar el matrimonio igualitario en todo el país y permitir la adopción de menores por parejas no heterosexuales, propuesta por el Ejecutivo el 17 de mayo de ese mismo año (Romero Puga, 2018)[264]. El PES además ha criticado todo intento de legalización de drogas. Asimismo, sus militantes han alertado contra lo que denominan "la ideología de género" en el ámbito público y, en particular, en el espacio educativo. Destaca su defensa de lo que llaman la familia "natural", que es exclusivamente la heterosexual. Al respecto, algunos especialistas han señalado críticamente que los miembros del Partido Encuentro Social son evangélicos que han pasado de ser discriminados a ser discriminadores (Blancarte, 7 de junio de 2016).

En su página de internet, el Partido Encuentro Social se define abiertamente como el partido de la familia tradicional mexicana que tiene como una de sus metas la defensa de los valores éticos. Señalan allí que son "liberales en asuntos económicos y son sociales en temas de igualdad y de clase", por lo cual promueven un nuevo pacto general para el país. Se destaca que la agrupación se propone ser "la voz de los sin voz", por lo cual va a "luchar contra la desigualdad y ayudar a los vulnerables". Podemos notar que estos postulados tan generales pueden adaptarse a posiciones políticas muy diversas. El PES está organizado por movimientos sectoriales que abarcan los siguientes grupos: campesinos, obreros, empresarios, migrantes, personas con discapacidad, jóvenes, mujeres, adultos mayores y familias. Así pues, las semejanzas con la estructura de los ministerios de una asociación de creencia evangélica son muy evidentes. Sin duda, una de las fortalezas del PES es su capacidad de llegar a tener influencia en un mosaico muy variado de la sociedad nacional, otra característica de las iglesias pentecostales (Bastian, 1994).

264 Cabe señalar que la propuesta fue retirada después de las marchas por los mismos grupos que la propusieron ante la Cámara de Diputados el 9 de noviembre de 2016.

Sin embargo, para las elecciones de 2018, el PES se ha aliado no con el PRI o el PAN, sino con el partido político Morena del líder izquierdista Andrés Manuel Obrador, en la coalición Juntos Haremos Historia. Este connotado político de origen tabasqueño fue jefe de gobierno de la Ciudad de México de 2000 a 2005 y, en dos ocasiones anteriores, ha sido candidato presidencial (2006 y 2012) antes de ser electo presidente en 2018 con el 53,2% de los votos.

Cabe señalar que existe una gran preocupación en algunos sectores de la izquierda respecto a la alianza del PES con Morena y AMLO. Esta se funda sobre todo en la posición del PES en lo referente a la llamada "agenda moral", que incluye los derechos de los grupos de diversidad sexual y el aborto. La posición tradicional de la izquierda mexicana ha sido la defensa de los derechos de la diversidad sexual —con énfasis en los grupos LGTB— y de la interrupción legal del embarazo. Sin embargo, Andrés Manuel López Obrador ha sido cauto con estas cuestiones y ha señalado que no se deben perder los derechos conquistados (sobre todo en la Ciudad de México), pero que desea realizar consultas públicas sobre estos asuntos. Esta posición es considerada por algunos comentaristas como una concesión inaceptable (Blancarte, 30 de mayo de 2018; Barba, 2018), pero dado el amplio apoyo popular del que goza López Obrador, este tema no resulta vital para muchas personas.

Mientras la coalición de López Obrador logró obtener las mayorías en el Senado y en la Cámara de Diputados, los resultados del PES no fueron tan favorables. En el Senado este partido obtuvo el 2,42% de los votos del total y 7 de 128 senadores. En la elección para diputados federales tuvo 2,5% y 55 de 500 diputados. En consecuencia, al no obtener 3% en ninguna categoría, perdió su registro oficial como partido. El Instituto Federal Electoral adoptó una postura muy estricta al respecto y no aceptó las reclamaciones del PES en referencia a un posible error de conteo. El 3 de agosto de 2018, el Tribunal Electoral Federal desechó los argumentos del PES de una apelación final de recuento y la suerte del partido quedó sellada. Perdía, así, su registro a pesar del triunfo de su candidato presidencial. Este acuerdo fue oficializado el 8 de julio del mismo año.

¿Qué paso entonces? El PES no obtuvo votos suficientes, aunque López Obrador sí y su partido Morena arrasó. Asimismo, los evangélicos votaron en gran medida por él, pero no por el PES; las boletas electorales sí permitían el voto diferenciado. La derrota de Hugo Eric Flores y el PES ocurrió por varios elementos. Por una parte, los evangélicos cristianos mexicanos mantuvieron su diversidad de posiciones y muchos no reconocieron al PES ni a su líder

omnipresente como representantes legítimos de la comunidad de creyentes. Esto es más que evidente. El atractivo recayó en López Obrador como líder carismático, pero este factor no se replicó en el PES. Es preciso destacar que hay votantes evangélicos que siguen apoyando el Estado laico y desconfían de un partido con bases religiosas. En este sentido, siguen siendo claramente "juaristas".

De otro lado, las instancias electorales del Estado mexicano actuaron estrictamente contra las apelaciones del PES. Ni el Instituto Federal Electoral ni el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación deseaban avalar un partido con bases religiosas activas. Con ello se evidencia la defensa de un Estado laico fuerte y cerrado. Asimismo, la situación de otros países de América Latina sirvió como ejemplo de lo que podría suceder si se reconocía al PES. Incluso, algunos observadores señalan que el presidente Enrique Peña Nieto podría haber cobrado una retribución por lo que el PES había logrado al rechazar su propuesta de avalar el matrimonio igualitario.

Cabe señalar que López Obrador tampoco defendió al PES y se mantuvo con la victoria de Morena. Sus nombramientos para el futuro gobierno han recaído en la izquierda mexicana más tradicional, orientada al nacionalismo y al cambio social, y centrada en la defensa de los derechos humanos de todo tipo. En efecto, futuros miembros de su gabinete defienden el matrimonio igualitario y la legalización del aborto.

Gracias a su alianza con López Obrador, y a pesar de su modesta participación electoral, el PES obtuvo 55 diputados y 7 senadores electos; no obstante, al no superar la valla mínima exigida (3% de los votos para cualquiera de las dos cámaras), perdió su registro oficial como partido y el financiamiento estatal. En este sentido, no le benefició aliarse con el partido ganador, ya que los votantes evangélicos supieron diferenciar sus opciones políticas de sus creencias religiosas. Sin embargo, debido al sistema de alianzas entre partidos políticos, el PES ha obtenido réditos políticos importantes considerando sus bajos resultados electorales. Gracias a la alianza con MORENA y el Partido de los Trabajadores (PT), el PES ha alcanzado la cifra notable de 28 diputados y 5 senadores. [265]

Lo que parece evidente es que México aún no está en condiciones para tener un partido evangélico fuerte. Todavía está por verse si el PES podría reorganizarse, pero en el escenario actual las diferencias entre los evangélicos

265 Morena cuenta con 259 diputados y el PT con 28. http://sitl.diputados.gob.mx/LXIV_leg/info_diputados.php

cristianos mexicanos resultaron demasiado fuertes para mantener un proyecto electoral nacional común. Los resultados son claros al respecto.

Mucho se ha especulado sobre si el presidente electo Andrés Manuel López Obrador tiene una filiación religiosa específica. El político ha manifestado su admiración hacia Benito Juárez, de quien destaca su influencia ideológica, por lo cual ha señalado que la religión de los políticos es un asunto privado (Hernández Borbolla, 30 de marzo de 2018). Debido a que es originario de Tabasco, donde el protestantismo tiene cierta fuerza, la posibilidad de la influencia evangélica es factible. Sobre este punto, un periodista afirma que López Obrador fue socializado dentro del Adventismo del Séptimo Día. Al respecto, el sociólogo Bernardo Barranco señala:

> En este proceso electoral, el candidato que más ha utilizado las metáforas religiosas ha sido Andrés Manuel López Obrador, quien, de manera reiterada sostiene: "cuando me preguntan de qué religión soy, digo que soy cristiano, en el sentido más amplio de la palabra, porque Cristo es amor y la justicia es amor.

Para algunos, López Obrador podría ser considerado formalmente como el primer presidente evangélico de México. Sin embargo, ha cuidado de guardar una deliberada ambigüedad en su identidad religiosa. Su movimiento se llama Morena en alusión a la Virgen de Guadalupe, quien es conocida como la "Virgen Morena", y la promulgación de su candidatura presidencial la inició precisamente el 12 de diciembre, cuando se le conmemora.

5. Conclusiones

Las orientaciones y conductas de los evangélicos mexicanos hacia la política no son uniformes. En consecuencia, no hay una cultura política unificada de protestantes y pentecostales mexicanos, sino diversas posiciones que pueden variar según la iglesia, localidad, la historia personal y la situación económica de cada creyente. De allí es difícil esperar un éxito seguro de un partido —o "bancada"— evangélico uniforme (Garma, 2004; Cervantes-Ortiz, 24 de mayo de 2018; Scott, 1991). En suma, solo se pueden presentar tendencias generales al respecto.

A pesar de todo, hay representaciones comunes que afectan la orientación política de los creyentes. Una es la noción de la política vinculada a lo terrenal, a lo mundano, a lo negativo. La otra es la exaltación de un nacionalismo juarista con aportaciones de la ideología anticatólica que es común a todos los

evangélicos mexicanos. Hay diversas maneras de unir ambas representaciones y habría, incluso, creyentes más dispuestos a resaltar una que la otra. Si aceptamos la cultura política como "el conjunto de signos y símbolos que afectan a las estructuras de poder de una unidad operante en cualquier nivel de integración social local, provincial, estatal, nacional o internacional, mundial" (Varela, 1996, p. 149), podemos señalar que los evangélicos tienen elementos simbólicos enfocados en lo que llaman la política y el gobierno. Sin embargo, aún no podría considerarse que hay suficientes puntos de unión entre los fieles de las distintas iglesias para hablar de una cultura política evangélica en México, sino más bien de una diversidad de representaciones y orientaciones influidas por la situación religiosa. Cabe señalar que esta diversidad se presenta no solo en el conjunto de asociaciones religiosas protestantes y pentecostales sino, como han demostrado diversos autores, también se da al interior de las mismas iglesias y congregaciones (Garma, 2004; Cervantes-Ortiz, 2015).

Un problema interesante sigue siendo la aceptación de todos los grupos sociales minoritarios, tanto de las minorías religiosas como, entre otros, los grupos de la diversidad sexual. Podemos señalar que la diversidad religiosa es esencial para la sociedad pluralista y multicultural porque promueve la tolerancia mediante la aceptación social de las minorías sociales como sujetos dignos de respeto, no obstante sus diferencias con las mayorías. Sin duda, la aceptación de la heterogeneidad es básica para la construcción de una auténtica colectividad social moderna. El reconocimiento de los derechos de las religiones y colectividades minoritarias permite avances que afectan todo el campo religioso y la vida social en general. De esta forma, no solo son considerados los derechos de las mayorías, sino que el trato a las minorías propicia un reconocimiento democrático y equitativo para todos. El problema no es la tolerancia hacia los semejantes, sino hacia aquellos que no lo son o que incluso no aceptan las mismas reglas de interacción con los demás.

Panamá: Evangélicos ¿Del Grupo de Presión al Actor Electoral?

Claire Nevache

Abstract

Los evangélicos en Panamá representan alrededor del 20% de la población. En los últimos treinta años han intentado involucrarse en la política nacional con varias estrategias, según la institucionalización del sistema de partidos. A pesar de ello, no habían podido consolidar un voto evangélico. Sin embargo, el conflicto de 2016 acerca de la educación sexual terminó de convertirlos en actor político colectivo y, junto con la disminución del umbral para la inscripción de partidos políticos, abrió la posibilidad de transformar aquel "grupo de presión" en un actor político de tipo partidista y electoral. Aun así, parece que el fuerte arraigo de los partidos tradicionales deja a dicha nueva oferta política sin su demanda correspondiente, al menos que estalle un conflicto de tipo valórico.

Introducción

Panamá es el único país centroamericano que sigue siendo predominantemente católico, a pesar de tener cerca de cien años de ocupación estadounidense y predominantemente protestante de la Zona del Canal. Sin embargo, al igual que en el resto de la región, la población evangélica creció en los últimos cuarenta años y representa aproximadamente el 20% de la población total. Este significativo aumento numérico, al igual que su progresiva penetración en las capas medias del país, los motivó a entrar en política mediante diversas vías. No obstante, el intento de creación de un partido político evangélico

durante la transición democrática fue poco exitoso. Las tentativas posteriores, a través de partidos existentes, tuvieron mayor trascendencia, aunque siguieron siendo limitadas a un puñado de diputados y diputadas en su mejor momento y a la dirigencia de algunas alcaldías y corregimientos. Al respecto, es notable el caso de la alcaldía de San Miguelito, la segunda más importante del país, a cargo del pastor Cumberbatch desde 2009.

Sin embargo, es el conflicto de 2016 sobre el proyecto de ley 61, acerca de la educación sexual en los centros escolares, el que terminó de convertirlos en actor político; es decir "con capacidad de impedir o facilitar con su fuerza, riqueza, prestigio o autoridad la autonomía, supervivencia o crecimiento de otros" (Brown Araúz, 2017, pp. 19-25). En este caso, con poder para impedir el crecimiento de actores con una agenda progresista sobre los temas de sexualidad y de género en el país. A partir de esta fecha, los evangelistas siguieron acumulando éxitos en su incidencia sobre las políticas públicas (Nevache, 2017).

En la campaña electoral de las elecciones de 2019, propulsados por sus éxitos locales y reforzados por los buenos resultados de los evangélicos en el país vecino de Costa Rica en las elecciones de 2018, surgieron varias iniciativas y propuestas electorales que pretendían dar continuidad a la movilización de los últimos años en contra de la educación sexual en las escuelas y del matrimonio igualitario. Lo hicieron bajo la forma de candidatos por la libre postulación (fuera de la figura partidista), de partidos evangélicos, de frentes evangélicos y dentro de los partidos existentes tradicionales.

En este contexto, surgen varias interrogantes: ¿es posible convertir el poder de convocatoria y de movilización demostrado en marchas multitudinarias en un poder de convocatoria electoral? Es decir ¿existe en Panamá un voto evangélico, una demanda electoral correspondiente a esta proliferación de oferta electoral evangélica? ¿Están reunidas las condiciones para ver emerger un gobierno o una bancada evangélica en el país?

Para responder a dichas preguntas, comenzaremos haciendo un recordatorio sobre la evolución de las comunidades evangélicas en Panamá: su primera implantación, sus cifras de crecimiento acompañadas de algunas hipótesis de explicación y la perspectiva sobre dicha progresión. A continuación, analizaremos su involucramiento progresivo en la política desde la era militar. Durante el periodo democrático, analizaremos cómo la evolución del sistema de partidos[266] panameño influyó en las estrategias adoptadas por

266 Mainwaring y Scully (1995) definen el sistema de partidos como el "conjunto de interacciones normadas en la competencia entre partidos".

los evangélicos y cómo el impacto del conflicto de 2016 catalizó un nuevo actor político. Trataremos de determinar (con cifras de elecciones anteriores) si existe un voto evangélico en Panamá. Finalmente, terminaremos con algunas hipótesis y escenarios posibles para la acción política de los evangélicos en el país durante el próximo año electoral y en los siguientes años.

1. Evolución de las Comunidades Evangélicas en Panamá

A pesar de algunas incursiones previas durante la Colonia, los evangélicos (entendiendo por evangélicos, según Lalive, a todos los miembros de la "gran familia protestante"[267]) se instalan en Panamá a mitad del siglo XIX, cuando la agenda liberal colombiana (Panamá formó parte de Colombia hasta 1903) implementó una nueva libertad religiosa y cuando llegan los inmigrantes anglo-afroantillanos protestantes para la construcción del ferrocarril y del Canal de Panamá. Es el caso de la Iglesia Episcopal de Estados Unidos (1864), de la Unión Bautista Jamaiquina (1893), de la Iglesia Metodista (1884), de la Iglesia Libre Metodista Unida de Inglaterra (1879), de los Metodistas Wesleyanos Jamaiquinos (1880) o de la Iglesia Anglicana (1850). A inicios del siglo XX se agregaron nuevas denominaciones, tales como la Junta de Misiones Internacional Bautista Sureña (1905), la Iglesia Metodista Episcopal (1906), la Iglesia de Dios (1906), la Iglesia Metodista Libre de Norteamérica (1913), la Misión Cristiana de Barbados (1914) y los Hermanos Cristianos (1918). Todas ellas se organizaron por primera vez en la Unión de Iglesias de la Zona del Canal en 1914 (Holland, 2010).

Sin embargo, los esfuerzos de implantación de las denominaciones mencionadas pertenecían más a la lógica de "Iglesias de trasplante, inmigración o iglesias étnicas" (Pérez Guadalupe, 2017, p. 170). Efectivamente, más que misiones de evangelización, su propósito principal era la atención religiosa de los grupos norteamericanos y afroantillanos que vivían en la Zona del Canal. La brecha cultural y lingüística que representaba la zona no permitió llegar a las comunidades hispanohablantes hasta el arribo de la primera denominación pentecostal en 1928: la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular. Sus esfuerzos de evangelización hacia la población hispanohablante en la Zona del Canal y en la ciudad de Panamá y el éxito de sus cultos donde se practicaba la glosolalia y donde se reportaron sanaciones milagrosas lograron expandirse en la población hispana hasta contar con 168 iglesias en 1970 y

267 Lalive d'Epinay (1968), citado por Pérez Guadalupe (2017, p. 24).

con más de 660 iglesias y aproximadamente 63 000 miembros en 2010. A pesar de la llegada de otras denominaciones evangélicas[268], y de la creación de algunas denominaciones panameñas nacidas de separaciones con la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, no es sino hasta la llegada de las Asambleas de Dios, en 1967, cuando la Iglesia Evangélica Cuadrangular pierde su estatus hegemónico (Holland, 2000, 2007, 2011; Mora Torres, 2010).

Aunque sea difícil acceder a datos actualizados sobre la cantidad de miembros de las iglesias en la actualidad, las distintas fuentes nos permiten concluir sobre la fragmentación del panorama evangélico panameño. Aproximadamente un cuarto de la feligresía pertenece a las Asambleas de Dios, que reivindican más de mil iglesias y una membresía de ochenta mil personas. Entre las congregaciones más importantes de las Asambleas de Dios está la megaiglesia de la Comunidad Apostólica Hossana, que posee un canal de televisión, tres estaciones de radio, un centro escolar completo y una universidad. A su vez, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular reúne aproximadamente al 20% de la feligresía evangélica (50 personas) en 600 iglesias y lugares de reunión. Otras denominaciones importantes (más de 5000 miembros) son la Convención Bautista (12 100 miembros), la Iglesias Metodistas (12 000 miembros), la Iglesia de Dios Pentecostal (más de 8000 miembros), las Iglesias de Cristo (8700 miembros), las Iglesias de la Misión Nuevas Tribus (5700 miembros) y la Iglesia de Dios Internacional (5200 miembros congregados en 72 iglesias, en particular en la megaiglesia Tabernáculo de la Fe). Sin embargo, es importante notar que prácticamente un cuarto de los evangélicos pertenece a iglesias pentecostales no denominacionales. También existen iglesias étnicas de un nuevo tipo, como son la docena de iglesias chinas evangélicas presentes en el país (Holland, 2000, 2007, 2010, 2011).

Hoy en día, el 80% de los protestantes panameños se identifican o pertenecen a una denominación pentecostal (Religion in Latin America, 13 de enero de 2014, p. 62). De estos, un número creciente tiene tendencias relacionadas con el neopentecostalismo. La influencia de los pentecostales[269] en Panamá ha ido creciendo con la llegada de las Asambleas de Dios en 1967. Efectivamente, a pesar de que las Asambleas de Dios no son un movimiento neopentecostal

268 En particular, podemos notar la llegada de la Iglesia de Dios del Evangelio completo en 1935, de la Iglesia de Dios de la Profecía (1946) de la Iglesia de Dios Pentecostal (1956), y del Movimiento Misionero Mundial (1973).

269 Una de las señales que podemos observar de la influencia importante de los pentecostales en Panamá es la pentecostalización de la Iglesia católica: 71% de los católicos se dicen carismáticos; la mayor cantidad en América Latina (Religion in Latin America, 2014, p. 64).

(ver, por ejemplo, el distanciamiento pronunciado en Los apóstoles y profetas, 2001), las Iglesias de las Asambleas de Dios en Panamá y, en particular, la Comunidad Apostólica Hossana tienen características neopentecostales (teología de la prosperidad, orientación de las misiones a una membresía con alto estatus socioeconómico, iglesias apostólicas, guerra espiritual, implantación de megaiglesias, proselitismo mediático, entre otras). En efecto, es probable que el ala neopentecostal sea de las más dinámicos en Panamá hoy en día.

Como se ha dicho anteriormente, el conteo de las personas evangélicas en Panamá es complejo. El país ha conducido un censo por década desde inicios del siglo XX, sin embargo, la pregunta sobre la pertenencia religiosa fue eliminada después del censo de 1940 y solamente ha sido reiterada de forma muy irregular en el marco de las encuestas de hogares y de algunas encuestas privadas, que también recogemos aquí.

Figura 1

Evolución de católicos y evangélicos en Panamá según censos y encuestas nacionales

Adaptada de Censos nacionales, CID-GALLUP, Neira (2016).

Contamos también con datos del Latinobarómetro, que ha formulado la pregunta de forma anual o bianual desde 1996, y con datos de Barómetro de las Américas, aunque estos últimos son más difíciles de utilizar por los cambios frecuentes de metodología en el conteo de las religiones y algunos problemas metodológicos[270]. Otra encuesta regional que nos ofrece datos muy

270 Tal como la clasificación de los adventistas dentro de los evangélicos.

valiosos es el estudio del Pew Center, que confirma los datos nacionales y los del Latinobarómetro e indica un 70% de católicos y un 19% de evangélicos en 2014 (Religion in Latin America, 13 de enero de 2014).

Figura 2

Evolución de católicos y evangélicos en Panamá según Latinobarómetro

Nota: La disminución repentina de los evangélicos de 6% en un año no es creíble y es probable que se deba a un error de conteo que se debería rectificar en la próxima muestra. Adaptación propia con datos del Latinobarómetro (www.latinobarometro.org).

Figura 3

Evolución de católicos y evangélicos en Panamá según Barómetro de las Américas

Adaptación propia con datos del Barómetro de las Américas (www.LapopSurveys.org).

Los distintos datos arrojan resultados similares: un decrecimiento de la membresía de la Iglesia católica, a la vez que las iglesias evangélicas han crecido paulatinamente. Esta salida de la religión católica hacia la religión evangélica ocurrió en un contexto de migraciones del campo a las periferias de la ciudad, que dio lugar a una desvinculación de la población de la Iglesia católica y a la formación de nuevas comunidades evangélicas que atendían las necesidades religiosas de estos nuevos urbanos, pero también aquellas no cubiertas por el Estado, ausente e ineficiente, con la multiplicación de servicios para públicos evangélicos de educación, salud, seguridad, vivienda, entre otros. En este sentido, las comunidades evangélicas generan un sentimiento de protección y de pertenencia y, más aún en los últimos años, un papel de actor político que había sido negado históricamente a esta población, por razones de discriminación racial, geográfica, social y cultural. En un segundo tiempo, se instalaron las iglesias neopentecostales cuya ventaja era presentar una serie de valores muy acordes con los valores promovidos por el modelo socioeconómico panameño de consumo, crecimiento económico y exuberancia (Nevache, 2017).

En América Latina, la membresía evangélica está progresivamente llegando a un techo; es decir, crece con una velocidad disminuida en comparación con años anteriores (Pérez Guadalupe, 2017). En Panamá, el 70% de los adultos declaran ser católicos, mientras que el 74% señalan haber sido criados católicos, lo que representa la menor diferencia de América Latina. Esa mínima diferencia indica que no existe deserción masiva de la Iglesia católica, al contrario de lo que ocurre en otros países de la región. De igual forma, solamente el 15% de los protestantes han crecido siendo católicos, lo cual, nuevamente, es la proporción más baja de la región (Religion in Latin America, 13 de enero de 2014, pp. 32-34). Ambas cifras muestran cierto "estancamiento" de las conversiones entre católicos y evangélicos, y las deserciones de la Iglesia católica alimentan, en buena medida, el relativo crecimiento de personas no afiliadas. Efectivamente, a la par de un movimiento religioso muy conservador y cada vez más activo políticamente, también ha crecido cierto modo de vida y de pensar secular y posmoderno, tanto que los últimos datos del Latinobarómetro arrojan que el 16% de los panameños y panameñas no pertenecen a ninguna religión.

Las razones de esta posible desaceleración descritas por Pérez Guadalupe (2017, p. 46) aplican muy bien a Panamá. Los grupos evangélicos están poco a poco abandonando el objetivo de la evangelización numérica, con el fin de dirigirse a nuevos públicos de clase media y alta, lo cual ha sido descrito en particular por Ravensbergen (2008). Efectivamente, a pesar de que Panamá siga

siendo el décimo país más desigual del mundo (Poverty, 2016, p. 82), sus tasas de pobreza han ido disminuyendo en los últimos años, lo cual ha reducido la clientela tradicional de los evangélicos. Además, la generación posterior a la que vio la irrupción masiva de los evangélicos en las décadas de 1970 y 1980 tiene una nueva formación universitaria y constituye buena parte de la clase media profesional del país. La combinación de los dos factores anteriores ha llevado al sociólogo panameño Guillermo Castro a hablar de "nueva burguesía evangélica"[271]. Eso se ve confirmado por los rangos de ingresos declarados por los evangélicos y por la población general en el Barómetro de las Américas de 2016. Efectivamente, si los evangélicos siguen presentando ingresos menores al promedio de la población (más de 50% de los evangélicos declaran un ingreso mensual por hogar inferior a los 420 dólares, mientras este es el caso del 41,6% de la población general), podemos ver que también existe una notable clase media evangélica (según el BID, la clase media en América Latina tiene ingresos entre 12,4 y 62 dólares diarios; es decir ingresos mensuales entre 372 y 1860 dólares), que corresponde a más de un tercio de los evangélicos, lo que también contribuye a explicar su emergencia como nuevo actor político.

Figura 4

Rangos de ingreso mensual por hogar en dólares para la población general y para la población evangélica

Adaptación propia a partir de datos del Barómetro de las Américas (www.LapopSurveys.org).

271 Entrevista personal, 26 de abril de 2017.

En el caso de Panamá, donde el 85% de los protestantes fueron criados en la religión protestante (la cifra más alta de América Latina), su expansión no se sustenta en una migración espiritual, aunque ello sigue siendo útil para explicar los primeros traslados de población de la religión católica a la protestante (Pérez Guadalupe, 2017, p. 65). Efectivamente, pareciera que actualmente la cantidad de protestantes en Panamá crece menos por nuevas conversiones que por razones demográficas, contrariamente a muchos otros países de América Latina. Solamente el 12% de los panameños no pertenece a la religión de su niñez, la segunda cifra más baja después de Paraguay; y, como se mencionó anteriormente, los cambios religiosos benefician más a las personas no afiliadas que a los protestantes (Religion in Latin America, 13 de enero de 2014, pp. 31-33). Sin embargo, con los datos del Barómetro de las Américas podemos observar que la tasa media de hijos de las personas católicas en Panamá es de 1.4, mientras la de las personas evangélicas es de 1.9 (www.LapopSurveys.org)[272]. Ello podría indicar que el dinamismo demográfico superior de las personas evangélicas que se convirtieron en las décadas de 1970 y 1980 es el principal responsable del crecimiento evangélico en Panamá hoy en día.

Al igual que en otros países de la región, la transformación del paisaje religioso en Panamá motivó a los evangélicos a incursionar en política con el fin de afirmarse y proteger sus intereses como minoría religiosa, por una parte, pero también para entrar en competencia con la Iglesia católica, que detenía el monopolio de la influencia política en el país.

2. El impacto Político de los Evangélicos en Panamá

2.1. El involucramiento político de los evangélicos en Panamá: de la era militar a las elecciones de 2014.

Al igual que en otros países de la región (Pérez Guadalupe, 2017, p. 88), las primeras incursiones políticas de los evangélicos en Panamá se dieron durante el periodo militar. Entre otros acontecimientos, el reverendo Manuel Ruiz (hoy a la cabeza de la megaiglesia Tabernáculo de la Fe) fue nombrado director general para el desarrollo de la comunidad (DIGIDECOM), director general

272 Utilizamos los datos de las personas que se declararon evangélicas y de quienes se declararon protestantes, en acuerdo con el sentimiento general latinoamericano según el cual es evangélico todo el perteneciente a la "gran familia protestante" y con el fin de trabajar con cifras estadísticamente más confiables. En caso de observar únicamente la tasa de natalidad de las personas que se declararon evangélicas, la tasa media de natalidad seria de 2.0.

del Instituto para la Formación y Aprovechamiento de Recursos Humanos (IFARHU) y embajador de Panamá en Bolivia. Adicionalmente, de forma similar al caso peruano, las iglesias evangélicas se consolidaron fuertemente durante el periodo militar en razón del discurso y de las medidas antiimperialistas. Efectivamente, los tratados de devolución de la Zona del Canal a Panamá preveían que los grupos religiosos se regirían bajo la ley panameña, lo cual dio lugar a un cambio importante de liderazgo evangélico extranjero a un liderazgo evangélico nacional (Mora Torres, 2010, p. 252).

A partir de la transición democrática, los evangélicos han intentado involucrarse en la política de tres formas distintas, que corresponden a la evolución del sistema de partidos panameño. Efectivamente, Mora Torres (2010) mostró que la modalidad de involucramiento en la política de los evangélicos dependía del nivel de institucionalización del sistema de partidos. Así pues, en un sistema de partidos muy poco institucionalizado —por ejemplo, en el contexto de una transición democrática— se han creado partidos evangélicos, con éxitos variables. En sistemas de partidos más institucionalizados, pero no reacios a la entrada de nuevos actores, los liderazgos evangélicos han hecho alianzas con los partidos existentes. Finalmente, en sistemas de partidos muy institucionalizados, con partidos muy fuertes y cerrados, los evangélicos solo han podido entrar a la política como grupo de presión.

Efectivamente, inmediatamente después de la transición democrática, los evangélicos se organizaron en un partido político: la Misión de Unidad Nacional (MUN), principalmente conformado por miembros de las Asambleas de Dios (Freston, 2004, p. 142), que se aliaron con el partido político Solidaridad en las elecciones presidenciales de 1994, pero que no obtuvieron ningún puesto de elección y cuya obtención de votos fue insuficiente para permanecer inscritos como partidos políticos en el Tribunal Electoral. Este primer partido era propiamente un partido evangélico tal como lo describe Pérez Guadalupe; es decir, un "partido confesional, integrado y liderado exclusivamente por hermanos evangélicos quienes debido a un mandato religioso quieren llegar al gobierno de sus países para poder evangelizar mejor" (2007, p. 207).

En una etapa posterior, en el sistema de partidos panameños, al estar ya más institucionalizado, algunos líderes religiosos se aliaron con el liderazgo de partidos políticos existentes y varios diputados evangélicos fueron electos en 2004. Podemos citar en particular al reverendo Agustín Escudé (por el Partido Revolucionario Democrático-PRD), a Yasmina Guillén (por Solidaridad) y a Vladimir Herrera (por el Movimiento Liberal Republicano Nacionalista-MOLIRENA). Esta estrategia corresponde a lo que Pérez Guadalupe llama

el modelo de "facción evangélica" (2017, p. 208); es decir, la participación en procesos electorales dentro de partidos existentes no evangélicos, sin necesariamente tratarse de una estrategia consensuada con la integralidad del movimiento evangélico", pero más bien iniciativas individuales que corresponden a aspiraciones políticas personales. Como señala Pérez Guadalupe, a escala latinoamericana, esta es la estrategia que ha funcionado mejor en Panamá, pues ha llevado a varios legisladores evangélicos a la Asamblea Nacional en 2004 y 2009, y a algunos alcaldes y representantes evangélicos en municipios en 2009. Una vez en la Asamblea Nacional, esos legisladores de la mayoría y de oposición empujaron de forma conjunta proyectos como el Mes de la Biblia (remplazado por el Mes de las Sagradas Escrituras debido al debate que provocó en el país) y encabezaron la oposición a la ratificación del *Ordinariato Castrense* por la Asamblea Nacional (Nevache, 2017). La figura 5 nos permite confirmar que 2004 fue un año de fuerte ingreso de los evangélicos en la Asamblea Nacional, cuando obtuvieron al menos 8 diputados y diputadas, de 71 escaños, electos por un periodo de cinco años, en un sistema legislativo unicameral.

Figura 5

Cantidad de diputados y diputadas según religión

Adaptación propia con datos del Observatorio de Élites Parlamentarias en América Latina (http://americo.usal.es/oir/elites/)[273].

273 Aunque podamos identificar con relativa facilidad a los "evangélicos políticos" (los "líderes religiosos advenedizos en política") (Pérez Guadalupe, 2017, pp. 221-222), sabemos que algunos políticos son evangélicos sin que su pertenencia religiosa sea lo

Posteriormente, en las elecciones legislativas de 2009, la consolidación del sistema de partidos no permitió la alianza de líderes evangélicos con los partidos existentes. Sin embargo, a pesar de que haya disminuido la cantidad de diputados evangélicos a tan solo tres diputados, fuentes cercanas a la Asamblea Nacional relatan que una cantidad muy importante de suplentes de los diputados eran evangélicos. Así, fueron probablemente percibidos por los diputados principales y sus partidos como electoralmente atractivos, aunque no se tuviera la intención de cederles efectivamente algún tipo de poder.

Sin embargo, durante la presidencia de Ricardo Martinelli, los grupos evangélicos tuvieron un fuerte impulso a partir del Poder Ejecutivo. Efectivamente, el expresidente Martinelli, que no pertenecía a la clase política ni a la oligarquía tradicional, tenía pocos lazos con la Iglesia católica, por lo que su legitimidad espiritual y religiosa se encontró en mayor medida en las relaciones con las iglesias evangélicas, que fueron atendidas de forma muy cercana, como lo manifestaron los lideres evangélicos entrevistados en 2017 y 2018. Así, durante el gobierno de Ricardo Martinelli, diversas autoridades evangélicas fueron nombradas: Lilia Herrera como defensora del Pueblo o Pedro Ríos como gobernador de Colón (Nevache, 2017). Aquella estrecha relación se evidenció a partir de la campaña electoral cuando en enero de 2009, el Movimiento de Renovación Nacional[274], agrupación de candidatos evangélicos encabezada por el exdiputado Vladimir Herrera, se unió a la campaña de Cambio Democrático (Castillo & Morales, 9 de enero de 2009; Estrada Aguilar, 9 de enero de 2009).

En la elección, los evangélicos votaron en mayor medida por Ricardo Martinelli que sus pares católicos y que la población en general, como se puede observar en el gráfico 6. Los datos son claros en este sentido, aunque la diferencia entre el voto general y el voto evangélico no permita hablar de un voto evangélico en 2009, pero sí de cierta tendencia hacia el candidato ganador.

---

que caracterice sus mandatos. En algunas ocasiones, su pertenencia religiosa ni siquiera es pública, posiblemente debido al estigma que sigue existiendo alrededor de una religión que se ha asociado durante mucho tiempo con las clases socioeconómicas más desfavorecidas. Por tanto, para poder objetivar lo que hemos mencionado anteriormente, usaremos las encuestas aplicadas a diputados panameños llevadas a cabo por el equipo de investigación sobre élites parlamentarias del Instituto Interuniversitario de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca.

274 No confundir con el partido del mismo nombre, disuelto en 1999.

Figura 6

Declaración de votos de las personas en las elecciones de 2009 según su religión

Adaptación propia a partir de datos del Barómetro de las Américas, 2014 (www.LapopSurveys.org).

En las elecciones de 2014 se confirmó la inexistencia de un voto evangélico. Los últimos votaron de forma bastante similar al resto de la población. Aun así, podemos observar una leve preferencia para los candidatos de Cambio Democrático y del Partido Revolucionario Democrático, comparado con el ganador Juan Carlos Varela (Partido Panameñista). Posiblemente ello se deba a los lazos construidos por Cambio Democrático durante el gobierno de Ricardo Martinelli y a opciones más estadistas y sociales por parte de los evangélicos que los podrían relacionar con el PRD[275]. Pero, sobre todo, ello es consecuencia de las muy cercanas y conocidas relaciones del candidato Juan Carlos Varela con la Iglesia católica y sus presuntas relaciones con el Opus Dei. Los evangélicos volvieron a ocupar una cantidad significativa de escaños en la Asamblea Nacional en 2014, cuando al menos nueve escaños fueron ocupados por protestantes y evangélicos, incluyendo dos que se declaran pastores evangélicos[276].

275 Es la hipótesis dada por el presidente del PRD en una entrevista del 6 de abril de 2018.

276 La encuesta del Observatorio de Élites Parlamentarias fue respondida por solamente 47 legisladores en esta entrevista; es muy posible que sean más numerosos.

Figura 7

Declaración de votos de las personas en las elecciones de 2014 según su religión

Adaptación propia a partir de datos del Barómetro de las Américas, 2016 (www.LapopSurveys.org).

Si observamos las elecciones anteriores a las dos mostradas, 1999 y 2004, vemos resultados muy similares a los ya presentados: los votantes evangélicos no votan por un determinado candidato, sino que el voto evangélico es muy similar al resto de la población. La única elección en la que observamos una diferencia relevante y que podemos considerar fuera del margen de error es la de 2009. En otras palabras, aunque podemos observar leves variaciones relacionadas con la religión de los votantes, aún no hemos podido constatar en Panamá la existencia de un voto evangélico, al menos en lo que concierne las elecciones presidenciales, en las que tampoco ha habido candidatos que apelen claramente al voto evangélico ni candidatos abiertamente evangélicos. Efectivamente, como subraya Pérez Guadalupe (2017, p. 136), la existencia de un voto evangélico se tiene que estudiar desde la oferta y desde la demanda religiosa. En el caso panameño, hasta ahora no ha existido, con la excepción de la Misión de Unidad Nacional (MUN) en 1994 y con resultados muy decepcionantes, oferta política estrictamente evangélica, bajo la forma de partidos evangélicos. Sin embargo, como se ha mencionado, candidatos en elecciones legislativas y municipales llevaron esta bandera, en algunos casos de forma exitosa, como los tres diputados evangélicos elegidos en 2004 o el alcalde de San Miguelito desde 2009, el pastor Miguel Cumberbatch.

Es importante señalar que casi la totalidad de los evangélicos que han entrado en política en Panamá pertenecían a las Asambleas de Dios y, en buena medida, a la Comunidad Apostólica Hossana. Este fue el caso de la mayoría de los miembros de la MUN en 1993 (Freston, 2004, p. 142), de los diputados Vladimir Herrera y Yasmina Guillén, del alcalde Miguel Cumberbatch y de Orlando Quintero, primer vicepresidente de MAR-PAIS. Lo anterior parece confirmar lo postulado por Pérez Guadalupe (2017): la entrada en política de los evangélicos sería principalmente gracias a los neopentecostales. Sin duda, en el caso de Miguel Cumberbatch, su postulación fue apoyada por su denominación de Hossana; su esposa fue nombrada pastora durante la licencia del alcalde de su ministerio (la Constitución panameña, en su artículo 45, prohíbe a los ministros religiosos ejercer cargos públicos) y muchos miembros de su campaña también pertenecían a dicha denominación. Al respecto, existen acusaciones públicas de que Hossana y el pastor Edwin Álvarez habrían apoyado al candidato a la alcaldía en la comisión de delitos electorales (Burón-Barahona & Gallo, 21 de febrero de 2017)[277]. En este sentido, podríamos comparar el caso de Panamá con el "Modelo Brasileño" y hablar de 'candidatos denominacionales' (Pérez Guadalupe, 2017); es decir, de candidatos oficiales que han postulado a través de un partido confesional (MUN) o de "facciones evangélicas". Sin embargo, si los evangélicos brasileños pueden superar su fragmentación eclesial en razón de su importancia demográfica, la estrategia de candidaturas denominacionales en el caso panameño difícilmente podría tener éxito más allá de elecciones locales, y del caso particular de Hossana (Nevache, en prensa).

Así, de la misma forma que en el Perú (Pérez Guadalupe, 2017, pp. 128, 217, 220-221), en Panamá hemos visto emerger evangélicos políticos que tienen características de "moralizadores" más que de gestores, y que son pastores antes de ser políticos. En este sentido, con la excepción de la agenda moral, de la cual hablaremos en las próximas páginas, en cuanto a la política, aquellos se manifiestan muy rara vez fuera de los periodos electorales. Dependen prácticamente de su feligresía y, en muchos casos, no logran siquiera conquistar su voto. Al contrario, no hemos visto hasta ahora la emergencia de políticos evangélicos; es decir, de "evangélicos que se han dedicado militantemente a la política" (2017, p. 128). Sin embargo, es probable que, con la progresiva conquista de la clase media por parte de los evangélicos, con mayor formación

277 Como candidato de Cambio Democrático y MOLIRENA, partidos en el poder entre 2009 y 2014, Cumberbatch se habría beneficiado con dinero público para su campaña.

formal y mayores redes, veamos el surgimiento de dichos políticos evangélicos en los próximos años. Primeras señales de ello se han dado con la aparición de políticos católicos carismáticos, como el ministro de Desarrollo Social Alcibíades Vásquez Velásquez (Redacción digital de La Estrella, 15 de enero 2013). Efectivamente, la emergencia de los católicos carismáticos es una señal de la influencia que han ejercido los pentecostales en el conjunto de la sociedad, incluyendo católica, al llevar a una parte de su feligresía a evolucionar sus ritos hacia practicas más extrovertidas y espectaculares.

Como hemos visto, a pesar de ser numerosos los intentos destinados a la incorporación de los evangélicos en política, tuvieron poco éxito. Sin embargo, con la percepción de haber ganado insuficientes alianzas con partidos políticos en 2014, los evangélicos adoptaron una nueva estrategia en su actuar político y se convirtieron en actores políticos desde la modalidad del grupo de presión.

2.2. 2016: la emergencia de un nuevo actor político.

En Panamá, la aceptación de los evangélicos por parte de la población se dio a través de una fuerte acción social ejercida en los barrios más marginales (comedores infantiles, guarderías, escuelas, universidades, programas de reinserción social en centros carcelarios, de atención a adolescentes y jóvenes en situación de riesgo, clínicas de bajo costo o gratuitas, etcétera). Así, se aprovechó el vacío dejado por la poca atención del Estado y la falta de acceso a servicios privados. De esta forma, los evangélicos ganaron una fuerte legitimidad y un fuerte poder de movilización y de convocatoria en las zonas periféricas de las ciudades donde actuaron en primera instancia (Nevache, 2017).

Por otro lado, las iglesias evangélicas empezaron a tener una fuerte presencia en los medios de comunicación, a través de sus medios propios, pero también del grupo Medcom, gracias a varios de sus periodistas estrellas, que también son líderes evangélicos o conservadores religiosos. A ello se suma la difusión de telenovelas religiosas producidas por Rede Record, canal propiedad de Edir Macedo, fundador de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil (Nevache, 2017).

En última instancia, el estudio de los niveles de confianza registrado por las iglesias evangélicas en Panamá entre 2010 y 2014[278] muestra que estos presentan una correlación inversa con aquellos registrados por las instituciones

278 Lamentablemente, el Barómetro de las Américas no formuló esta pregunta en 2016.

de la democracia (Tribunal Electoral, Asamblea Nacional, Sistema Judicial). Eso nos permite emitir la hipótesis de que cuando se cae la confianza en las instituciones de la democracia, las iglesias evangélicas la capitalizan. En los últimos años (2014-2016), las encuestas de las que disponemos nos muestran una importante baja de credibilidad en cuanto a la gestión de la Asamblea Nacional y de la Corte Suprema de Justicia, lo cual es un indicio de repunte de confianza en las iglesias evangélicas (Nevache, 2017).

Esta creciente presencia en la sociedad y la incursión de los evangélicos en la política han llevado a los partidos políticos a tomarlos en cuenta en su organización partidaria y en sus campañas electorales. Así, la mayoría de los partidos políticos cuentan con una dirección o una secretaría de atención a los grupos evangélicos o religiosos, a menudo conformada por evangélicos e incluso por pastores. En las campañas políticas esto se evidenció en 2014, cuando prácticamente el íntegro de los candidatos a presidente y varios candidatos a alcaldes participaron del día de unción, un evento convocado por Hossana y que reúne a varias decenas de miles de personas cada año (Nevache, 2017).

Tal como lo explica Mora Torres (2010), el involucramiento en la política de los evangélicos necesita, en su última etapa, la aceptación de los evangélicos por parte de la población; es decir, una entrada efectiva, ya sea partidista o como grupo de presión, pero, además —y quizá lo más determinante en el caso de Panamá—, un conflicto por el cual se sientan amenazados.

En 2016 apareció una nueva forma de involucramiento político mucho más activo y efectivo por parte de los evangélicos. Así pues, a pesar del aumento significativo en la cantidad de escaños legislativos ocupados por evangélicos para el periodo 2014-2019, los líderes evangélicos entrevistados se sintieron apartados de las posiciones de poder dentro de los partidos por no pertenecer a los círculos convenientes (como han expresado repetidamente las personas entrevistadas: por no pertenecer a "la rosca"[279]). Más que por un cambio dentro de los partidos, esto se puede explicar por la alternancia en el Poder Ejecutivo y por el retroceso que habría supuesto para ellos el mandato de Juan Carlos Varela. Efectivamente, a diferencia del gobierno de Ricardo Martinelli, no existió una relación tan estrecha con el gobierno del Partido Panameñista, el cual tiene vínculos conocidos con la Iglesia católica. Al respecto, podemos mencionar, en particular, la organización y el financiamiento de la Jornada

279 Las expresiones de "rosca" y "estar en la rosca" en Panamá se utilizan para referirse a la pertenencia a un círculo de personas influyentes.

Mundial de la Juventud, la restauración de varios edificios religiosos y la donación de terrenos del Estado a la Iglesia durante su mandato. En suma, es en aquel momento que surge uno de los conflictos más polarizantes de los últimos años en Panamá.

El 13 de julio de 2016, las iglesias evangélicas, así como grupos provida católicos, lograron convocar una marcha en una de las calles principales de la ciudad de Panamá hacia la Asamblea Nacional para protestar contra el proyecto de ley 61 sobre educación sexual y reproductiva. Aunque no tengamos cifras oficiales, los observadores y los mismos organizadores miraron con asombro la magnitud de la concentración. El impacto fue tal que el íntegro de los evangélicos entrevistados para este trabajo mencionaron aquel día como un hito en su ocupación del espacio público, a tal punto que organizaron una marcha de conmemoración el 13 de julio del año siguiente. En el ámbito político, el proyecto de ley fue retrocedido a primer debate en pocos días y pasó por diversas modificaciones a raíz de la presión de los grupos conservadores, que lo vaciaron rápidamente de su contenido inicial. Así, ante las limitaciones para entrar en partidos políticos existentes, los evangélicos se constituyeron en grupo de presión eficiente. Esta transformación había empezado antes de 2016, cuando se opusieron a un anteproyecto de ley presentado en agosto de 2015 por organizaciones LGBTI, cuyo propósito era prevenir los actos de discriminación por razón de orientación sexual o identidad de género. Sin embargo, la magnitud de la movilización de 2016 terminó de convertirlos en actor político, con capacidad para impedir el avance de una agenda en temas de sexualidad y de género.

Después de julio de 2016 consiguieron varios otros éxitos: la cancelación de un plan piloto de educación (la Pentacidad, en octubre de 2016), la abrogación en cuatro días de un decreto gubernamental para la creación de una Dirección de Igualdad de Género en el Ministerio de Educación (diciembre de 2016), la dilatación de ocho meses para la sanción por el presidente de una ley que buscaba prevenir, prohibir y sancionar actos discriminatorios y acoso sexual (febrero de 2018) y la prohibición de la comercialización y del uso de ciertos libros de textos por parte del MEDUCA, en especial por su contenido en educación sexual y sobre la discriminación contra las personas LGBTI (marzo de 2018) (Nevache, 2017).

Los recientes éxitos en términos de movilización popular y de capacidad de injerencia en la política han convencido a evangélicos y a partidos políticos de que su participación en la política ya era indiscutible. Los partidos políticos tienen puntos focales para sus relaciones con líderes religiosos y algunos han intentado cooptar a líderes fundamentales de la oposición a la ley de educación

sexual, tales como Eduardo Sagel, más conocido como el payaso Pin, quien fue uno de los convocantes más sonados para la primera marcha contra la educación sexual en razón de sus nexos con los medios de comunicación y con la élite económica del país. En una entrevista personal (9 de mayo de 2017), Sagel relató cómo había recibido la invitación a participar en varios de los partidos existentes. De hecho, protagonizó un clip publicitario para invitar la ciudadanía a firmar a favor de una Asamblea Constituyente (4 de enero de 2017), movimiento que, según él, abandonó al darse cuenta de que este era apoyado por el partido Cambio Democrático.

De forma más general, el impacto político de los evangélicos en los temas de género ha conducido al íntegro de los partidos políticos y de los precandidatos a las elecciones de 2019 a adoptar posiciones ambiguas o conservadoras respecto a la educación sexual y al matrimonio igualitario, que han atravesado la política de los últimos años. Efectivamente, después de la marcha del 13 de julio de 2016, y a pesar de que según las encuestas una leve mayoría de la población (56% de acuerdo con la encuesta de Dichter y Neira de julio de 2016) se mostraba a favor de una ley de educación sexual, ningún partido —ni siquiera el PRD, que había presentado la ley originalmente— abogó por continuar con el proyecto. Inclusive el diputado Gabriel Soto (Partido Panameñista) se comprometió públicamente a que la educación sexual no se fundamentara en "ideología de género"[280], lo cual muestra el grado de hegemonía discursiva a la que han llegado los grupos conservadores, lo que les ha permitido imponer conceptos muy rápidamente en el país (Redacción de TVN noticias, 26 de abril de 2017).

En 2016, en paralelo al conflicto acerca del proyecto de ley 61, un recurso en inconstitucionalidad fue presentado ante la Corte Suprema de Justicia: el expediente 1042-16 (seguido por otro similar en 2017), en rechazo del artículo 26 del Código de la Familia, que define al matrimonio como la unión de una mujer con un hombre. El debate acerca del matrimonio igualitario agudizó el conflicto cultural que había comenzado con la Ley de Educación Sexual (Núñez, 26 de julio de 2017). Sin embargo, esta coyuntura, que polarizó por completo la opinión publica (solamente 1% de la población no se pronunció en

280 El término "ideología de género" es la expresión habitualmente usada para rechazar las políticas públicas con perspectiva de género. El término "ideología" es usado para descalificar la producción de conocimiento de las ciencias sociales sobre el tema del género, en oposición a las ciencias "duras" como la biología y la medicina. En este sentido, el tema del género es considerado una conspiración global que tiene como propósito la imposición de valores minoritarios y corruptos (Bracke & Paternotte, 2016)

julio de 2016), no encontró eco en la representación nacional. En efecto, este tema atraviesa a los partidos políticos existentes, por lo que estos no han podido asumir una posición institucional clara al respecto y el debate que se dio en las calles no fue llevado a la Asamblea Nacional, donde no se expuso el proyecto en el pleno.

Inicialmente, la Iglesia católica tuvo un papel institucional más bien tímido en el rechazo a la Ley de Educación Sexual. Eso fue explicado por Luis Eduardo Sagel, quien señaló a los canales de comunicación directos que existen entre el gobierno y la Iglesia y que le permitían a esta operar un trabajo de incidencia de forma directa. Sin embargo, asistimos a una convergencia entre grupos conservadores cristianos católicos y evangélicos. Este fue el caso, especialmente, en el seno de la Alianza Panameña por la Vida y la Familia que, según su presidente Juan Francisco de la Guardia Brin, se inició como un grupo de católicos "provida" y fue gradualmente sumando a evangélicos. La Alianza Panameña por la Vida y la Familia es un conjunto de organizaciones que no se identifican públicamente, según De la Guardia Brin, para evitar "represalias", lo cual deja pensar que no se trata solamente de iglesias y organizaciones religiosas, sino probablemente de personas individuales expuestas política o económicamente, e incluso de empresas. Ello corresponde al "secretismo" al cual se refiere Lecaros, citada por Pérez Guadalupe (2017, p. 22), en relación con las alianzas entre cristianos (evangélicos y católicos). En el caso panameño, la asociación entre católicos y evangélicos en la Alianza Panameña por la Vida y la Familia constituyó, probablemente, la plataforma más importante para el rechazo a la Ley de Educación Sexual, sin que sea realmente pública dicha alianza interreligiosa. Este pacto concretó de forma mucho más abierta a través de un comunicado conjunto de la Conferencia Episcopal Panameña, el Comité Ecuménico de Panamá[281] y la Alianza Evangélica de Panamá, del 30 de enero de 2018, en reacción a la Opinión Consultiva OC-24/17 emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos[282]. En dicho documento expresan su rechazo a lo planteado por la OC-24/17 y reiteran su apego a las normas de

281 El Comité Ecuménico de Panamá está compuesto por la Iglesia católica, la Iglesia Ortodoxa Griega, la Iglesia Episcopal de Panamá, la Iglesia Evangélica Metodista, la Iglesia Metodista del Caribe y las Américas y la Iglesia Bautista Calvario.

282 La Opinión Consultiva OC-24/17 de la CIDH fue solicitada por la República de Costa Rica para precisar la interpretación y el alcance de los artículos 11.2, 18 y 24 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH) y su compatibilidad con el Código Civil costarricense, en relación con la protección brindada por la CADH al reconocimiento de cambio de nombre de las personas de acuerdo con la identidad de género y al reconocimiento de los derechos patrimoniales derivados de un vínculo entre personas del mismo sexo.

patria potestad en términos de educación de los hijos, en clara referencia al reciente conflicto respecto a la educación sexual y reproductiva. Es lo que Antonio Spadaro y Marcel Figueroa llaman el "ecumenismo del conflicto", que "los une en el sueño nostálgico de un Estado de rasgos teocráticos". Frente a un conflicto cultural: "la religión se convertiría en garante del orden, y una de las partes políticas encarnaría sus exigencias" (Spadaro & Figueroa, 2017). De hecho, según el presidente de la Alianza Panameña por la Vida y la Familia, existe el proyecto de financiar candidatos y candidatas que compartan su agenda próvida, ya sean católicos o evangélicos[283].

Es importante mencionar que la Alianza Panameña por la Vida y la Familia mantiene lazos militantes y personales muy fuertes con otros movimientos similares en América Latina. En una entrevista personal, su presidente dijo ser un amigo personal de Fabricio Alvarado, candidato presidencial que accedió a la segunda vuelta en Costa Rica en 2018. Además, según la misma fuente, la Alianza Panameña fue la inventora del lema "Con mis hijos no te metas", durante el conflicto de 2016, que luego tuvo un éxito y una resonancia a escala continental en los movimientos conservadores provida de América Latina. En esta misma línea, es interesante notar que, durante la Cumbre de las Américas de 2015, que tuvo lugar en la ciudad de Panamá, varios observadores relataron que los lazos de coordinación, comunicación y de amistad que existían entre los evangélicos que acudieron al evento eran mucho más importantes que aquellos entre los movimientos sociales, por ejemplo.

En consecuencia, frente al éxito que tuvieron los grupos conservadores en el debate sobre la educación sexual y los logros registrados por los grupos evangélicos en los meses siguientes, varias agrupaciones surgieron con la intención de crear partidos políticos de corte evangélico con el fin de transformar dicha movilización popular en puestos de elección popular. Este fue el caso de MAR-PAIS, cuya conferencia de prensa fundacional se dio en marzo de 2017 y donde se anunció como la unión de un grupo de pastores evangélicos, en su mayoría neopentecostales, deseosos de entrar en política pero con poco capital político (Movimiento de Acción Reformadora, MAR), y miembros de la cúpula del Colegio de Abogados e importantes comunicadores sociales del país que ya habían expresado la voluntad de crear un partido político (Partido Alternativa Independiente Social, PAIS). A pesar de que niegan ser un partido evangélico, su presidente José Alberto Álvarez sostuvo durante la conferencia de prensa que era un partido "basado en la Biblia".

283 Entrevista personal, 19 de marzo de 2018.

A diferencia del primer partido evangélico MUN, MAR-PAIS, es más bien un "frente evangélico" (Pérez Guadalupe, 2017, p. 207); es decir, liderado por evangélicos de distintas denominaciones en unión con otros actores que comparten sus ideales políticos y que son conocidos más allá de la feligresía evangélica. Hasta ahora es la única agrupación que ha conseguido las firmas necesarias para inscribirse como partido político en el Tribunal Electoral.

Otro "frente evangélico" en búsqueda de la firmas necesarias para constituirse en partido político[284] es la Unión Nacional Independiente (UNI). Aunque la UNI no obedece a una lógica exclusivamente religiosa, su vocero Alberto Petit ha escrito artículos en periódicos de la localidad para reivindicar el papel de los evangélicos en el acontecer nacional y su identidad gráfica utiliza sistemáticamente imágenes de la marcha del 13 de julio de 2016. Sin embargo, no puede considerarse un partido evangélico, ya que la mayoría de su junta directiva está conformada por empresarios no evangélicos conocidos por su involucramiento político anterior en otros partidos.

Este también es el caso de la Acción Democrática Nacional (ADN), que obedece, más bien, a la lógica del "partido evangélico", y está liderada por el pastor Rolando Hernández, que surge directamente de las marchas "profamilia" de 2016. Hernández, presidente de la Alianza Evangélica de Panamá, estuvo en Costa Rica durante el periodo electoral para observar la campaña de Fabricio Alvarado del Movimiento de Restauración Nacional (ver la transmisión en TicaVisión). El logo de ADN con dos bandas horizontales celestes y un león tiene una fuerte carga simbólica relacionada con el Estado de Israel, al cual se refieren en su programa, por ejemplo, como modelo en materia agrícola[285].

De este modo, los logros de las iglesias evangélicas como grupos de presión y también las reformas electorales de 2017 dieron señales positivas para la creación de partidos evangélicos o de frentes evangélicos. Efectivamente, al bajar de 4% a 2% de los votos válidos la cantidad de firmas necesarias para inscribir un nuevo partido y a 1% para los candidatos por la libre postulación, la posibilidad de tener libros móviles para la inscripción y las nuevas modalidades

284 Conforme a las reformas electorales del 2017, la inscripción de un partido político requiere una cantidad de firmas equivalente al 2% del total de los votos válidos para el presidente de la república en las últimas elecciones; es decir, 37 084 adherentes.

285 Los evangélicos mantienen una fuerte conexión con Israel, relacionada con su escatología, ya que ven la creación del Estado de Israel como el cumplimiento de la profecía del fin del mundo, una visión popularizada por un libro publicado por el escritor evangélico estadounidense Hal Lindsey (*La agonía del gran planeta tierra*, 1971).

de financiamiento abren el sistema de partidos panameño a nuevos actores. La disminución de umbral para la entrada a la contienda electoral favorece así la incorporación de los evangélicos a la política bajo la figura de frentes o de partidos evangélicos (Nevache, 2017). Adicionalmente a esta disminución de la institucionalización del sistema de partidos, existe un movimiento en el país a favor de la no reelección de los diputados, en razón de la multiplicación de escándalos de corrupción. Este movimiento, combinado con la inexistencia de alguna propuesta alternativa, podría igualmente ser favorable a la incorporación de los evangélicos a la política panameña.

En la siguiente tabla se resumen los partidos o movimientos políticos evangélicos que se han creado en el periodo democrático.

Tabla 1

Partidos o movimientos políticos evangélicos creados periodo democrático

Año	Nombre	Naturaleza	Clasificación (Pérez Guadalupe, 2017)
1993-1994	Misión de Unidad Nacional (MUN)	Partido extinto en razón de un éxito insuficiente en las elecciones de 1994	Partido evangélico
2004	Elección de las y los diputados Vladimir Herrera, Yasmina Guillén y Agustín Escudé	Elección de ocho diputados y diputadas a través de partidos existentes	Facción evangélica
2009	Movimiento de Renovación Nacional	Grupo de candidatos por la libre postulación que se aliaron a Cambio Democrático	Facción evangélica
2009-2016	Diversos movimientos evangélicos y religiosos conservadores	Presión en la agenda valórica desde lo externo de los partidos políticos	Grupo de presión
2018	Movimiento de Acción Reformadora–Partido Alternativa Independiente Social (MAR-PAIS)	Partido político	Frente evangélico
2018	Unión Nacional Independiente (UNI)	Partido en formación	Frente evangélico
2018	Acción Democrática Nacional (ADN)	Partido en formación	Partido evangélico

3. Algunas Reflexiones Finales

A pesar de las importantes manifestaciones "próvida" en todas sus acepciones (especialmente en oposición a la educación sexual y al matrimonio igualitario) y no obstante haberse transformado en un actor político con rasgos de movimiento social y de grupo de interés, los evangélicos han tenido dificultades para dar el paso siguiente y convertirse en un actor partidista. Ello se debe, posiblemente, a la falta de demanda por parte de la propia población evangélica y porque los partidos tradicionales siguen muy arraigados. Hemos visto en el apartado anterior la inexistencia de un voto evangélico hasta hoy, lo cual no significa que podría aparecer, especialmente en medio de un conflicto valórico.

Aun así, el ingreso de los evangélicos en la política, que hemos podido constatar en los últimos años, no ha sido improductivo. Efectivamente, aun con sus dificultades para instalar partidos políticos evangélicos o frentes evangélicos en el país, los evangélicos se han convertido en actores políticos capaces de influir fuertemente en el ámbito político y de determinar o frenar políticas públicas, especialmente en lo referente a los temas de género y de sexualidad. El ingreso de este nuevo actor ha modificado profundamente el paisaje político panameño, al crear una nueva "fractura cultural" (Brown Araúz, 12 de marzo de 2018) entre un ala liberal o posmoderna en expansión y un ala conservadora y nativista, igualmente en expansión. Si bien el ala conservadora posee más recursos, redes y cohesión, la oposición de estos dos proyectos de país antagonista aún no ha encontrado una expresión en términos partidistas, con el surgimiento de partidos que cohesionen una o la otra ala. Sin embargo, como nos enseña Mora Torres (2010), el ingreso de los evangélicos en la política necesita de un conflicto. Así, el surgimiento de un evento similar a la Opinión Consultiva de la CIDH sobre el proceso electoral costarricense en un momento propicio podría impulsar a los evangélicos políticos de la misma forma que en el país vecino.

A la vez que despierta preocupaciones, el involucramiento de los evangélicos en política —debido a la agenda conservadora que podrían implementar y por la poca capacidad de gestión percibida—suscita cierto desprecio por parte de la población, que ve su actuar político y, por ello, los caracterizan de "ignorantes" y menosprecian su capacidad de lograr puestos políticos. Esta calificación se debe, en gran parte, al estigma social, racial y cultural que sigue existiendo sobre una religión minoritaria y que provino, en sus inicios, de las capas menos favorecidas de la población. Efectivamente, la emergencia de nuevos ritos es necesariamente "revolucionaria" en la medida en que reta a la

élite existente y contribuye a "la subversión del orden simbólico establecido" (Bourdieu, 1971, p. 321).

Este nuevo actor y esta nueva fractura cultural plantean varios desafíos a los partidos tradicionales existentes, en particular en lo referente a posicionarse en temas más polarizantes para la opinión pública panameña, con el fin de reflejar dichas posiciones y traducirlas en representación política sin producir un cisma. Asimismo, el surgimiento de los evangélicos políticos y su éxito en términos de movilización plantea a los partidos políticos tradicionales su fracaso en la representación de los más excluidos racial, geográfica y socialmente, y su renuncia a atender las necesidades de esta parte de la sociedad. En efecto, los evangélicos han logrado, en alguna medida, cumplir una función de representación de una parte de la sociedad que había sido excluida históricamente.

Perú: los "Evangélicos Políticos" y la Conquista del Poder

Oscar Amat y León
José Luis Pérez Guadalupe

Abstract

Este artículo plantea una revisión del proceso de participación política de los evangélicos en el Perú desde la perspectiva de la historia social del movimiento evangélico, desde el análisis de sus etapas hasta convertirse en actor político en la sociedad actual. Para tal fin, utilizamos el modelo conceptual de José Luis Pérez Guadalupe (2017) en lo relacionado con el concepto del 'evangélico político', entendido como el líder religioso que, desde su posición de poder, involucra a su feligresía en su aventura política, la cual se sustenta, la mayoría de las veces, en la defensa de una 'agenda moral'. Los 'evangélicos políticos' (en contraposición a los 'políticos evangélicos') asumen su labor política como una prolongación de su misión religiosa, de manera que, a través de sus acciones políticas, procuran asegurar cuotas de poder en beneficio propio y del posicionamiento de su organización religiosa en el espacio público.

Introducción

Para tener una visión integral del fenómeno de la participación política de los evangélicos en el Perú es necesario repasar, primero, su proceso evolutivo a través de las siguientes etapas:

1. A finales del siglo XIX, la preocupación principal del protestantismo en materia política era la lucha por la pluralidad religiosa en el Perú, liderada por misioneros protestantes, liberales y extranjeros, mediante acciones de incidencia política por la libertad de cultos, el matrimonio y registros civiles, el derecho a contar con un cementerio para la población no católica, etcétera. En general, estas medidas abogaban por la lucha por la identidad propia, la separación entre la Iglesia y el Estado, en alianza con otras organizaciones como los masones, el movimiento indigenista y los políticos de los partidos liberales.
2. Desde los inicios del siglo XX, la acción pública de los evangélicos se tradujo en servicio social llevado a cabo por las agencias misioneras existentes, que trabajaban en los campos de la educación y la salud —tanto en Lima como en el interior del país—, como parte de su modelo de búsqueda de progreso y desarrollo. En paralelo, un nuevo liderazgo evangélico nacional, con mejor nivel educativo y con expectativas de transformación social, procuraba alcanzar legitimidad mediante su participación, mayormente en el Partido Aprista Peruano, como vehículo de sus aspiraciones de cambio y justicia social.
3. En la segunda mitad del siglo XX se produce la crisis del modelo "político evangélico" tradicional (que participaba políticamente a través de partidos convencionales), como consecuencia de la falta de apoyo del entorno eclesial. Es preciso recordar que los evangélicos de esa época, influenciados por las ideologías surgidas en el clima de la Guerra Fría, pos-Segunda Guerra Mundial, no aprobaban la participación política de un evangélico, mucho menos la de un pastor. Esto se mantuvo hasta 1990, año en el que se abrió un nuevo escenario mundial, posterior a la caída del muro de Berlín. En este periodo, los sectores neopentecostales de la Iglesia evangélica abrieron un nuevo tiempo de participación política que dio origen a los actuales 'evangélicos políticos', quienes —en nombre de la religión— instrumentalizan la política para sus propios fines de expansión y posicionamiento eclesial en el nuevo escenario mundial.

Para comprender mejor la lógica de los 'evangélicos políticos', pondremos de relieve la participación político-electoral de los evangélicos desde mediados del siglo XX, con énfasis en lo acontecido desde la última década del siglo XX hasta la actualidad, etapa que corresponde al desarrollo de los "cristianos conquistadores" (Pérez Guadalupe, 2017, pp. 123 y ss.).

Para tal fin hemos organizado este artículo en tres secciones. La primera corresponde al análisis de la estadística eclesiástica del crecimiento evangélico y sus implicancias en el desarrollo de la participación política evangélica. La segunda plantea una cronología de la participación política de los evangélicos en el espacio de lo público y establece la transición de la participación de los evangélicos a través de los partidos políticos seculares —mayormente de tendencia progresista—, para arribar luego al apogeo y crisis de los partidos confesionales evangélicos. Esta sección concluye con la estrategia de participación denominada 'facción evangélica', que no es otra cosa que la presencia de candidatos evangélicos en diferentes listas de partidos políticos seculares. La tercera procura responder a la pregunta sobre la actualidad y vigencia de los partidos confesionales en el escenario electoral peruano. Finalmente, presentaremos una tabla que sintetiza la participación de los evangélicos en el Congreso a través de su historia, que confirma la inexistencia de un voto confesional y la subrepresentación política de los evangélicos en el Perú.

1. Crecimiento Evangélico y Participación Política

Según las estadísticas del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), órgano que representaba a la mayoría de las iglesias evangélicas, la población evangélica en 1989 era el 4,53% del total nacional (CONEP, 1990); para 1993, el Censo Nacional de Población y Vivienda arrojaba que era el 6,8% y, en 2007, dicho porcentaje creció hasta el 12,5% (INEI, 2007). El último censo nacional de 2017 indica que los evangélicos han llegado al 15,6% y que los católicos han descendido al 74,3% de la población peruana. Por su parte, el informe sobre Religión en América Latina del Pew Research Center (2014) señala que, en dicho año, el porcentaje de la población protestante en el Perú ya era del 17%.

A continuación, presentamos una figura comparativa entre la evolución del crecimiento de la población nacional en el país, según los datos provenientes de los censos nacionales, y la evolución del porcentaje de población evangélica.

Figura 1

Perú: población católica y evangélica según los censos nacionales (%)

Fuente: Pérez Guadalupe (2017, p. 19)

Es interesante notar que este proceso de crecimiento cuantitativo ha tenido una correlación directa con el involucramiento de los evangélicos en la política. En nuestra opinión, el crecimiento evangélico es condición necesaria, pero no suficiente, para explicar el fenómeno de la participación política de los evangélicos en el Perú, a partir de la década de 1980. Existen otros factores de índole cualitativa que son tan importantes como el crecimiento estadístico para explicar este compromiso político como un elemento multicausal. Entre estos factores podemos indicar: a) la "mayoría de edad" de las comunidades evangélicas respecto a sus niveles de presencia y servicio en la esfera pública; b) la influencia de la participación política evangélica norteamericana en el Partido Republicano y el interés por encontrar aliados estratégicos en los evangélicos políticos de América Latina; y c) el cambio en el liderazgo eclesial evangélico, de un sector evangélico-progresista a uno neopentecostal y conservador.

En la publicación del CONEP anteriormente citada, se menciona que en 1989 las iglesias (o denominaciones evangélicas) más grandes, según el criterio de número de iglesias a escala nacional, eran las siguientes:

1. Primer nivel: iglesias con más de 200 congregaciones en el país: las Asambleas de Dios del Perú, la Iglesia Evangélica Peruana y la Iglesia del Nazareno.

2. Segundo nivel: iglesias que poseen entre 151 a 200 congregaciones en el país: Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, Iglesia de Dios del Perú, Iglesia Evangélica de los Peregrinos del Perú, Iglesia Bautista Independiente.
3. Tercer nivel: iglesias con menos de 100 iglesias en el país: se incluye una lista de unas 150 denominaciones evangélicas con diferentes nombres, lo que evidencia el proceso de atomización que usualmente siguen en su desarrollo organizacional (CONEP, 1990).

Según esta jerarquización, las iglesias neopentecostales, fundadas en la década de 1990, estarían ubicadas en el tercer nivel del desarrollo eclesial, pues contarían solo con algunas congregaciones, aunque numerosas (algunas bajo el modelo de megaiglesia), la mayoría de las cuales se ubican en la ciudad de Lima. Esto significa que los neopentecostales no son el movimiento más grande dentro de la comunidad evangélica peruana, sino uno reciente en el desarrollo de la historia.

Por otro lado, si reagrupamos a las denominaciones para seguir un esquema de semejanza en su forma de culto, doctrina y énfasis particulares, podríamos decir que, desde los inicios del movimiento evangélico en el Perú, con la llegada de las primeras misiones europeas que se reunieron en el Congreso de Panamá[286], el liderazgo evangélico fue básicamente extranjero, misionero y disidente respecto a la posición de las grandes denominaciones protestantes en el mundo. A este primer grupo de iglesias podríamos denominarlo, con toda razón, *evangélico*. Asimismo, este incluye dos ramas importantes del mundo protestante: el evangélico conservador y el ecuménico liberal[287].

De igual forma, la llegada de los pentecostales al Perú, a principios del siglo XX, fue vista inicialmente por el sector evangélico con relativa desconfianza, hasta que los pentecostales nacionales lograron ganar la aceptación de la población, tanto en el campo como en la periferia de las ciudades. Gracias a ello fue produciéndose paulatinamente la 'pentecostalización' de la Iglesia evangélica peruana, hasta que dicho sector llegó a convertirse en el nuevo rostro de los evangélicos. En ese sentido, podemos afirmar que la explosión

286 Estas misiones no aceptaron el postulado del Congreso de Edimburgo, de 1910, que declaraba que América Latina ya estaba evangelizada por el trabajo de la Iglesia Católica Romana.

287 Para un análisis más detallado del desarrollo de los diferentes grupos evangélicos en el Perú se puede consultar el trabajo de Oscar Amat y León (2004). Asimismo, sobre el debate entre "evangélicos" y "ecuménicos" en el Concilio Nacional Evangélico del Perú, se puede consultar el trabajo de Darío López (s.f., pp. 13-15).

del crecimiento evangélico de los años ochenta ha sido básicamente el de las denominaciones pentecostales. Al respecto, cabe recordar que, para estas últimas, la participación política era vista en aquella época como un asunto demoníaco, del cual los buenos creyentes debían apartarse.

Desde mediados de la década de 1990 hasta el inicio del siglo XXI, un sector de líderes y pastores de clase media aparecieron en el ámbito evangélico, lo cual redundó, sobre todo, en el crecimiento de megaiglesias en los sectores residenciales de la ciudad de Lima. Este sector, denominado *neopentecostal*, tendrá privilegios en cuanto al uso de los medios de comunicación, cuidará la imagen de éxito ministerial ante el público y traerá un nuevo mensaje de prosperidad, reencantamiento del mundo y de empoderamiento del individuo, con un consecuente impacto en la opinión pública. Entre las principales características de este grupo está la supuesta "superioridad espiritual" de sus miembros respecto a otros evangélicos (y más aún en comparación con los no evangélicos). Debido a esto, crecerá en ellos la convicción de que Dios los ha comisionado para conquistar el poder político y, desde allí, dirigir los destinos de la nación, de acuerdo con la moral religiosa que intentan posicionar como criterio válido para todo el país.

Figura 2

Progresión de los movimientos religiosos al interior de la Iglesia Evangélica en el Perú

Nota: en lo referente a las tendencias o particularidades de la historia del movimiento evangélico en el Perú, esta es la secuencia y la diferenciación que se debe tener en cuenta para comprender adecuadamente el proceso de involucramiento de los evangélicos en la arena política.

2. Evolución de la Participación Política de los Evangélicos

Tres son los momentos más significativos en la evolución de la participación política de los evangélicos en el Perú en las últimas décadas:

2.1. La incursión evangélica a través de partidos políticos convencionales (1950-1980): el caso del Partido Aprista Peruano.

La tradición que vincula al Partido Aprista Peruano con la participación política de los evangélicos se remonta a los inicios de la vida política de su fundador Víctor Raúl Haya de la Torre y su relación con el misionero escocés presbiteriano John A. Mackay[288]. Más allá de la dimensión coyuntural de esta relación fundacional entre los evangélicos y los apristas, es importante resaltar que el Partido Aprista Peruano, en sus orígenes, era visto como un partido político contestatario al orden oligárquico. Por ello, sufrió la persecución por parte de varios gobiernos, lo cual abonó a ese nuevo vínculo entre cristianismo y aprismo, al compartir una mística similar de sufrimiento político, consolidada por la imagen del "martirio aprista" de los dirigentes muertos en la revolución de Trujillo (Klaiber, 1988, pp. 135-185) Esto, sumado a que líderes nacionales del movimiento evangélico metodista vivieron esa misma experiencia debido a su militancia aprista y a que las relaciones entre Haya de la Torre y los evangélicos habían sido más que cordiales durante toda su vida, contribuyó a construir la versión de que los evangélicos querían canalizar, a través del aprismo, su insatisfacción con el orden vigente. En ese entonces se solía decir que "no todos los apristas son evangélicos, pero todos los evangélicos sí son apristas"; también se acuñó la frase: "solo Dios salvará mi alma, y solo el APRA salvará al Perú".

El mencionado historiador y sacerdote jesuita Jeffrey Klaiber resume muy bien esta vinculación entre aprismo y evangelismo a través de la estrecha relación de amistad que hubo entre Haya de la Torre y Mackay:

> … cuando regresó a Lima en 1918, [Haya de la Torre] compartió brevemente el desdén de González Prada hacia la religión. Declaró el joven estudiante de ese entonces, "Cada vez que intento pronunciar la palabra 'Dios' siento náusea en la boca". Pero esta actitud beligerante se modificó pronto bajo la influencia del doctor John A. Mackay, fundador y rector del Colegio Anglo-Peruano, donde Haya trabajaba a tiempo parcial mientras estudiaba en San Marcos. Mackay, un ministro escocés de la iglesia presbiteriana, se había dedicado a estudiar las grandes figuras espirituales de la cultura hispánica, tales como Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, y además sentía gran admiración por Miguel de Unamuno. Mackay animó a Haya a profundizar en la Biblia, en la cual Haya descubrió casi por primera vez el fuerte mensaje social de los profetas y de Jesucristo. Desde esa fecha, a pesar del anticlerica-

288 Sobre el tema se puede consultar el libro de Gutiérrez (2016).

> lismo de su juventud, tan popular y corriente entre la generación positivista de la época, Haya nunca volvió a criticar la religión, ni mucho menos el cristianismo (1978, pp. 49-58).

Por todo ello no sorprende que las primeras experiencias de participación política y electoral de los evangélicos hayan estado relacionadas con el Partido Aprista; primero en el caso de José Ferreira, como representante al Parlamento por el departamento de Cerro de Pasco (en más de una oportunidad) y, luego, con la candidatura del pastor Pedro Arana a la Asamblea Constituyente de 1979. Arana, además, llegó a representar la imagen comprometida del dirigente estudiantil evangélico defensor de la justicia social y, más tarde, participó directamente en la organización de la Comisión Paz y Esperanza del Concilio Nacional Evangélico del Perú, que asumiría un rol estratégico en el proceso de inserción de los evangélicos en la vida política del país y en el desarrollo de una conciencia social en el liderazgo evangélico de su época.

Como podemos observar, la primera experiencia de participación política de los evangélicos se produjo en el marco de la presencia de 'políticos evangélicos' en un partido político convencional, en el cual enarbolaron sus principios cristianos, lo cual reflejaba, al mismo tiempo, la aspiración de reconocimiento y la agenda pública de parte de un sector emergente del evangelismo peruano en esta etapa de su historia política.

Por otro lado, la mayoría de denominaciones evangélicas en el periodo 1950-1980 (salvo los protestantismos históricos vinculados al movimiento ecuménico) ya habían sido influenciadas por los misioneros norteamericanos llegados a nuestro país después de la Segunda Guerra Mundial, quienes consideraban la participación política como una alternativa prohibida para ellos. Por eso, la incursión del pastor Arana en la esfera pública polarizó a la comunidad evangélica: por un lado, un sector más vinculado con el pentecostalismo clásico y los evangélicos conservadores veía esta participación con recelo y sospecha; mientras que otro sector evangélico, con un nivel más desarrollado de conciencia social, procuró relacionar esta experiencia con un acto de ética consecuente con la fe integral del Evangelio.

2.2. El sueño de la llegada al poder (1980-2000): de los primeros partidos evangélicos a la experiencia política con Alberto Fujimori.

El segundo momento de participación política de los evangélicos se expresó a través del sector profesional evangélico, formado en las canteras de la

Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú (AGEUP), que compartía una práctica social y política en torno a la vida universitaria y su aporte profesional al Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). A propósito de la convocatoria a Elecciones Generales de 1980, se organizó el denominado "Frente Evangélico"[289], primer intento de participación organizada de los evangélicos en el Perú (Arroyo & Paredes, 1991). Ello, según el testimonio de Darío López, generó una fuerte resistencia de los sectores más conservadores dentro del CONEP, que no veían con buenos ojos la incursión política de los evangélicos. Esto propició un pronunciamiento de la junta directiva del CONEP, que establecía que la "actuación del CONEP se daría con absoluta prescindencia de asuntos de orden político partidario"… y recomendaba "a este Movimiento [Frente Evangélico] no usar el término evangélico para fines políticos"[290]. Finalmente, debido a estas controversias internas entre quienes aceptaban y no la participación política de los evangélicos, el Frente Evangélico no presentó candidatos en esta elección.

Para las Elecciones Generales de 1985 otro grupo de evangélicos pretendió organizarse políticamente para presentar candidatos. Se trataba de la Asociación Movimiento Cristiano de Acción Renovadora (AMAR), formada por un grupo de líderes pentecostales, quienes finalmente no consolidaron propuesta propia y terminaron apoyando la lista de un partido de línea conservadora —Convergencia Democrática— sin ningún éxito.

Sin embargo, la siguiente generación de jóvenes profesionales evangélicos vinculados a la AGEUP había experimentado un proceso de radicalización en el discurso político, desencantados de la militancia en el Partido Aprista. Influenciados por sus nuevos líderes, simpatizantes de corrientes socialistas, este grupo comenzó a explorar su participación política a través de los diversos partidos políticos de izquierda, desde los llamados "cristianos de izquierda" hasta los más radicales de influencia marxista y maoísta. Lo interesante es que estos jóvenes profesionales evangélicos hacían esto no en contradicción con su fe, sino como consecuencia de ella. Al respecto, se puede señalar como anécdota que el periódico mural del grupo evangélico universitario que se reunía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos tenía como nombre

289 Es interesante notar que en esta primera experiencia político-partidaria estuvieron presentes en el Comité Nacional de Coordinación del Frente Evangélico personalidades evangélicas de la talla de Samuel Escobar, Carlos García, Víctor Arroyo, Abner Pinedo y Bolívar Perales, todos ellos egresados del Movimiento Nacional AGEUP y líderes comprometidos con los destinos del CONEP.

290 Comunicado Público del CONEP, del 21 de diciembre de 1979, citado en López (s.f., p. 12).

"El Gran Subversor" y se podía ver la figura sombreada de un Jesús muy similar a la imagen del Che Guevara que, en ese tiempo, circulaba en pósteres y polos de la cultura popular.

No obstante, el control ideológico que AGEUP ejercía sobre ese nuevo liderazgo tenía límites muy estrictos. La idea no era que los estudiantes se volvieran "izquierdistas ateos" o, peor aún, que simpatizaran con los movimientos subversivos; el proyecto final era tratar de encausar toda esa expectativa revolucionaria para convertir a las iglesias evangélicas en el gran frente de intervención en la vida del país, capaz de contribuir a la regeneración espiritual y social peruana. Esta propuesta, como era de esperarse, causó problemas de interpretación teológica y anatemas entre los diferentes bandos. Resulta interesante señalar que el secretario general de la AGEUP de aquel entonces, el sociólogo Caleb Meza, fue luego director del departamento Paz y Esperanza, instancia del CONEP encargada de brindar atención a las víctimas de la violencia política y de participar en los espacios de la sociedad civil vinculados con los temas de pacificación, reparaciones a las víctimas y acciones de incidencia en favor de las comunidades afectadas. Años más tarde, Meza también llegaría a ser director general del Concilio Nacional Evangélico del Perú, con lo cual se abría un espacio de desarrollo de la conciencia social y política de las comunidades evangélicas, especialmente en el interior del Perú[291].

En palabras del pastor Darío López, expresidente del Consejo Directivo del Concilio Nacional Evangélico del Perú:

> … se dio la llegada al liderazgo del CONEP de una nueva generación de pastores y líderes más concientizada políticamente. Esta nueva generación evangélica unía a su discurso sobre la participación social y política de los evangélicos, como una dimensión legítima del testimonio cristiano, una práctica concreta en ese campo. Esta experiencia le dio credibilidad a su propuesta de un cambio sustantivo del rostro público de la comunidad evangélica, a la cual otros sectores sociales habían visto usualmente como un sector religioso alienado de su realidad histórica (2008, p. 352).

No obstante, era muy difícil mantener el equilibrio entre estas dos tendencias. Tan es así que hubo dirigentes del movimiento estudiantil que se radicalizaron y participaron directamente en diversos partidos políticos de izquierda, a pesar de las amenazas de sus iglesias, de las cuales algunos terminaron por

291 Respecto al rol del CONEP y de los evangélicos en general en el proceso de violencia y pacificación en el Perú, se puede consultar: Strong (1992, cap. 6), Díaz (26 de mayo de 1991, pp.18-20) y Tapia (25 de setiembre de 1994, p. 23).

alejarse. Por otro lado, el Concilio Nacional Evangélico del Perú mantuvo excelentes relaciones con la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) de la Iglesia Católica y actuaron como socios estratégicos en algunos temas. Asimismo, esta participación en el espacio público sirvió para que el CONEP fuera reconocido como un actor social importante en aquellos años y llegara a ser miembro pleno de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos[292], la Mesa de Concertación de Lucha Contra la Pobreza, el Acuerdo Nacional y, posteriormente, se escogiera a un pastor evangélico como miembro de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

Sin embargo, cuando los profesionales de AGEUP con mayor trayectoria y experiencia intentaron pasar de la acción social en el CONEP a la acción política, a través de partidos políticos confesionales, los resultados no fueron muy positivos. En este contexto es que un conjunto de líderes evangélicos bautistas, de talante conservador, se encontraron en esta búsqueda con un ingeniero de la Universidad Agraria de La Molina que también deseaba incursionar en política. Nos referimos a Alberto Fujimori Fujimori, quien, con el apoyo inicial de los evangélicos, logró conformar una precaria pero eficiente estructura partidaria mínima a la que llamó Cambio 90. Con esta nueva mentalidad de rechazo a la izquierda y a la trayectoria política por ser sinónimo de corrupción —y con la confianza puesta en la honestidad de los evangélicos, pequeños empresarios y parte de la comunidad japonesa—, estos sectores evangélicos optaron por apoyar al candidato Fujimori.

En efecto, las elecciones generales de 1990 en el Perú fueron relevantes y novedosas en muchos sentidos. En primer lugar, porque el país atravesaba una nefasta situación económica, política y social —aparte de la amenaza galopante del terrorismo del Sendero Luminoso y el MRTA—, luego del primer gobierno de Alan García, uno de los peores de nuestra historia. En segundo lugar, porque los resultados de dichos comicios se salieron de cualquier libreto imaginado, pues un desconocido, el ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, fue el ganador, con lo cual se convertía en el primer outsider presidencial. Y, en tercer lugar, porque, por primera vez, entraron en el escenario electoral unos grupos religiosos, hasta ese momento marginales o anónimos, llamados comúnmente "evangelistas".

Ciertamente, la llegada al poder de Fujimori en 1990 cumplió una meta doble en cuanto a su contribución al cambio de las racionalidades políticas

292 Para una mirada al proceso de conformación de las relaciones entre el CONEP y la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos se puede consultar Youngers (2003).

en el país. Por un lado, incentivó la idea de que cualquier persona que se rodeara de los sectores apropiados podía incursionar en la política peruana con éxito, sin que importara su experiencia previa o trayectoria, y mejor aún si no era consciente de su propia ideología. Por otro lado, la aventura fujimorista parecía sepultar de manera permanente la vigencia electoral de las izquierdas y derechas en la política peruana e inauguraba una nueva categoría política que sería la de "independiente" para referirse a este nuevo perfil del líder político que surge en el vacío ideológico de la condición posmoderna (Degregori & Grompone, 1991).

La historia de la relación entre los evangélicos y Alberto Fujimori arroja luces interesantes sobre los cambios que se estaban experimentando en el Perú de los noventa. De una parte, el triunfo de Fujimori permitió visibilizar al movimiento evangélico como un actor colectivo en una contienda electoral, ya que hasta ese entonces sus miembros se habían destacado, mayormente, por la acción social en la defensa de los derechos humanos, pero ahora su participación se producía directamente en el campo electoral. Al mismo tiempo, un movimiento como el evangélico, que había sido reconocido como un organismo respetable en la sociedad civil gracias a su rol pacificador y el valor ético que el Informe de la CVR le había reconocido, permitió que la aventura política de Fujimori, que se inició de una manera muy modesta y hasta precaria, tuviera ese primer impulso para organizar su infraestructura política. Y ese apoyo evangélico fue fundamental para recorrer el interior del país y fundar bases partidarias al abrigo de los evangélicos. No obstante, no puede afirmarse que Fujimori ganó el proceso electoral de 1990 gracias a los evangélicos. Es más, ni siquiera podríamos aseverar que Fujimori ganó *con* el voto evangélico (ya que no todos los evangélicos optaron por él) y, menos aún, que ganó *por* el voto evangélico, ya que en ese momento los evangélicos no llegaban ni al 5% de la población votante —Fujimori obtuvo en la primera vuelta electoral el 29,1% de los votos, y en la segunda, el 56%—.

Por otro lado, en las elecciones de 1990, por primera vez en la historia política peruana postularon cincuenta evangélicos en las listas fujimoristas y fueron elegidos cuatro senadores y catorce diputados, quienes finalmente tuvieron un papel menos que marginal en los años democráticos de Fujimori (hasta el autogolpe del 5 de abril de 1992). Ni siquiera su vicepresidente Carlos García García tuvo injerencia real en el gobierno. Es así que los primeros evangélicos que sostuvieron la propuesta de Fujimori en su primera postulación en 1990 fueron dejados de lado y calificados más tarde, por el propio Fujimori, como los "malos evangélicos", en contraste con los "buenos evangélicos", que

eran aquellos que apoyaron el autogolpe de 1992 y que dieron legitimidad a las propuestas más controversiales de su gobierno[293]. En suma, este contexto podría denominarse como el momento de transición del "político evangélico" al "evangélico político".

Luego, en el llamado Congreso Constituyente Democrático (CCD), de 1992-1995, se redujo la participación evangélica a solo cinco congresistas y en las elecciones generales de 1995 se eligieron otros cinco. Por su parte, las elecciones de 2000 y 2001 fueron funestas para la representación evangélica en el Congreso, fundamentalmente, por la pésima performance y la terrible secuela que dejaron los congresistas evangélicos fujimoristas durante los diez años anteriores. En 2000, los evangélicos obtuvieron un solo congresista electo y en 2001 repitieron la cifra —después de haber logrado 18 congresistas en 1990 y cinco en 1992 y 1995—. Como bien indica Darío López:

> Los congresistas evangélicos que apoyaron a Fujimori llegaron a la gestión pública sin programa propio y de manera improvisada; fueron unos novatos en este campo, pues no tenían trayectoria, y adoptaron rápidamente los vicios propios de la vieja clase política, y no vacilaron en justificar "teológicamente" su incondicional defensa de las acciones inconstitucionales del régimen. La mayoría de ellos, sin embargo, pasó desapercibido, o se trataba de personajes decorativos y anecdóticos en el escenario político nacional (2004, p. 54).

En resumen, podemos decir que, a partir de los años noventa —luego del entusiasmo que despertó el ingreso de dieciocho congresistas en las listas de Fujimori y la pronta decepción, posterior al autogolpe de Estado de 1992, cuya consecuencia fue la expulsión de sus exsocios evangélicos—, se produjo una ansiedad desmedida por formar movimientos políticos evangélicos o de clara inspiración evangélica. Así tenemos diferentes grupos que pasaron absolutamente desapercibidos en la escena política peruana: Movimiento Presencia Cristiana, Libertad en Democracia Real (LÍDER), Fraternidad Nacional, Movimiento de Integración para el desarrollo (MIDE), Movimiento Nueva Imagen, Movimiento Cristiano en Acción, Movimiento Opción 2000, Movimiento Solidario, Movimiento Independiente Vida, Unidad Democrática Nacional, Unidad Cristiana del Perú, Movimiento Perú para Cristo, Movimiento Ama a tu Prójimo, etcétera. Ninguno de ellos, si es que en verdad existieron más allá del papel, tuvo ninguna repercusión en la política peruana.

293 Sobre la participación política de los evangélicos en el proceso de Cambio 90 y en el gobierno de Fujimori se puede consultar López (2004) y Gutiérrez (2000).

2.3 Los primeros "evangélicos políticos" (2001-2018): el pastor Humberto Lay y el partido confesional.

Para las elecciones de 2001 —después de la huida de Fujimori del país—, el pastor Humberto Lay, presidente de la Iglesia Bíblica Emmanuel y de la Fraternidad Internacional de Pastores Cristianos (FIPAC), formó el movimiento Restauración Nacional (RN). Según Tomás Gutiérrez: "Bajo la perspectiva de restaurar los valores morales de la nación, el pastor Lay convoca a un grupo de pastores representativos y a un grupo de profesionales capacitados en el campo político para recolectar firmas y postular a las elecciones del 2001" (2015, p. 351).

Ciertamente, hasta ese momento, era el esfuerzo más serio de conformar un movimiento; lo más parecido a un "partido político evangélico". No obstante, no consiguió su inscripción en el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) por falta de firmas. Al ver que solo consiguieron 117 000 firmas, insuficientes para una inscripción, colocaron a dos de sus mejores cuadros en otro partido político, al que consiguieron aliarse a último momento, pero tampoco fueron elegidos.

El itinerario político del pastor Lay.

¿Cómo surgió la convicción del pastor, proveniente de una iglesia de clase media, de tipo neopentecostal, ubicada en el residencial distrito de San Isidro, de involucrarse en la vida política del Perú?

Según testimonios recogidos de personas del entorno cercano a Lay, su primera vocación política se forjó como consecuencia de una "vivencia religiosa". Se dice que fue un "profeta", alguien que podía discernir espiritualmente los "signos de los tiempos", quien habría presagiado que Lay "sería presidente del Perú". Entonces, es a partir de la búsqueda del cumplimiento de dicha "promesa de Dios" que se habría iniciado esta aventura política. A continuación, presentamos una síntesis del itinerario político del pastor Lay.

1. Año 2000: al momento de fundar Restauración Nacional (RN), Humberto Lay era presidente de la FIPAC, que reunía a los principales pastores carismáticos y neopentecostales que tenían congregaciones en la ciudad de Lima. Sus miembros se reunían —con un perfil bajo, desde los años noventa— en torno a una agenda religiosa que influenciaba en las principales denominaciones evangélicas más tradicionales. La FIPAC, como brazo religioso de las expectativas políticas de Humberto Lay, es el antecedente

de lo que luego sería la Unión de Iglesias Cristianas y Evangélicas del Perú (UNICEP), que tendría su propia historia a partir de 2003.

En la primera directiva de Restauración Nacional[294] aparecen personalidades evangélicas que han sido protagónicas en el ámbito de los "evangélicos políticos". Destacan la abogada Beatriz Mejía (vocera del movimiento Con Mis Hijos No Te Metas), el pastor Julio Rosas (congresista vinculado a la derecha evangélica norteamericana a través del Instituto Liberty[295] y otros organismos relacionados con la Coalición Cristiana y el movimiento del Tea Party de los Estados Unidos), Gino Romero (con quien Lay enfrentaría la segunda gran crisis del partido Restauración Nacional en 2007) y el sociólogo bautista Tomás Gutiérrez (el dirigente con mayor trayectoria y experiencia para la formación política al interior de RN, quien, sin embargo, fue expulsado de la secretaría de organización, luego de la primera crisis interna del partido en 2005).

2. *Año 2001: el presidente Valentín Paniagua instauró la denominada Iniciativa Nacional Anticorrupción con el fin de elaborar un plan de trabajo para el diagnóstico y diseño de políticas públicas de lucha anticorrupción en el país. Este grupo fue presidido por monseñor Miguel Irízar, obispo del Callao, y estuvo conformado por diversos representantes de sociedad civil, entre ellos, el pastor Humberto Lay Sun.*
3. Año 2003: el pastor Lay fue nombrado miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)[296]. Este hecho causó mucha sorpresa en el mundo evangélico, ya que no había sido propuesto por el CONEP ni había sido un pastor vinculado al trabajo de pacificación y acompañamiento a las víctimas durante el periodo 1990-2000. Además, había apoyado abiertamente, desde el púlpito, la aprobación de la nueva Constitución promovida por el gobierno de Alberto Fujimori, durante el referéndum de 1993. Finalmente, reconoció que su tarea en la CVR había cambiado su vida y pidió perdón por el pecado de omisión en la defensa de los derechos humanos.
4. Año 2004: en noviembre de ese año se produjo la inscripción de Restauración Nacional como partido político ante el Jurado Nacional de Elecciones. El mismo Lay definió a su agrupación como "no confesional, pero sí con principios cristianos". Según su ideario, la visión de Restauración Nacional

294 Sobre los antecedentes de la fundación de RN, se puede consultar Gutiérrez (2015).

295 Para una mirada más detallada de las relaciones de Julio Rosas con organismos de la derecha evangélica norteamericana ver Amat y León (2016).

296 Sobre el tema de la designación de Humberto Lay como miembro de la CVR, ver Merino (26 de febrero de 2003, p. 8).

se sustenta en "Un Perú restaurado con valores y principios morales basados en las leyes de Dios, un Perú con una institucionalidad democrática restaurada y un Perú con una economía restaurada"[297]. Esta "teología de la restauración" es uno de los fundamentos del "reconstruccionismo político", ideología difundida desde los sectores evangélicos del Partido Republicano, que también está emparentado con la noción de "supremacía moral" que los evangélicos supuestamente poseerían respecto a los no evangélicos[298].

5. Año 2006: Humberto Lay, mediante su partido Restauración Nacional, queda en sexto lugar en las elecciones presidenciales, con lo que se convierte, según algunas agencias de noticias, "en el candidato sorpresa" o "candidato revelación". Sin embargo, hay que tener en cuenta que Lay solo obtuvo el 4% de los votos nacionales, mientras que los evangélicos ya eran el 12% de la población peruana. Esto quiere decir que solo una tercera parte de los evangélicos votaron por él. Ese mismo año, Humberto Lay volvió a tentar un cargo público, esta vez a la alcaldía de Lima, elección en la que quedaría en segundo lugar, pero bastante rezagado respecto a Luis Castañeda Lossio, quien fue electo.
6. Año 2010: postuló nuevamente a la alcaldía de Lima; logró el tercer lugar con el 8,6% de los votos.
7. Año 2011: Humberto Lay participó en la agrupación política Alianza por el Gran Cambio, liderada por Pedro Pablo Kuczynski. Fue cabeza de la lista congresal de dicha organización en Lima Metropolitana y fue elegido con la segunda votación más alta de su grupo político; luego fue elegido presidente de la Comisión de Ética del Congreso de la República. Dos años después, en julio de 2013, renunció a la bancada de Alianza por el Gran Cambio y se incorporó al grupo parlamentario Unión Regional, conformado básicamente por exmiembros del partido Perú Posible. Como podemos constatar, el aislamiento político de Humberto Lay respecto a su propio partido Restauración Nacional terminó fortaleciendo su imagen personal

297 Ideario de Restauración Nacional, según aparece en su página web: https://www.scribd.com/document/386845314/Ideario-Restauracion-Nacional Ver Partido Restauración Nacional (s.f.).

298 Respecto a la articulación entre discurso y programa político de Humberto Lay en las elecciones de 2006, ver Amat y León (12 de abril de 2006), donde se señalan las posibles tentaciones en las que el candidato podría incurrir: a) El caudillismo, una suerte de nepotismo religioso; b) la ambición de conquista y poder de los evangélicos políticos que lo empezaron a rodear; c) el peligro del "reconstruccionismo" y la agenda moral; y d) las posibles articulaciones con el movimiento de la derecha evangélica republicana de los Estados Unidos.

como líder político, pero debilitó la institucionalidad del partido. Finalmente, Lay quedó en el imaginario popular como un nuevo representante de la clase política tradicional.

8. Año 2016: integró la plancha presidencial del candidato César Acuña de Alianza para el Progreso. Sin embargo, presentó su renuncia poco antes de la elección, debido a que hubo denuncias contra Acuña, que implicaban un posible plagio de su tesis doctoral, compra de votos y hasta la violación de una menor de edad.
9. Año 2018: finalmente, postuló por tercera vez a la alcaldía de Lima en las elecciones municipales de octubre, sin obtener mayores resultados.

En suma, no hay dudas de que con el ingreso a la política del pastor Humberto Lay algo cambió en la forma de participación política de los evangélicos en el Perú. Enseguida mencionamos algunos puntos que lo corroboran:

1. El primer gran cambio está relacionado con que, a partir de Humberto Lay, la participación política de los evangélicos dejó de estar vinculada a un partido político formal, para estar centrado en "el personaje religioso" que incursiona en la arena pública.
2. Al mismo tiempo, con la candidatura de Lay se amplió la distancia existente entre el desarrollo de la conciencia social y política de los fieles que lo apoyaban y las aspiraciones políticas de sus dirigentes. Vale decir que con esta nueva manera de hacer política se acentuó la idea de que los llamados a involucrarse y participar en ella son los pastores o las personas especialmente "designadas por Dios" para asumir una función pública; los demás cristianos solo tienen la responsabilidad de orar, apoyar y respaldar a sus dirigentes político-religiosos.
3. Los nuevos "políticos de Cristo" contaban ahora con un conjunto de cuadros profesionales, personal técnico de mando medio y trabajadores operativos, dispuestos a trabajar alrededor de las estructuras que se generaron como consecuencia de ocupar una posición de poder político en el Perú; pero, también se hicieron públicos algunos casos de "clientelismo religioso".
4. Hubo un giro evidente de las ideologías que impulsaban las candidaturas políticas evangélicas. Anteriormente, estas se dieron dentro de partidos o movimientos con un pensamiento "progresista". A partir de Lay, las candidaturas evangélicas no solo contarían con el apoyo de la mayoría de los dirigentes eclesiales, sino que reflejarían un ideario "hacia la derecha" respecto al progresismo anterior.

3. ¿Cuál es la Vigencia de los Partidos Políticos Confesionales en el Perú?

Mediante la creación de un partido confesional, los evangélicos peruanos respondieron, en su momento, a la crisis de los partidos políticos tradicionales en los años ochenta. Aunque muchos sectores eclesiales creen todavía que esta es la mejor manera de lograr identificación con sus bases eclesiales, es evidente que el voto confesional no funciona en nuestro país y, por ende, tampoco tiene sentido un partido confesional.

Pero el partido confesional de Lay fracasó prontamente, sobre todo, debido al mal endémico de nuestros países: el "caudillismo". Los celos y las divisiones internas acompañaron a los "políticos de Cristo" y contribuyeron a producir un clima de tensiones con los profesionales que hacían las veces de asesores de los candidatos. Todo ello en medio de campañas electorales enrarecidas por los serios cuestionamientos internos entre sus propios líderes, así como por los intentos de instrumentalización de la feligresía con fines políticos.

Aunque los líderes religiosos evangélicos (sobre todo los neopentecostales) añoren mejorar el partido confesional, el pragmatismo político los ha llevado a repensar su estrategia y, en consecuencia, a inclinarse por una nueva manera de hacer política mediante la "facción evangélica" (Pérez Guadalupe, 2017). En otras palabras, esto implica la participación de líderes evangélicos en diversas listas parlamentarias, sin que ello suponga aferrarse a una identidad política determinada, sino buscar una curul como "vientre de alquiler" en alguno de los nuevos partidos políticos cuyas inscripciones estén vigentes.

En el Perú, las posibilidades de que las iglesias y organizaciones religiosas evangélicas insistan en una versión mejorada del partido confesional tienen cierta viabilidad, pero más como aspiración que como realidad. No obstante, se mantendrán en ese intento, básicamente porque sus líderes, para congraciarse con una feligresía conservadora, les aseguran a los fieles que la conducción de la empresa política estará en manos de líderes evangélicos o que las alianzas con otros sectores seculares o no evangélicos descansarán en una "agenda moral". Es decir, el partido confesional seguirá siendo la primera referencia de aquellos "evangélicos políticos" que utilicen la plataforma de su congregación local como base social para su carrera política, lo que hará algo inestable su experiencia política y revelará evidentes dificultades para lograr aceptación en el resto de la población. En resumen, seguirán manteniendo su criterio de feligresía sobre el de ciudadanía.

En la siguiente tabla veremos cómo se ha decantado la participación política de los evangélicos en el Poder Legislativo en el último medio siglo. Hemos colocado el nombre y el partido de los elegidos, así como el número de integrantes del Congreso en cada momento, para que puedan observarse con exactitud las dimensiones de dicha participación evangélica que, salvo la coyuntura de 1990, será mínima.

Tabla 1

Perú: relación histórica de candidatos evangélicos elegidos en los diferentes comicios electorales

Nombre	Partido/ movimiento	Cargo
Elecciones de 1956		
Número total de representantes electos: 55 senadores y 182 diputados		
José Ferreira García	Frente Parlamentario Democrático	Diputado
Elecciones de 1963		
Número total de representantes electos: 45 senadores y 140 diputados		
José Ferreira García	Partido Aprista Peruano	Senador
Elecciones de 1978 Asamblea Constituyente		
Número total de representantes electos: 100 legisladores		
Pedro Arana Quiroz	Partido Aprista Peruano	Constituyente
Elecciones de 1985		
Número total de representantes electos: 60 senadores y 180 diputados		
José Ferreira García	Partido Aprista Peruano	Senador
Elecciones de 1990		
Número total de representantes electos: 60 senadores y 180 diputados		
Julián Bustamante	Cambio 90	Senador
Víctor Arroyo	Cambio 90	Senador
Eulogio Cárdenas	Cambio 90	Senador
Daniel Bocanegra	Cambio 90	Senador
Guillermo Yoshikawa	Cambio 90	Diputado
Gilberto Siura	Cambio 90	Diputado
Jacinto Landeo	Cambio 90	Diputado
César Vargas	Cambio 90	Diputado
Roberto Miranda	Cambio 90	Diputado
Gamaliel Barreto	Cambio 90	Diputado
Oswaldo García	Cambio 90	Diputado
Ramiro Jiménez	Cambio 90	Diputado
Tirso Vargas	Cambio 90	Diputado
Juana Avellaneda	Cambio 90	Diputada

José Hurtado	Cambio 90	Diputado
Mario Soto	Cambio 90	Diputado
Oscar Cruzado	Cambio 90	Diputado
Enrique Chucuya	Cambio 90	Diputado
Milton Guerrero	Partido Aprista Peruano	Diputado
Elecciones de 1992 Congreso Constituyente		
Número total de representantes electos: 80		
Gilberto Siura	Cambio 90	Congresista
Gamaliel Barreto	Cambio 90	Congresista
Pedro Vílchez	Cambio 90	Congresista
Guillermo Ysisola	Cambio 90	Congresista
Tito Chávez	Cambio 90	Congresista
Elecciones de 1995		
Número total de representantes electos: 120		
Gilberto Siura	Cambio 90/NM	Congresista
Gamaliel Barreto	Cambio 90/NM	Congresista
Pedro Vílchez	Cambio 90/NM	Congresista
Alejandro Abanto	Cambio 90/NM	Congresista
Miguel Quicaña	Cambio 90/NM	Congresista
Elecciones de 2000		
Número total de representantes electos: 120		
Pedro Vílchez	Perú 2000	Congresista
Elecciones de 2001		
Número total de representantes electos: 120		
Walter Alejos	Perú Posible	Congresista
Elecciones de 2006		
Número total de representantes electos: 120		
María Sumire	Unión por el Perú	Congresista
Michael Urtecho	Unidad Nacional	Congresista
Mirta Lazo	Restauración Nacional	Congresista
Juan Perry	Restauración Nacional	Congresista
Elecciones de 2011		
Número total de representantes electos: 130		
Eduardo Nayap Kinin	Gana Perú	Congresista
Ana Jara	Gana Perú	Congresista
Julio Rosas	Fuerza 2011	Congresista
Jesús Hurtado	Fuerza 2011	Congresista
Michael Urtecho	Solidaridad Nacional	Congresista
Humberto Lay	Alianza por el Gran Cambio	Congresista

Elecciones de 2016		
Número total de representantes electos: 130		
Juan Carlos Gonzales	Fuerza Popular	Congresista
Tamar Arimborgo	Fuerza Popular	Congresista
Julio Rosas	Alianza para el Progreso	Congresista
Moisés Guía	Peruanos por el Kambio	Congresista

Fuente: Jurado Nacional de Elecciones. Historia de los procesos electorales en el Perú. Recuperado de https://portal.jne.gob.pe/portal_documentos/files/informacioninstitucional/escuelaelectoral/Martes%20Electorales%20-%20Exposiciones/ee2005/Exp_HistoriaProcElect.pdf

A continuación, presentamos una tabla que resume el porcentaje de participación evangélica en cada elección al Congreso, junto con la población nacional y el porcentaje de población evangélica. En ese sentido, queremos demostrar que no hay una correlación entre el aumento de la población evangélica y su representación política y que, por tanto, se mantiene el mismo fenómeno de subrepresentación política de los evangélicos en América Latina.

Tabla 2

Evolución de la representación política de los evangélicos en relación con su crecimiento numérico

Año	Total estimado de población nacional[1]	% de población evangélica	Número total de representantes	% de congresistas evangélicos
1956	8 904 891	----	1/182	0,54
1963	10 825 811	0,63 [2]	1/,45	2,22
1978	16 447 370	----	1/,100	1,0
1985	19 518 555	4,7 [3]	1/,60	1,66
1990	21 764 515		18/,240	7,5
1992	22 640 305	7,2 [4]	5/80	6,25
1995	23 926 300	----	5/120	4,16
2000	25 983 588	----	1/120	0,83
2001	26 366 533		1/120	0,83
2006	28 151 443	12,5 [5]	4/120	3,33
2011	29 797 694	13,4 [6]	6/130	4,61
2016	31 488 625	15,6[7]	4/130	3,07

[1] INEI (2001).
[2] Según los datos registrados para 1960 en Stoll (1990).
[3] INEI (1981).
[4] INEI (1993).
[5] INEI (2007).
[6] Webb y Fernández Baca (2011, p. 1064).
[7] INEI (2017).

Finalmente, si se tiene en cuenta que hace menos de treinta años la participación política de los evangélicos estaba estigmatizada, es todo un récord que hoy logren colocar regidores, congresistas, alcaldes, entre otros, en los diversos procesos electorales. No obstante, muchos de ellos mantienen la ilusión de que un día llegará el líder evangélico que reúna el perfil necesario para elegir a "Dios como presidente".

4. Conclusiones

Históricamente, el único tema que los evangélicos peruanos han enarbolado como bandera electoral (ni siquiera política) ha sido la promesa de una "actuación ética" en la gestión pública y una lucha frontal contra la corrupción. Si bien esta es una perspectiva fundamental y necesaria en nuestro país, no es una opción o propuesta de gobierno que abarque políticas económicas, sociales, culturales, de seguridad, entre otras, con bases ideológicas que inspiren dichas propuestas. Tampoco han presentado grandes cuadros técnicos, sino religiosos; dicho de otro modo, proponen "moralizadores", pero no "gestores" y lanzan como candidatos a "pastores", pero no a "políticos". Por eso, la supuesta "participación política" de los evangélicos, en la mayoría de los casos, se ha limitado a una mera "participación electoral". En consecuencia, pasadas las elecciones, los "evangélicos políticos" brillan por su ausencia en temas sustanciales de gobierno y se refugian en el seno de sus iglesias hasta los siguientes comicios. Ello se debe a que, en el fondo, siguen siendo "militantes de sus iglesias" y no "militantes de sus partidos". Así pues, son "evangélicos políticos" y no "políticos evangélicos".

En los últimos años, el único tema que ha conseguido agrupar de cierta manera la opinión evangélica peruana ha sido la llamada "agenda moral": provida y familia, pero no ha llegado a empoderarse en un tema central de las elecciones generales. Tan es así que el adalid de la cruzada contra la llamada "ideología de género", el pastor Rosas, fue precisamente el último en ingresar al Congreso. Con ello se evidencia que, si la agenda moral fuera un tema fundamental para los evangélicos peruanos, Rosas hubiera sido el de mayor votación nacional, pero apenas pudo obtener una curul. Sin embargo, aún en un escenario de consenso evangélico en torno a una agenda moral, esto tampoco se trataría de una propuesta o pensamiento político *stricto sensu*, sino de un tema trasversal —si bien sustancial en el ideario evangélico y católico— que no alcanza, ni mucho menos, a constituirse en una propuesta política gubernamental.

Al mismo tiempo, llama la atención que, olvidándose del histórico y casi connatural anticatolicismo de los evangélicos, el sector más neopentecostal y conservador del movimiento evangélico se haya aliado con un importante sector de la Iglesia católica en la defensa y propagación publica de "valores cristianos" en el ámbito social y político. Asimismo, se está acercando a los grupos políticos más conservadores y elitistas de la región, que años atrás menospreciaban a los evangélicos. En ese sentido, no se descarta un movimiento político evangélico en torno a esta agenda moral, que pueda aglutinar tanto a católicos como a evangélicos.

No obstante, hasta el momento en el Perú no se ha dado un voto confesional evangélico, como tampoco se daría un voto confesional católico. Asimismo, tal como hemos sustentado en cifras, históricamente tenemos una subrepresentación política de los evangélicos. Pero no descartamos la posibilidad —dentro de su cambiante electorado— de un "frente evangélico" que apoye estratégicamente a un candidato político que enarbole sus convicciones morales. Si bien los evangélicos no han podido constituir un movimiento o partido confesional, sí podrían convertirse en una fuerza electoral determinante para cualquier contienda política.

Finalmente, los hechos nos muestran que, a pesar de que los evangélicos tienen en el Perú un enorme potencial electoral, no existe un voto cautivo evangélico ni un partido evangélico; no hay un pensamiento social evangélico ni se ha alcanzado un consenso político en el movimiento evangélico peruano. Esto se debe, fundamentalmente, a la inveterada fragmentación organizativa y pastoral de sus iglesias, fruto de su vocación fisípara y de su ADN atomizador —que les posibilita multiplicarse y crecer, pero luego les impide unificarse—y al "personalismo carismático" de sus líderes. Para concluir, podemos decir que los ciudadanos evangélicos son, al igual que la gran mayoría de peruanos y católicos, personas racionales y emocionales, que mayormente han sabido distinguir, hasta ahora, su confesionalidad religiosa de sus opciones políticas.

Bibliografía

Adarve, M. et al. (2007). *Creer y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Aguilar, J., Guevara, C., Rodríguez, K., Sánchez, M., Aguirre, C., Dary, C., Bermúdez, A., Juárez, E., & Wood, R.L. (2011). *Final Project Report: The Impact of the Pentecostal & Charismatic Movements on Local Community Organization and Civic Participation in Central America*. San Salvador: University Public Opinion Institute y Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Aguirre Salinas, C. et al. (2010). *Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua*. Managua: Casa Giordano Bruno.

Alencar, G.F. (2012). *Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia - 1911-2011* (Tesis de doctorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Alfaro, R., Alpizar, F., Cascante, M., & Guzmán, J. (2018). *Proyecto Estudios de opinión. Informe de resultados de la encuesta de opinión sociopolítica realizada en febrero de 2018*. San José: Centro de Investigación y Estudios Políticos, Escuela de Ciencias Políticas, Universidad de Costa Rica.

Algranti, J.M. (2010). *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las megaiglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad (CICCUS).

Almeida, L. (2014). *O que saber sobre os evangélicos e a política no Brasil. Partidos, representantes e eleições presidenciais*. Curitiba: Editora Prismas.

Almeida, R., & Barbosa, R. (2015). Transição religiosa no Brasil. En M. Arretche (Org.), *Trajetórias das desigualdades* (pp. 335-365). São Paulo: Editora Unesp.

Alonzo, P.L. (1998). *En el nombre de la crisis: transformaciones religiosas de la sociedad guatemalteca*. Guatemala: Artemis-Edinter.

Alvarado, F. (2018). *Por una Costa Rica Solidaria. Informe de labores 2014-2018*. San José: Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica.

Álvarez, C. (1992). (Ed.). *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Alves, J.E.D., Cavenaghi, S., Barros, L., & Carvalho, A. (2017). Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. *Tempo Social*, *29*(2), 21-242.

Alves, J.E.D. (31 de octubre de 2018). O Voto Evangélico Garantiu a Eleição de Bolsonaro. *EcoDebate*. Recuperado de http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584304-o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro

Amat y León, O. (1996). *Los desafíos del movimiento carismático a la misión de la Iglesia Evangélica en el Perú* (Tesis de maestría). Facultad Evangélica Orlando E. Costas, Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónica (Cemaa), Lima.

Amat y León, O. (2004). Carisma y política: motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo. En D. Ortmann (Comp.), *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (Concytec).

Amat y León, O. & Campos Morante, B. (1997). *Poder para reinar: modos y motivaciones de la participación política de los evangélicos durante el primer gobierno del Ing. Alberto Fujimori 1990-1995*. Lima: Instituto Peruano de Estudios de la Religión.

Amat y León, O. & Pérez Guadalupe, J.L. (2018). Perú: los 'Evangélicos Políticos' y la Conquista del Poder. En J.L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 405-430). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Amestoy, N.R. (2011). De la crisis del modelo liberal a la irrupción del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). *Teología y cultura*, *8*(13), 7-26.

Amico Arellano, A.A. (2016). *El aliento religioso del evangelio de la prosperidad al discurso hegemónico* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima.

AMLO gana en 30 estados y la CDMX, solo pierde en Guanajuato. (2 de julio de 2018). *Proceso*. Recuperado de https://www.proceso.com.mx/541235/amlo-gana-en-30-estados-y-la-cdmx-solo-pierde-en-guanajuato

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

Anduiza, E., & Bosch, A. (2004). *Comportamiento político y electoral*. Barcelona: Ariel.

Arana Quiroz, P. (1986). *Providencia y revolución*. Grand Rapids: TELL.

Arana Quiroz, P. (1987a). *Teología en el camino*. Lima: Ediciones Presencia.

Arana Quiroz, P. (1987b). *Testimonio político*. Lima: s.e.

Arauz, S., & Labrador, G. (5 de marzo de 2018). El FMLN sufre la peor derrota de su historia democrática. *Periódico Digital El Faro*. Recuperado de https://elfaro.net/es/201803/el_salvador/21617/El-FMLN-sufre-la-peor-derrota-de-su-historia-democr%C3%A1tica.htm

Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales. Ejes teóricos para su discusión*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso).

Arboleda, C. (2002). *Historia del pluralismo religioso en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. Recuperado de http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf

Arce, C. (2009). El Estado y la Iglesia en Costa Rica. Enfoque jurídico. *Revista Espiga*, 18-19, 219-304.

Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954*. California: Harcourt.

Arendt, H. (1997). ¿Qué es la política? (Trad. R. Sala Carbó). Barcelona: Paidós.

Arens, E. (2008). ¿Entiendes lo que lees? La Biblia, entre la ilustración y el fundamentalismo. *Revista Páginas*, 211, 12-27.

Armas, F. et al. (Eds.). (2008). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: PUCP.

Arroyo, V., & Paredes, T. (1991). Perú: los evangélicos y el "fenómeno Fujimori". En Padilla, R. (Comp.), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina* (pp. 89-101). Quito: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Asamblea Legislativa declara Día Nacional de la Iglesia Evangélica. (17 de octubre de 2013). *El Diario de Hoy*. Recuperado de https://www.elsalvador.com/noticias/nacional/115250/asamblea-declara-dia-nacional-de-la-iglesia-evangelica/

Así es la nueva derecha en Estados Unidos: cristiana, nacionalista, antiglobalización y defensora de una América blanca (2016). *Alerta Digital*. Recuperado de http://www.alertadigital.com/2016/11/20/asi-es-la-nueva-derecha-en-estados-unidos-cristiana-nacionalista-antiglobalizacion-y-defensora-de-una-america-blanca/

Asociación de Investigación y Estudios Sociales (ASIES). (2007). *Guatemala: proceso electoral 2007. Información y datos básicos*. Guatemala: Departamento de Investigaciones Sociopolíticas. Recuperado de http://www.aapguatemala.org/02_documents/html_2007/descarregues/ELECGRALES2007.pdf

Assmann, H. (1987). *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José: DEI.

Avendaño, M. (17 de febrero de 2018). Movimiento evangélico en Costa Rica: del 'servicio a Dios' a la conquista política. *El Financiero*. Recuperado de https://www.elfinancierocr.com/economia-y-politica/movimiento-evangelico-en-costa-rica-del-servicio/5NROWY6WQVHHRIFU2JSSV2JHEE/story/

Ávila, A., & Velasco, J. (2012). *Democracias en venta. Corrupción electoral, violencia y crimen en Colombia (2007-2011)*. Bogotá: Editorial Rocca.

Bahamonde, W. (2003). *El establecimiento del cristianismo evangélico en el Perú, 1822-1900*. Lima: Iglesia Metodista del Perú.

Balloussier, A.V. (10 de octubre de 2018). Com 60%, Bolsonaro mais que dobra vantagem sobre Haddad entre evangélicos, diz Datafolha. *Folha de S. Paulo*. Recuperado de https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/com-60-bolsonaro-mais-que-dobra-vantagem-sobre-haddad-entre-evangelicos-diz-datafolha.shtml

Bancada evangélica cai para metade no Congresso. (12 de octubre de 2006). *Globo.com*. Recuperado de http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,AA1308577-5601,00-BANCADA+EVANGELICA+CAI+PARA+METADE+NO+CONGRESSO.html

Barba, S. (2018). La derecha nos rebasa por la izquierda. *Letras Libres*, 233, 24-26.

Barillas, E. (2016). *Explosión pentecostal: Azusa, El Salvador, Centroamérica: milagros*. S.l.: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Barquero, K. (6 de noviembre de 2017). Costa Rica entre los más desiguales de América Latina. *La República*. Recuperado de https://www.larepublica.net/noticia/costa-rica-entre-los-mas-desiguales-de-latinoamerica

Barranco, B. (12 de octubre de 2011). Casa sobre la Roca, la nueva derecha neopentecostal. *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2011/10/12/opinion/021a1pol

Barranco, B. (30 de julio de 2014). El Nuevo Partido Neopentecostal. *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2014/07/30/politica/022a1pol

Barranco, B. (30 de mayo de 2018). López Obrador, el candidato de Dios. *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2018/05/30/opinion/019a2pol

Barthes, R. (1987). *La muerte de un autor*. Barcelona: Paidós.

Baseotto, A. (31 de marzo de 2018). "Sueldo" de obispos. *La Nación*, p. 28.

Bastian, J.-P. (1983). *Protestantismo y sociedad en México*. Ciudad de México: Casa Unida de Publicaciones (CUPSA).

Bastian, J.-P. (1990). *Historia del Protestantismo en América Latina*. Ciudad de México: CUPSA.

Bastian, J.-P. (1994). *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Ciudad de México: FCE.

Bastian, J.-P. (1997). *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ciudad de México: FCE.

Bastian, J.-P. (1999). Los nuevos partidos política confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina. *Estudios Sociológicos*, *17*(49), 153-173.

Bastian, J.-P. (2013). Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. En L. Hueso-Mixco (Comp.), *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño desde el siglo XIX hasta el presente* (pp. 189-217). San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia y Universidad Evangélica de El Salvador.

Bazán, I., & Velásquez, F. (16 de noviembre de 2016). Evangélicos al poder. *La Tercera*. Recuperado de https://www.latercera.com/noticia/evangelicos-al-poder/

Beauregard, L.P. (23 de marzo de 2018). López Obrador abre las puertas de su gobierno a los evangélicos. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2019/03/23/mexico/1553301643_388311.html?id_externo_promo=enviar_email

Beltrán Cely, W.M. (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe. La diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Beltrán Cely, W.M. (2013a). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Beltrán Cely, W.M. (2013b). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, *63*(175), 57-85.

Beltrán Cely, W.M., & Quiroga, J.D. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014). *Colombia Internacional*, 91, 187-212.

Berger, P., & Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bermúdez, A. (2018). El Salvador: Religión e Identidad Política. En J.L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 283-316). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Berthier, J. (2007). *Love-Love*. Recuperado de http://www.julienberthier.org/Love-love.html

Beuchot, M. (2000). *Filosofía social de los pensadores novohispanos*. Ciudad de México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Beverinotti, J., Chang, J., Corrales, L.F., & Vargas, T. (2014). *Diagnóstico de crecimiento de Costa Rica*. Recuperado de https://www.uned.ac.cr/ocex/images/stories/Di%C3%A1gnostico_de_crecimiento_para_CR-IADB-25-4-15.pdf

Bittar, B. (24 de setiembre de 2018). Bolsonaro recebe apoio de Robson Rodovalho, criador da Sara Nossa Terra. *Correio Braziliense*. Recuperado de https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2018/09/24/interna_politica,707788/sara-nossa-terra-apoia-bolsonaro.shtml

Bjune, M.C. (2016). *Religious Change and Political Continuity. The Evangelical Church in Guatemalan Politics* (Tesis de doctorado). Universidad de Bergen, Noruega.

Blancarte, R. (1992). *Historia de la Iglesia católica en México*. Ciudad de México: FCE.

Blancarte, R. (2011). América Latina: entre la pluriconfesionalidad y la laicidad. *Cívitas*, 2, 182-206.

Blancarte, R. (7 de junio de 2016). Discriminados discriminadores. *Milenio Diario*. Recuperado de https://www.milenio.com/opinion/roberto-blancarte/perdon-pero/discriminados-discriminadores

Blancarte, R. (30 de mayo de 2018). ¡Los ultraconservadores al poder! *Milenio Diario*. Recuperado de https://www.milenio.com/opinion/roberto-blancarte/perdon-pero/los-ultraconservadores-al-poder

Blas, A. (2015). *Breve historia del sufragio guatemalteco*. Recuperado de http://www.asies.org.gt/inicialmente-el-proceso-electoral-era-muy-excluyente/

Blu Radio (17 de marzo de 2018). Movimiento Colombia Justa Libres denunció fraude en elecciones y anuncia "tutelatón". Recuperado de https://www.bluradio.com/cali/movimiento-colombia-justa-libres-denuncia-fraude-en-elecciones-y-anuncia-tutelaton-172615

Boas, T., & Smith, A.E. (2015). Religion and the Latin American Voter. En R. Carlin, M. Singer & L. Zechmeister (Eds.), *The Latin American Voter* (pp. 99-121). Michigan: University of Michigan Press.

Boas, T. (en prensa[a]). Expanding the Public Square: Evangelicals and Electoral Politics in Latin America. En D. Kapiszewski, S. Levitsky & D.J. Yashar (Eds.), *The Inclusionary Turn in Contemporary Latin America* (pp. 425-469). Cambridge: Cambridge University Press.

Boas, T. (en prensa[b]). The Electoral Representation of Evangelicals in Latin America. En R. Stahler-Sholk & H. Vanden (Eds.), *Oxford Encyclopedia of Latin American Politics*. Nueva York: Oxford University Press.

Borges Jr., J. (2010). *A Participação Política na Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Estado do Maranhão pós-1986* (Tesis de maestría). Universidad Federal de Piauí, Teresina, Brasil.

Borges, T.D.P. (2009). Identidade política evangélica e os deputados estaduais brasileiros. *Perspectivas*, 35, 149-171.

Botero, F. (1998). El Senado que nunca fue: la circunscripción nacional después de tres elecciones. En A. Bejarano & A. Dávila (Eds.), *Elecciones y democracia en Colombia, 1997-1998*. Bogotá: Fundación Social, Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes, Veeduría Ciudadana a la Elección Presidencial.

Boudewijnse, B., Droogers, A., & Kamsteeg, F. (Eds.). (1991). *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI.

Bracke, S., & Paternotte, D. (2016). Unpacking the Sin of Gender. *Religion and Gender*, *6*(2), 143-154.

Brown Araúz, H. (12 de marzo de 2018). La nueva fractura cultural en Panamá. *La Prensa*. Recuperado de https://impresa.prensa.com/panorama/nueva-fractura-cultural-Panama_0_4982501816.html

Brown Araúz, H. (2017). Actor político. En *Diccionario Electoral* (pp. 19-25). San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).

Buckley, W. (1993). *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Burdick, J. (1998). *Procurando Deus no Brasil: a Igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras*. Río de Janeiro: Mauad.

Burón-Barahona, L., & Gallo A. (21 de febrero de 2017). Fiscalía Electoral investiga al alcalde Gerald Cumberbatch. *La Prensa*. https://impresa.prensa.com/panorama/Fiscalia-Electoral-investiga-alcalde_0_4695280427.html

Bustamante, N. et al. (2009). *Retratos de nuestra identidad. Los Censos de población en Chile y su evolución histórica hacia el Bicentenario.* Santiago de Chile: Instituto Nacional de Estadísticas.

Cal Montoya, J. (2012). La Iglesia católica en Guatemala después de la reforma liberal: continuidades e incertidumbres de una recuperación, 1879- 1931. En D. Díaz A. & R. Viales H. (Eds.), *Independencia, estados y política(s) en la Centroamérica del siglo XIX: las huellas históricas del bicentenario* (pp. 89-101). San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central.

Calderón, J., & Zúñiga, T. (13 de mayo de 2018). Evangélicos, pentecostales y neopentecostales: de la fe a la política. *Celag.org*. Recuperado de http://www.celag.org/evangelicos-pentecostales-y-neopentecostales-de-la-fe-a-la-politica/

Calvo, E., Guarnieri, F., & Limongi, F. (2015). Why Coalitions? Party System Fragmentation, Small Party Bias, and Preferential Vote in Brazil. *Electoral Studies*, 39, 219-229.

Cambronero, N. (26 de mayo de 2017). Justo Orozco deja partido evangélico tras perder pulso con Gonzalo Ramírez. *La Nación*. Recuperado de https://www.nacion.com/el-pais/politica/justo-orozco-deja-partido-evangelico-tras-perder-pulso-con-gonzalo-ramirez/J4SE5KPAKFDHZFXOISLMGNS7MY/story/

Camino, F. (2014). *La continua fragmentación político-electoral costarricense, elecciones 2014*. Recuperado de https://www.sciencespo.fr/opalc/sites/sciencespo.fr.opalc/files/

Campos, B. (1997). *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

Campos, B. (2000). *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI.

Campos, L. (2005). Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. En J. Burity & M. das Dores Machado (Orgs.), *Os votos de Deus: Evangélicos, políticas e eleições no Brasil* (pp. 29-90). Recife: Fundação Joaquim Nabuco.

Canahuí, A. (marzo de 2012). Norman Parish, celebramos su trayectoria ministerial. *Revista Actitud*, 28. Recuperado de http://revistaactitud.com/norman-parish-celebramos-su-trayectoria-ministerial/

Cantón Delgado, M. (1995). Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala: de las primeras misiones a la nacionalización. *Anuario de estudios americanos*, *52*(1), 145-159.

Cantón Delgado, M. (1998). *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.

Cantón Delgado, M. (2005). Echando fuera demonios. Neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala. En M. Humberto Ruz & C. Garma Navarro (Eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (pp. 65-96). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana-Centro de Estudios Mayas.

Casas, D. (19 de marzo de 2019). Por comentarios homofóbicos, Morena expulsa a diputado en Nuevo León. El Sol de México. Recuperado de https://www.elsoldemexico.com.mx/republica/politica/por-comentarios-homofobicos-lgbttti-comunidad-gay-carlos-leal-morena-expulsa-a-diputado-en-nuevo-leon-3206353.html

Casas, K. (2003). *Financiamiento de partidos políticos y campañas electorales*. Ponencia para el noveno informe del Estado de la Nación, 2002. San José: Programa Estado de la Nación en Desarrollo Sostenible.

Casaús, M., & MacLeod, M. (Coords.). (2014). *América Latina entre el autoritarismo y la democratización, 1930-2012*. Zaragoza: Marcial Pons.

Caso Manantial de Amor: Fiscalía presenta acusación contra Luis Fernando Bohórquez. (25 de abril de 2018). *La FM*. Recuperado de https://www.lafm.com.co/judicial/caso-manantial-de-amor-fiscalia-presenta-acusacion-contra-luis-francisco-bohorquez

Cassotta, P. (2016). Uma análise do Comportamento dos Deputados Evangélicos no Legislativo Brasileiro. *E-Legis*, 20, 75-101.

Castells, M. (1998a). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Volumen 1. *La sociedad red*. Madrid: Alianza.

Castells, M. (1998b). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Volumen 2. *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.

Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza. Movimientos sociales en la era del Internet*. Madrid: Alianza.

Castillo, N., & Morales E. (9 de enero de 2009). Más saltos para la campaña de Martinelli. *La Prensa*. https://www.prensa.com/politica/saltos-campana-Martinelli_0_2471753021.html

Castro, G., & Mattos, M. (23 de marzo de 2013). Vinde a mim os eleitores: a força da bancada evangélica no Congresso. *Revista Veja*. Recuperado de https://veja.abril.com.br/politica/vinde-a-mim-os-eleitores-a-forca-da-bancada-evangelica-no-congresso/

CELA I. (1949). *Documentos de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana. El cristianismo evangélico en la América Latina*. Buenos Aires: La Aurora.

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

Censo Demográfico 2010. (2012). *Censo Demográfico 2010: Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. Río de Janeiro: IBGE.

Centro de Estudios Públicos de la Pontificia Universidad Católica de Chile. (2017). *Encuesta Bicentenario*. Recuperado de https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2017/10/UC-Gfk%20ADIMARK_Religio%CC%81n.pdf

Cerqueira, C. (2017). *Igreja como partido: capacidade de coordenação eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus* (Tesis de doctorado). Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, Brasil.

Cervantes Ortiz, L. (24 de mayo de 2018). Reacomodos coyunturales de los evangélicos en México. Elecciones y políticas públicas. 25 años de observaciones y críticas. *Protestante Digital*. Recuperado de http://protestantedigital.com/cultural/44783/Reacomodos_coyunturales_de_los_evangelicos_en_Mexico_Elecciones_y_politicas_publicas_25_anos_de_observaciones_y_criticas

Cervantes Ortiz, L. (2015). Protestantismo entre Norte, Centro y Sudamérica. Iglesias históricas, avivamiento pentecostal, nuevas formas religiosas. En C. Garma &

M.R. Ramírez Morales (Coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 77-98) Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Editorial Juan Pablos.

Chesnut, A.R. (1997). *Born Again in Brazil: the Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP). (2018a). *Estudios de intención de voto para la presidencia de la República 2017-2108*. Recuperado de https://ciep.ucr.ac.cr

Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP). (2018b) *Informe de resultados de la encuesta de opinión sociopolítica realizada en febrero de 2018* (pp. 13-18). San José: Universidad de Costa Rica.

Cinalli, J.L., & Cinalli, S. (2012). *La iglesia al desnudo. Escalofriantes cifras del comportamiento sexual*. Resistencia, Chaco: Autores.

Clark, W., Gilligan, M., & Golder, G. (2006). A Simple Multivariate Test for Asymmetric Hypotheses. *Political Analysis*, *14*(3), 311-331.

Colegio de la Frontera del Norte de México (Colef). (2017). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México ENCREER/RIFREM 2016*. Tijuana: Colef y Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem).

Colussi, M. (2015). Ganó Jimmy Morales: ¿y ahora qué? *Plaza pública*. Recuperado de https://www.plazapublica.com.gt/content/gano-jimmy-morales-y-ahora-que

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). *Informe Final*. Tomo III. Lima: Autor.

Compagnon, O. (2008). La crise du catholicisme latino-américain. *L'Ordinaire Latino-américain*, 210, 9-25.

Concilio Vaticano II. (2006). *Documentos completos*. Bogotá: San Pablo.

Conferencia Episcopal Panameña, Comité Ecuménico de Panamá & Alianza Evangélica de Panamá. (2018). En defensa de la familia. *Conferencia Episcopal Panameña*. Recuperado de http://iglesia.org.pa/2018/01/en-defensa-del-matrimonio-y-la-familia/#more-20126

Consejo Evangélico Colombiano (Cedecol). (2018). *Historia*. Recuperado de https://cedecol.net/nosotros/

Contraloría General de la República. (1940). *Censo de población*. Volumen X. Ciudad de Panamá: Autor.

Cosoy, N. (2018). *Votos y Devotos. Religión y poder en Colombia*. Bogotá: Debate.

Corrales, J. (16 de marzo de 2018). Un matrimonio perfecto: evangélicos y conservadores en América Latina. *NODAL, Noticias de América Latina y el*

Caribe. Recuperado de https://www.nodal.am/2018/03/matrimonio-perfecto-evangelicos-conservadores-america-latina/

Costa Rica es la segunda economía más competitiva de América Latina, según el índice global de competitividad (2018). INCAE. Recuperado de http://x.incae.edu/es/noticias-clacds/costa-rica-es-la-segunda-economia-mas-competitiva-de-america-latina-segun-el-informe-global-de-competitividad.php

Cox, H. (1994). *Fire from Heaven, the Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion*. Nueva York: Addison Wesley.

Crivelli, C. (1933). *Directorio protestante de la América Latina*. Isola del Liri: Macioce & Pisani.

D'Epinay, C.L. (1970). *O Refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno* (Trad. W. Cesar). Río de Janeiro: Paz e Terra.

Da Costa, N. (Coord.). (2004). *Laicidad en América Latina y Europa, repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana.

Damboriena, P. (1961). *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma*. Madrid: Razón y Fe.

Damboriena, P., & Dussel, E. (1962). *Protestantismo en América Latina*. Friburgo: Feres.

Dary, C. (2007). Identidad étnica y cambio religioso, cinco tesis para su comprensión. *Reflexiones*, *1*(3), 3-6.

Dary, C. (2015). Los neopentecostales y los nuevos escenarios religiosos en Guatemala. *Revista Sendas*, 3, 61-86.

Dary, C. (2016). *Cristianos en un país violento. Respuestas de las iglesias frente a la violencia en dos colonias del área metropolitana*. Guatemala: Dirección General de Investigación, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos y Editorial Serviprensa.

Dary, C. (2018). Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución. En J.L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 317-354). Lima: Konrad Adenauer Stiftung - Instituto de Estudios Social Cristianos.

Dary, C., & Bermúdez, A. (2013). Mayor compromiso con la transformación social: un desafío pendiente de los movimientos pentecostales y carismáticos de Guatemala. En J. Aguilar & K. Rodríguez (Eds.), *Pentecostales y carismáticos en Centroamérica: entre el compromiso y la indiferencia* (pp. 1-93). San Salvador: Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP) y Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA).

Dayton, D. (1991). *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación.

Delgado-Molina, C. (2019). La irrupción evangélica en México. *Iglesia y Sociedad,* 280, 91-100.

De Andrade, H. (29 de junio de 2012). Censo 2010 aponta migração de fiéis da Universal do Reino de Deus para outras igrejas evangélicas. *UOL*. Recuperado de https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/06/29/censo-2010-aponta-migracao-de-fieis-da-universal-do-reino-de-deus-para-outras-igrejas.htm

De la Fuente Fernández, S. (2011). *Análisis Conglomerados. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Recuperado de http://www.fuenterrebollo.com/Economicas/ECONOMETRIA/SEGMENTACION/CONGLOMERADOS/conglomerados.pdf

De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (Coords.). (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Ciudad de México: Colegio de la Frontera Norte, Ciesas, Conacyt, Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos.

De Santa Ana, J. (1970). *Protestantismo, cultura y sociedad. Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires: La Aurora.

De Ugarte, D. (2007). *El poder de las redes. Manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*. Barcelona: El Cobre Ediciones.

De Walker, J. (1990). *Siembra y cosecha. Reseña histórica de las Asambleas de Dios de México y Centroamérica*. Florida: Editorial Vida.

Degregori, C.I. (Ed.). (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Deiros, P.A. (Ed.). (1986). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Grand Rapids-Buenos Aires: Eerdmans Publishing Company.

Deiros, P.A. (1997b). *Protestantismo en América Latina. Ayer, hoy y mañana*. Nashville: Caribe-Betania.

Deiros, P.A. (1997a). El avivamiento espiritual en la Argentina en perspectiva histórica. *Boletín Teológico*, *29*(68), 19-38.

Deiros, P.A., & Mraida, C. (1994). *Latinoamérica en llamas*. Nashville: Caribe-Betania.

Diario Oficial. (2015). *Constituciones políticas de la República de Chile 1810-2015*. Santiago de Chile: Autor.

Díaz Castillo, R. (1973). *Legislación económica de Guatemala, durante le reforma liberal: catálogo*. Guatemala: Editorial Universitaria.

Díaz Domínguez, A. (2009). *Midiendo la religión en encuestas de Latinoamérica. Perspectivas desde el Barómetro de las Américas: 2009*. Serie Perspectivas 29. Tennessee: Universidad de Vanderbilt. Recuperado de https://www.vanderbilt.edu/lapop/insights/I0829es.pdf

Dios atiende en el cine de la esquina. (8 de diciembre de 1996). *La Nación*. Recuperado de https://www.lanacion.com.ar/211322-dios-atiende-en-el-cine-de-la-esquina

Diputado de FCN propone "Día Nacional de la Oración". (13 de setiembre de 2019). *La Hora*. Recuperado de https://lahora.gt/diputado-de-fcn-propone-el-dia-nacional-de-la-oracion/

Douglas, M. (2006). *El Levítico como literatura, una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa.

Driver, J. (1997). *La fe en la periferia de la historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*. Guatemala: Ediciones Semilla.

Dussel, E. (1977). *Religión*. Ciudad de México: Edicol.

Easton, D. (2007). Categorías para el análisis sistémico de la política. En A. Battle (Comp.), *Diez textos básicos de Ciencia Política* (pp. 221-230). Barcelona: Ariel.

Echeverri, A. (1993). Élites, clientelismo y burocracia, 1960 a 1990. Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia, Sistema Universitario de Investigaciones.

Echeverría, C. (2002). *Reflexiones en torno del liberalismo*. San José: Promesa.

El candidato evangélico Fabricio Alvarado encabeza las elecciones presidenciales en Costa Rica, pero habrá segunda vuelta. (12 de febrero de 2018). *Infobae*. Recuperado de https://www.infobae.com/america/america-latina/2018/02/05/el-candidato-evangelico-fabricio-alvarado-encabeza-las-elecciones-presidenciales-en-costa-rica-pero-habra-segunda-vuelta/

El debate por la despenalización. Con marchas en todo el país, la iglesia se puso al frente del rechazo al aborto. (26 de marzo de 2018). *Clarín*. Recuperado de https://www.clarin.com/politica/marchas-pais-iglesia-puso-frente-rechazo-aborto_0_HkgZEir9G.html

El predicador evangélico Fabricio Alvarado, derrotado en las elecciones presidenciales de Costa Rica. (4 de abril de 2018). *Eldiario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/internacional/Costa-Rica-continuidad-oficialismo-evangelico_0_756624380.html

El Tiempo. (30 de marzo de 2018). *Venezolanos, la migración más grande en la historia de Colombia*. Recuperado de https://www.eltiempo.com/especiales/migracion-de-venezolanos-en-colombia-cifras-e-historias-de-vida-72946

En Costa Rica, un exrockero ahuyenta la tentación populista. (3 de abril de 2018). *La Nación*. Recuperado de https://www.lanacion.com.ar/2122043-en-costa-rica-un-exrockero-ahuyenta-la-tentacion-populista

Escobar, S. (1982). ¿Qué significa ser evangélico hoy? Lima: Concilio Nacional Evangélico (mimeo).

Escobar, S. (1987). *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones.

Escobar, S. (2007). *Cómo comprender la misión*. Buenos Aires: Certeza.

Escobar, S. (2012). *En busca de Cristo en América Latina*. Buenos Aires: Kairós.

Escobar, S. (2016). *Un pueblo en tiempo de misión*. Lima: Ediciones Puma.

Escobar, S., Sng, B., & Barclay, O. (1993). *El estudiante evangélico*. Buenos Aires: Certeza.

Esquivel, J., García, F., Hadida M., & Houdin, V. (2002). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes. (Informe de campo producido en 1999)*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Estrada Aguilar, C. (9 de enero de 2009). Martinelli con los "Sopla Dios". *La Crítica*. Recuperado de http://portal.critica.com.pa/archivo/01092009/pol03.html

Estudios de intención de voto para la presidencia de la República 2017-2108. (2018). Recuperado de https://www.elmundo.cr/. Fecha de consulta: 2/8/2018.

Ex pastor Harold Caballeros candidato presidencial en el polémico proceso electoral en Guatemala. (15 de noviembre de 2010). *Noticia cristiana*. Recuperado de http://www.noticiacristiana.com/sociedad/politica/2010/11/ex-pastor-harold-caballeros-candidato-presidencial-en-polemico-proceso-electoral-en-guatemala.html

Fediakova, E. (2013). *Evangélicos, política y sociedad en Chile: dejando el "refugio de las masas" 1990-2010*. Santiago de Chile: CEEP Ediciones, Instituto de Estudios Avanzados y Universidad de Santiago.

Fernandes, R.C. (1998). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Río de Janeiro: Mauad.

Fernández Giles, O. (2013). *El evangelio social y el fundamentalismo*. Recuperado de https://misionexus.files.wordpress.com/2013/11/el-evangelio-social-y-el-fundamentalismo.pdf

Ferreira García, J. (1989). *De los llanos amazónicos a la cumbre de los Andes*. Lima: Editora Universal.

Figueroa, H.H. (2010). Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 37*(1), 191-225.

Filiación a iglesias evangélicas en Costa Rica se duplicó entre 2000 y 2013, revela estudio. (18 de julio de 2015). *AR*. Recuperado de https://www.ameliarueda.com/nota/filiacion-iglesias-evangelicas-costa-rica-duplico-entre-2000-2013

Fitzgerald, F. (2018). *The Evangelicals: The Struggle to Shape America*. Nueva York: Simon & Schuster.

Fonseca, A.B. (2008). Religion and Democracy in Brazil: A Study of the Leading Evangelical Politicians. En P. Freston (Ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (pp. 163-206). Nueva York: Oxford University Press.

Fonseca, J. (2002). *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: PUCP.

Foucault, M. (1982). Mesa redonda del 20 de mayo de 1978. En *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault* (pp. 55-79). Barcelona: Anagrama.

Freston, P. (1991). Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo. En R. Padilla (Comp.), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina* (pp. 21-36). Buenos Aires: FTL.

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

Freston, P. (1995). Un compromiso político en función de las iglesias. *Iglesia, Pueblos y culturas*, 37-38, 123-131.

Freston, P. (2004). *Protestant Political Parties: A Global Survey*. Londres: Ashgate.

Freston, P. (2006). *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não. Os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato.

Freston, P. (Ed.). (2008). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: Oxford University Press.

Frigerio, A., & Wynarczyk, H. (2003). Cult Controversies and Government Control of New Religious Movements in Argentina (1985-2001). En J. Richardson (Ed.), *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe* (pp. 453-475). Nueva York: Kluwer Academic Press.

Frigerio, A. (2019). La experiencia religiosa pentecostal. *Iglesia y Sociedad,* 280, 47-54.

Fundación Friedrich Ebert. (2019). El nuevo evangelismo político. *Nueva Sociedad,* 280.

Galeana, P. (Coord.). (2001). *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*. Ciudad de México: Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de población, Migración y Asuntos Religiosos y Archivo General de la Nación.

Galindo, F. (1992). *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*. Navarra: Verbo Divino.

Gallego, A.P. (2006). Consideraciones sobre la categoría epistemológica del modelo. *Tecné, Episteme y Didaxis*, 19, 114-127. Recuperado de revistas.pedagogica.edu.co/index.php/TED/article/download/1046/1058

Gálvez, R. (2009a). *El Espíritu del Señor está sobre mí. Un estudio de la misión del Espíritu Santo para con el creyente*. Guatemala: Fortaleza.

Gálvez, R. (2009b). *Prácticas dudosas en el ejercicio de nuestra fe. Un estudio de la religiosidad popular, una autocrítica*. Guatemala: Fortaleza.

Garcés, A. (2010). De organizaciones a colectivos juveniles. Panorama de la participación política juvenil. Última Década, 32, 61-83.

García Bossio, M.P. (agosto de 2017). *Dependencias municipales en vínculo con lo religioso en la Provincia de Buenos Aires: formas de regulación estatal local de la diversidad*. Documento presentado en las XVI Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.

García Bossio, M.P. (2019). Pentecostalismo y política en Argentina. *Iglesia y Sociedad,* 280, 78-90

García Ruiz, J. (1999). *Cambio e identidad social: lo religioso en los procesos de recomposición en Guatemala*. Quetzaltenango: Muni-K´at.

García-Ruiz, J., & Michel, P. (2014). *Neopentecostalismo y globalización*. Recuperado de https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01025311

García, J. (11 de mayo de 2018). El voto evangélico prueba suerte en México. *El País*.

Garma, C. (2004). *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Plaza y Valdés Editores.

Garma, C. (2007). Pluralismo religioso en el contexto internacional. Las controversias y polémicas con las agrupaciones. En A. Giglia, C. Garma & A.P. de Teresa (Coords.), *Adónde va la antropología*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Juan Pablos Editores.

Garma, C. (2010). Mexico: Religious Tensions in Latin America's First Secular State. *Hemisphere*, *19*(1), 13-15.

Garma, C. (2011). Laicidad, secularización y pluralismo religioso, una herencia cuestionada. *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle*, *9*(36), 79-92. Recuperado de http://ojs.dpi.ulsa.mx/index.php/rci/article/view/125/329

Garma, C. (2018). México: Los Nuevos Caminos de los Creyentes. transformaciones en las posiciones políticas de las iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales. En J.L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.). *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 355-376). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Garma, C., & Leiva, B. (2015). Documentando la diversidad. Materiales para entender la situación actual de las religiones en México. En C. Garma & M.R. Ramírez Morales (Coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 99-127). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Editorial Juan Pablos.

Garma, C., & Méndez, R. (2012). Viva Cristo, viva Juárez. La marcha evangélica del natalicio de Juárez. En P. Fournier, C. Mondragón & W. Wiesheu (Coords.),

Peregrinaciones ayer y hoy (pp. 181-210). Ciudad de México: El Colegio de México.

Garrard-Burnett, V. (2009). *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem*. Guatemala: Piedra Santa.

Garrard-Burnett, V. (2013). *Terror en la tierra del espíritu santo. Guatemala bajo el general Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

Gaskill, N. (1997). Rethinking Protestantism and Democratic Consolidation in Latin America. *Sociology of Religion*, *58*(1), 69-91.

Gill, A. (1994). Rendering unto Caesar? Religious Competition and Catholic Political Strategy in Latin America, 1962-79. *American Journal of Political Science*, *38*(2), 403-425.

Gill, A. (2002). The Study of Liberation Theology: What Next? *Journal for the Scientific Study of Religion*, *41*(1), 87-89.

Gina Parody irá a debate en el Congreso por polémica de las cartillas. (16 de agosto de 2016). *El Tiempo*. Recuperado de http://www.eltiempo.com/vida/educacion/debate-a-gina-parody-en-el-congreso-por-cartillas-48361

Gómez, S. (2013). *Organización y funcionamiento de los partidos políticos en Costa Rica*. Ponencia para el décimo noveno informe del Estado de la Nación, 2012. San José: Programa Estado de la Nación en Desarrollo Sostenible.

Góngora, A. (1996). La teología de la prosperidad. *Boletín Teológico (Fraternidad Teológica Latinoamericana)*, *28*(64), 7-34.

González, F. (1997). *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep.

González, F. (2014). Poder y violencia en Colombia. *Co-herencia, 11*(21), 275-290.

Grayson, G. (1968). *El Partido Demócrata Cristiano Chileno*. Santiago de Chile: Francisco de Aguirre.

Guerra Gómez, M. (2003). *Las sectas y su invasión del mundo hispano: una guía*. Pamplona: EUNSA.

Guerrero, C. (31 de mayo de 2018). Soy gay friendly - Hugo Eric Flores. *Reforma*. Recuperado de https://www.reforma.com/libre/acceso/accesofb.htm?urlredirect=/aplicaciones/articulo/default.aspx?id=1407730

Gutiérrez, F. (2006). Estrenando sistema de partidos. *Revista Análisis Político*, *19*(57), 106-125.

Gutiérrez, F. (2007). ¿Lo que el viento se llevó?: partidos políticos y la democracia en Colombia, 1958-2002. Bogotá: Norma.

Gutiérrez, G. (1994). *Teología de la Liberación. Perspectivas* (15ª ed.). Salamanca: Editorial Sígueme.

Gutiérrez Sánchez, T. (2000). *El "hermano" Fujimori*. Lima: Ediciones AHP.

Gutiérrez Sánchez, T. (2009). *Evangélicos, democracia y nueva sociedad* (2ª ed.). Lima: Ediciones AHP.

Gutiérrez Sánchez, T. (2014). *Protestantismo y política en la vida y obra de John A. Mackay*. Lima: Ediciones PUMA.

Gutiérrez Sánchez, T. (2015). *Ciudadanos de otro reino. Historia social del cristianismo evangélico en el Perú (siglos XVI-XXI)*. Lima: Instituto de Estudios Wesleyanos.

Gutiérrez Sánchez, T. (2016). *Haya de la Torre. El factor protestante en su vida y obra, 1920-1933*. Lima: Pankara.

Gutiérrez Valdizán, A. (9 de mayo de 2016). La iglesia offshore de Harold Caballeros. *Plaza pública*. Recuperado de https://www.plazapublica.com.gt/content/la-iglesia-offshore-de-harold-caballeros

Hemeroteca PL. (2 de junio de 2018). Se disputa el voto evangélico. *Prensa Libre*. Recuperado de http://www.prensalibre.com/hemeroteca/arde-no-le-quita-votos-al-frg

Hernández Borbolla, M. (15 de abril de 2018). AMLO se guarda en el inicio de campaña y predica sus ideas religiosas. *Huffington Post*. Recuperado de https://es-us.noticias.yahoo.com/amlo-guarda-inicio-campa%C3%B1a-predica-150300078.html

Herrera, S. (2008a). ¿Liberales contra conservadores? Las facciones políticas en El Salvador del S. XIX. Alto Garona: Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica. Recuperado de http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_1836.html#rfn13286252074c25bcfe9b7a9

Herrera, S. (2008b). ¿Una religiosidad cuestionada? Los liberales frente a la Iglesia salvadoreña. Alto Garona: Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica. Recuperado de https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_2002.html

Herrick, T. (1974). *Desarrollo económico y político de Guatemala durante el periodo de Justo Rufino Barrios (1871-1885)*. Guatemala: Editorial Universitaria.

Historia de nuestra Iglesia sede en Guatemala. (s.f.). *Misión Cristiana El Calvario*. Recuperado de http://www.elcalvariogmp.com/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=57

Hofkamp, D. (11 de setiembre de 2017). Los evangélicos no hemos afrontado este caso con imparcialidad. *Protestante digital*. Recuperado de http://protestantedigital.com/internacional/42982/%E2%80%9CLos_evangelicos_no_hemos_enfrentado_este_caso_con_imparcialidad%E2%80%9D_

Holland, C. (2000). *Historia de la obra cuadrangular en Panamá*. San Pedro: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. Recuperado de http://www.prolades.com/historiografia/7-Panama/historia_cuadrangular_panama.pdf

Holland, C. (2007). *Cronología de orígenes del movimiento protestante en Panamá, 1696-2007*. San Pedro: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. Recuperado de http://www.prolades.com/historiografia/7-Panama/chron-campan.pdf

Holland, C. (2010). *Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la Península Ibérica: Religión en Panamá*. San Pedro: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. Recuperado de www.prolades.com/cra/regions/cam/spanish/rel_panama09spn.pdf

Holland, C. (2011a). *El movimiento protestante en Costa Rica*. San José: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos.

Holland, C. (2011b). *Enciclopedia de religión en las Américas y la Península Ibérica: El Salvador*. San José: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. PROLADES. Recuperado de http://www.prolades.com/historiografia/3-El-Salvador/rel_els09spn.pdf

Holland, C. (2011c). *Historia y desarrollo del movimiento de renovación carismática en América Central: Costa Rica*. Recuperado de http://www.prolades.com/historiografia/6-Costa-Rica/mrc-costa-rica-clh.pdf

Holland, C. (2011d). *Informe estadístico de denominaciones protestantes en Panamá para CONELA*. San Pedro: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. Recuperado de http://www.prolades.com/historiografia/7-Panama/panama-stats-2010-CONELA.pdf

Holland, C. (2012). *Public Opinion Polls on Religious Affiliation in Panama, 1996-2012*. San Pedro: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. Recuperado de http://www.prolades.com/cra/regions/cam/pan/pan_polls_1996-2012.pdf

Holland, C., & Bullón, D. (2017). *Historia de la iglesia evangélica costarricense: reseñas históricas denominacionales*. San José: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos y Comisión Nacional de Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense.

Hollenweger, W. (1976). *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*. Buenos Aires: La Aurora.

Hong, I.S. (2001). ¿Una Iglesia postmoderna? En busca de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna. Buenos Aires: Kairós.

Huezo Mixco, L. (Comp.). (2013). *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño desde el siglo XIX hasta el presente*. San Salvador: UEES.

Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.

Hurtado, A. (2003 [1941]). ¿Es Chile un país católico? En *Obras completas*, tomo I. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.

Indicadores básicos de Costa Rica 2005-2016. (9 de mayo de 2017). *Mideplan*. Recuperado de https://www.mideplan.go.cr/2014-05-20-21-27-18/177-politica-economica/indicadores-sides/1729-datos-generales-de-costa-rica-sides

Instituto Datafolha. (2 de octubre de 2017). *Intenção de voto presidente*. Recuperado de http://datafolha.folha.uol.com.br/eleicoes/2017/10/1923631-lula-lidera-disputa-presidencial-sem-ele-marina-e-bolsonaro-ficam-a-frente.shtml

Instituto Nacional de Estadística (INE). (2015). *Encuesta Nacional de Condiciones de Vida 2014*. Guatemala: Autor.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2018). *Perú: Perfil Sociodemográfico. Informe Nacional. Censo Nacional 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Lima: Autor

Infolatam. (2011). Manuel Baldizón y el mesianismo populista. *Confidencial*. Recuperado de https://confidencial.com.ni/archivos/articulo/4880/manuel-baldizon-y-el-mesianismo-populista

Ireland, R. (1999). Popular Religions and the Building of Democracy in Latin America: Saving the Tocquevillian Parallel. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, *41*(4), 111-136.

IUDOP. (2009). *La religión para las y los salvadoreños*. San Salvador: Instituto Universitario de Opinión Pública y Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. Recuperado de http://www.uca.edu.sv/publica/iudop/Web/2009/boletinrel_2009.pdf

Jaguaribe, H. (1972). *Sociedad, cambio y sistema político*. Buenos Aires: Paidós.

Jaimes Martínez, R. (2007). Neopentecostales en Tijuana. En R. de la Torre & C. Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 305-312). Ciudad de México: Colegio de la Frontera Norte, Ciesas, Conacyt, Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos.

Jaimes Martínez, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, *74*(4), 649-678.

Jiménez, A. (19 de enero de 2002). Aspirante presidencial de grupo cristiano. Alianza por acceso a la riqueza. *La Nación*.

Joma, S. (7 de abril de 2018). Multitudinaria marcha contra el aborto. *El Diario de Hoy*. Recuperado de https://www.elsalvador.com/noticias/nacional/468639/multitudinaria-marcha-contra-el-aborto/

Juan Lozano y congresistas del MIRA, los más activos en los últimos 4 años. (27 de noviembre de 2013). *RCN Radio*. Recuperado de https://www.rcnradio.com/colombia/juan-lozano-y-los-congresistas-del-mira-fueron-los-legisladores-mas-activos-de-los-ultimos

Julcarima, G. (2008). Evangélicos y Elecciones en el Perú (1979-2006). En F. Armas et al. (Eds.), *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (pp. 387-410). Lima: PUCP.

Justo, M. (19 de octubre de 2016). *La iglesia cristiana offshore del ex canciller de Guatemala Harold Caballeros, vinculada a los escándalos de Panamá Papers y Bahamas Leaks*. Recuperado de http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37607257

Kahhat, F. (2019). *El eterno retorno. La derecha radical en el mundo contemporáneo*. Lima: CRÍTICA.

Katz, R., & Mair, P. (1995). Changing Models of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party. Party Politics, *1*(1), 5-27.

Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Salamanca: Anaya & Mario Muchnik.

Kerber, G. (2013). Teología de la Liberación y movimiento ecuménico: breve reflexión desde una práctica. *Revista Teológica de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*, 2013/2014, octubre-diciembre.

Kessler, J. (2010). *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Ediciones PUMA.

Kinzo, M.D.G. (1997). Governabilidade, Estrutura Institucional e Processo Decisório no Brasil. *Parcerias Estratégicas*, *1*(3), 9-25.

Kourliandsky, J.J. (2019). Democracia, evangelismo y reacción conservadora. *Iglesia y Sociedad,* 280, 38-146.

La Silla Vacía. (2018). *La apuesta de los cristianos por llegar al Congreso*. Recuperado de http://lasillavacia.com/las-apuestas-de-los-cristianos-para-llegar-al-congreso-65013

Lacerda, F. (2016). Pentecostais, Clientelismo e Política: uma Avaliação da Literatura sobre América Latina e Brasil. *Leviathan*, 12, 1-44.

Lacerda, F. (2017). Evangelicals, Pentecostals and Political Representation in Brazilian Legislative Elections (1998-2010). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *32*(93), 1-23.

Lacerda, F., & Brasiliense, J.M. (2018). Brasil: la incursión de los pentecostales en el poder legislativo brasilero. En J.L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 141-180). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Lagos, H. (1983). *La función de las minorías religiosas: las transacciones del protestantismo chileno en el periodo 1973-1981 del gobierno militar*. Lovaina: Universidad Católica de Lovaina.

Lagos, H. (1988). *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Presor y Lar.

Lagos, H. (2010). *Herejía en Chile, evangélicos y protestantes desde la colonia hasta 1925*. Santiago de Chile: Ediciones SBCH.

Lalive D'Epinay, C. (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.

LAPOP. (2014). *Cultura política de la democracia en El Salvador: gobernabilidad democrática a 10 años del Barómetro de las Américas*. Washington D.C.: Programa de Latinoamericano de Opinión Pública y Universidad de Vanderbilt. Recuperado de https://www.vanderbilt.edu/lapop/es/AB2014_El_Salvador_Country_Report_VFinal_W_031615.pdf

Larraquy, M. (2017). *Primavera sangrienta. Argentina 1970-1983 un país a punto de explotar*. Buenos Aires: Sudamericana.

Latinobarómetro. (2014). *Las religiones en tiempos del papa Francisco*. Santiago de Chile: Autor.

Latinobarómetro. (2017). *Encuesta Latinobarómetro 2017*. Recuperado de http://www.latinobarometro.org/latNews.jsp

Leal, F. (1988). *Estado y política en Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.

Lecaros, V. (2016a). *La conversión al evangelismo*. Lima: PUCP.

Lecaros, V. (2016b). *La Iglesia católica y el desafío de los grupos evangélicos. El caso del Perú en América Latina*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Lemus, L. (2014). *Perfiles y tendencias del cambio religioso en Guatemala*. Manuscrito inédito. Guatemala: Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso, vicerrectoría de Investigación y Proyección. Universidad Rafael Landívar.

Lemus, S. (4 de setiembre de 2015). La propuesta de Harold Caballeros está viva. *Prensa Libre*. Recuperado de http://www.prensalibre.com/hemeroteca/viva-partido-de-valores-y-prosperidad

Levine, D.H. (2006). Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, *XVIII*, 26-27. Recuperado de www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239033009

Levine, D.H. (2009). The Future of Christianity in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, *41*(1), 121-145.

Levine, D.H. (2015). Violencia y política en América Latina: El lugar de la Trama Religiosa. Entrevista con Marcos Andrés Carbone. *Revista Sociedad y Religión*, *XXV*(43), 169-179.

Lima J., & Olavo B. (1999). Reformas de sistemas eleitorais: mudanças, contextos e consequências. *Dados*, *42*(1), 17-61.

Lindhardt, M. (2011). La Globalización Pentecostal: Difusión, apropiación y orientación global. *Revista Cultura y Religión*, *V*(2), 112-136. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/322626853_La_Globalizacion_Pentecostal_Difusion_Apropiacion_y_Orientacion_Global

López, A. (2 de setiembre de 2018). Manifiesto Gran Marcha Nacional Por La Vida en Guatemala. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=1X75Dsem7w4

López Amaya, J.D. (2014). Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, *41*(2), 65-103.

López Obrador propone lograr crear una constitución moral y crear un diálogo interreligioso en el país. (20 de febrero de 2018). *Animal Político*. Recuperado de https://www.animalpolitico.com/2018/02/amlo-propone-constitucion-moral/

López Rodríguez, D. (1998). *Los evangélicos y los derechos humanos. La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú, 1980-1992*. Lima: Cemaa.

López Rodríguez, D. (2004). *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*. Lima: Ediciones PUMA.

López Rodríguez, D. (2008). *Pentecostalismo y misión integral. Teología del espíritu, teología de la vida*. Lima: Ediciones PUMA.

López Rodríguez, D. (2012). *La ciudad y nosotros: misión de las iglesias pentecostales en el mundo urbano*. Trabajo presentado en el Foro Pentecostal Latinoamericano "Ecumenismo del Espíritu", Lima.

López Rodríguez, D., & Arroyo Cuyubamba, V. (2008). *Tejiendo un nuevo rostro público. Evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Ediciones PUMA.

Loret de Mola, P. (2001). Diversidad y especificidad de los protestantes. *Alteridades*, *11*(22), 75-92.

Los apóstoles y profetas: declaración oficial sobre los apóstoles y profetas adoptada el 6 de agosto del 2001 por el presbiterio general del concilio general de las Asambleas de Dios. (2001). *Concilio General de las Asambleas de Dios*. Recuperado de https://ag.org/es-ES/Creencias/%C3%8Dndice-de-temas/Los-Ap%C3%B3stoles-y-Profetas

Los evangélicos que apoyaron a López Obrador perderán su registro de partido (9 de julio de 2018). *La Vanguardia*. Recuperado de https://www.lavanguardia.

com/politica/20180709/45803203147/los-evangelicos-que-apoyaron-a-lopez-obrador-perderan-su-registro-de-partido.html

Losada, R. (2007). Incidencia de la reforma política de 2003 en la vida de los partidos colombianos en las elecciones de Congreso de 2006. En R. Losada & P. Muñoz (Comps.), *Las elecciones de 2006 en Colombia* (pp. 45-88). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Luna, C. (2011). Eligiendo gobernantes. Ministerios *Cash Luna*. Recuperado de http://www.cashluna.org/index.cfm/category/casadedios/page/view/show/2641/Eligiendo-gobernantes

Macedo, E. (2008). *Plano de Poder. Deus, os cristãos e a política*. Río de Janeiro: Thomas Nelson.

Machado, M.D.C., & Burity, J. (2014). A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. *Dados*, *57*(3), 601-631.

Mackay, J.A. (1952). *El otro Cristo español. Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*. Ciudad de México: Casa Unida de Publicaciones.

Madrigal, R. (9 de enero de 2018). ¿Respetarían los candidatos la orden de la Corte IDH sobre matrimonio igualitario? *La Nación*. Recuperado de https://www.nacion.com/el-pais/politica/respetarian-los-candidatos-la-orden-de-la-corte/

Mainwaring, S. (1992). Brazilian Party Underdevelopment in Comparative Perspective. *Political Science Quarterly*, *107*(4), 677-707.

Mainwaring, S. (2004). *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)* (Trad. H.B. Prieto). São Paulo: Editora Brasiliense.

Mainwaring, S., & Timothy S. (1995). La institucionalización de los sistemas de partidos en América Latina. *Revista de Ciencia Política*, *XVII*(1-2), 63-101.

Maldonado Gago, J. (2013). Política y religión en la derecha cristiana de los Estados Unidos de América. *La balsa de piedra*, 3, 2-21.

Mallimaci, F. (Dir.). (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires: CEIL-CONICET. Recuperado de http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf

Mansbdrige, J. (1999). Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent "Yes". *The Journal of Politics*, *61*(3), 628-657.

Mansilla, M.A. (2007). El neopentecostalismo chileno. *Revista de Ciencias Sociales*, 8, 87-102.

Mansilla, M.A. (2011). El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina. *Revista Fe y Pueblo (ISEAT)*, 18, número monográfico.

Mansilla, M.A. (2012). Sociología y pentecostalismo. Intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones del pentecostalismo chileno (1990-2011). *Civitas*, *12*(3), 538-555.

Mansilla, M.A., & Orellana, L.A. (2018). *Evangélicos y política en Chile. 1960-1990.* Manuscrito inédito.

Mansilla, M.A., & Orellana Urtubia, L. (2019). Itinerarios del pentecostalismo chileno. *Iglesia y Sociedad,* 280, 101-115.

Mariano, R., & Oro, A.P. (2011). The Reciprocal Instrumentalization of Religion and Politics in Brazil. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 2, 245-266.

Mariano, R., & Pierucci, A. (1992). O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, 34, 92-106.

Mariano, R. (1999a). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.

Mariano, R. (1999b). O futuro não será protestante. *Ciências Sociais e Religião*, *1*(1), 89-114.

Mariano, R. (2001). *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil* (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de São Paulo.

Mariano, R. (2004). Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, *18*(52), 121-138.

Mariano, R. (2015). Religião e política no Brasil: ocupação evangélica da esfera pública e laicidade. Em: L. Avelar & Cintra, A. (Org.). *Sistema político brasileiro: uma introdução* (pp. 443-357). Rio de Janeiro. KAS-UNESP.

Marín, A. (18 de abril de 2012). *Gobernantes evasores de impuestos*. Semanario Universidad. Recuperado de https://semanariouniversidad.com/opinion/gobernantes-evasores-de-impuestos/

Marín, R. (1985). *El espíritu de cruzada español y la ideología de la colonización de América*. San José: Instituto de Cultura Hispánica.

Marini, L., & Carvalho, A.L. (17 de octubre de 2018). Renovada, bancada evangélica chega com mais força no próximo Congresso. *Congresso em Foco*. Recuperado de https://congressoemfoco.uol.com.br/legislativo/renovada-bancada-evangelica-chega-com-mais-forca-no-proximo-congresso/

Mariz, C. (1992). Religion and Poverty in Brazil: A Comparison of Catholic and Pentecostal Communities. *Sociological Analysis*, *53*, 63-70.

Marroquín Cabrera, M. (12 de enero de 2016). Mujeres en cargos públicos: asignatura pendiente. *Crónica*. Recuperado de http://cronica.gt/mujeres-en-cargos-publicos-asignatura-pendiente/

Marsden, G. (2006). *Fundamentalism and American Culture*. Nueva York: Oxford University Press.

Martin, D. (1990). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.

Martínez, A. (1989). *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*. San José: DEI.

Martínez, D. (2018). Entrevista a Pablo Vidal. La Iglesia Evangélica es mucho más progresista de los que se cree. Recuperado de https://www.eldinamo.cl/nacional/2018/01/19/pablo-vidal-diputado-electo-rd-la-iglesia-evangelica-es-mucho-mas-progresista-de-lo-que-se-cree/

Martínez, F. (17 de mayo de 2009). No soy el más ungido. *Revista D, Prensa Libre*. Recuperado de http://servicios.prensalibre.com/pl/domingo/archivo/revistad/2009/mayo/17/?cont=frente

Martínez García, C. (27 de mayo de 2015). Partido Encuentro Social; hermano vota por hermano. *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2015/05/27/opinion/017a1pol

Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid y Lima: Trotta y PUCP.

Marzal, M., Romero, C., & Sánchez, J. (Orgs.). (2004). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP.

Masferrer, E. (2018). *Lo religioso dentro de lo político. Las elecciones de México 2018*. Ciudad de México: Libros de la Araucaria.

Mendoza, B. (15 de abril de 2018). Obispos viajaron a Estados Unidos para abogar por migrantes salvadoreños. *La Presa Gráfica*. Recuperado de https://www.laprensagrafica.com/departamento15/Obispos-viajaron-a-Estados-Unidos-para-abogar-por-migrantes-salvadorenos-20180415-0025.html

Mesquiati de Oliveira, D. (Org.). (2013). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial.

Meyer, J. (1989). *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. Ciudad de México: Editorial Vuelta.

Míguez Bonino, J. (1977). *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme.

Míguez Bonino, J. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.

Míguez Bonino, J. (1999). *Poder del Evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la vida política en América Latina*. Buenos Aires: Kairós.

Mijangos y González, P. (2018). La derecha religiosa en las elecciones mexicanas de 2018. *Nexos*, 233, 8-11.

Miller, D. (Ed.). (1994). *Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America*. Lanham: University Press of America.

Miller, E.S. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Misión de Observación Electoral (MOE). (2019). *Religión y política*. Bogotá: Autor.

Money, H. (1965). *La libertad religiosa en el Perú*. Lima: Concilio Nacional Evangélico del Perú.

Montgomery, T.S. (1983). The Church in the Salvadoran Revolution. *Latin American Perspectives*, *10*(1), 62-87. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/2633364

Mora Torres, J.E. (2010). *The Political Incorporation of Pentecostals in Panama, Puerto Rico and Brazil: A Comparative Analysis* (Tesis de doctorado). Universidad de Connecticut.

Motta, G. (24 de marzo de 2018). Estado y religión: el debate. *Perfil*. Recuperado de http://www.perfil.com/columnistas/estado-y-religion-el-debate.phtml

Murillo, A. (28 de junio de 2007). Guyón Massey desiste de polémica partida. *La Nación*. Recuperado de https://www.nacion.com/el-pais/guyon-massey-desiste-de-polemica-partida/Q3SJJOYVWVE3FEZRJNXSCHJSNQ/story/

Muzio, R. (2006). *Revolução Silenciosa II. Transformando a sociedade com a força do evangelho do Reino*. Brasilia: Editora Palabra.

Muzio, R. (2010). *O ADN da Igreja. Comunidades cristãs transformando a nação*. Curitiba: Esperança.

Naveda, E. (19 de noviembre de 2006). Harold Caballeros sale en busca del País de las Maravillas. *El Periódico*. Recuperado de http://www.elperio-dico.com.gt/es//pais/34114

Neira, L. (2016). *Encuesta de Opinión Publica. Julio 2016*. Recuperado de http://www.dichter-neira.com/wp-content/uploads/2016/07/Resultados-DNOP-julio-2016-Versi%C3%B3n-Final-con-articulo-1.pdf

Nevache, C. (2017). Las iglesias evangélicas en Panamá: análisis de la emergencia de un nuevo actor político. *Revista Panameña de Política*, 24, 63-101.

Nevache, C. (2018). Panamá: Evangélicos ¿Del Grupo de Presión al Actor Electoral? En: Pérez Guadalupe, J.L. & Grundberger, S. (Eds.). *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 377-404). Lima: Konrad Adenauer Stiftung - Instituto de Estudios Social Cristianos.

Nevache, C. (en prensa). Pentecostales en Panamá: primeras incursiones en la política y la ciencia política. En M.A. Mansilla & M. Mosqueira (Eds.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago de Chile: RIL Editores.

Nicolau, J. (1997). As Distorções na Representação dos Estados na Câmara dos Deputados Brasileira. *Dados*, *40*(3).

Norris, P., & Lovenduski, J. (1995). *Political Recruitment: Gender, Race and Class in the British Parliament*. Cambridge: Cambridge University Press.

Núñez, E.A. (2001). El movimiento apostólico contemporáneo (primera de dos partes). *Kairós*, 29, 77-98.

Núñez, 0. (26 de julio de 2017). Alianzas presentan argumentos a favor y en contra del matrimonio igualitario. *Telemetro*. Recuperado de http://www.telemetro.com/nacionales/Alianzas-presentan-argumentos-matrimonio-igualitario_0_1048095690.html

Ocaña, M. (2002). *Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad*. Lima: Ediciones PUMA.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE)., & Fundevi. (2017). *Interacciones entre políticas públicas, migración y desarrollo en Costa Rica*. *Caminos de desarrollo*. París: OCDE.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). (1998). *Guatemala: Nunca más. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*. Guatemala: Autor.

Oficina de Información y Prensa Cámara de Representantes. (27 de febrero de 2018). Cámara de Representantes tendrá 172 curules en nuevo periodo. Recuperado de http://www.camara.gov.co/camara-de-representantes-tendra-172-curules-en-nuevo-periodo

O'Neal, K. (25 de setiembre de 2017). Franceses y costarricenses abren debate sobre laicidad en el mundo actual. *Universidad de Costa Rica*. Recuperado de https://www.ucr.ac.cr/noticias/2017/09/25/franceses-y-costarricenses-abren-debate-sobre-la-laicidad-en-el-mundo-actual.html

ONU Mujeres. (2013). *Entre la realidad y el desafío: mujeres y participación política en Guatemala*. Guatemala: Autor.

ORBYT, Unidad Editorial. (2018). *Datos Macro*. Madrid. Recuperado de https://www.datosmacro.com/paises/argentina

Ordoñez, F. (1956). *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Bogotá y Medellín: CLC y Tipografía. Unión.

Orellana, J., & Peñate, S. (18 de febrero de 2018). Esto dice el arzobispo sobre leer la biblia en escuelas, la pena de muerte y el medio ambiente. *La Prensa Gráfica*. Recuperado de https://www.laprensagrafica.com/elsalvador/Esto-dice-el-arzobispo-sobre-leer-la-biblia-en-las-escuelas-la-pena-de-muerte-y-el-medio-ambiente-20180218-0032.html

Oro, A.P. (2003). A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *RBCS*, *18*(53), 53-69.

Oro, A.P., Corten, A., & Dozon, J.P. (2003). *Igreja universal do reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.

Oro, A.P., & Tadvald, M. (2019). Consideraciones sobre el campo evangélico brasilero. *Iglesia y Sociedad,* 280, 55-67.

Ortega Gómez, B.A. (2019). Los partidos políticos evangélicos en América Latina. En Misión de Observación Electoral (MOE). *Religión y Política* (pp. 4-26). Bogotá: MOE.

Ortiz, I. (2004). Los evangélicos y la política: una revisión del camino. *Kairós*, 35, 81-120.

Oualalou, L. (2019). Los evangélicos y el hermano Bolsonaro. *Iglesia y Sociedad,* 280, 68-77

Pabón, R (2013). Colectivos juveniles como formas participativas de construcción de ciudadanía activa. *ENCUENTROS*, 2, 169-180.

Padilla, R. (Comp.). (1991). D*e la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: FTL.

Palomo, C. (5 de marzo de 2018). Infografía: Así quedaría la Asamblea Legislativa 2018-2021, según tendencias del TSE. *El Diario de Hoy*. Recuperado de https://www.elsalvador.com/noticias/nacional/457306/infografia-asi-quedara-la-asamblea-legislativa-2018-2021-segun-tendencias-del-tse/

Parker, C. (2012). Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual. En A.R. Ameigerias (Comp.), *Símbolos rituales religiosos e identidades nacionales* (pp. 39-69). Buenos Aires: Clacso.

Parsons, T. (1966). *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.

Partido Valor. (5 de abril, 2018). Zury Ríos. Partido Valor ¡afíliate! Guatemala [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=pZq5CqJVmFE

Pastor diz que vereador envolvido em escândalo não é membro da igreja. (21 de abril de 2015). *Midiamax*. Recuperado de https://www.midiamax.com.br/politica/2015/pastor-diz-que-vereador-envolvido-em-escandalo-nao-e-membro-da-igreja/

Patiño Reséndiz, A.E. (2016). *Religión y poder, un estudio sobre el poder político-religioso en la comunidad evangélica. El caso de Casa sobre la Roca* (Tesina de maestría). Ciudad de México: Posgrado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Paul, B.D., & Demarest W.J. (1991). Operaciones de un escuadrón de la muerte en San Pedro La Laguna. En R.M. Carmack (Comp.), *Guatemala: cosecha de violencias* (pp. 203-260). San José: Flacso.

Pedron S. (2008). Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismos y cultos neotradicionales. *Sociedade e Estado*, *23*(2), 355-379.

Peña, D. (2002). *Análisis de datos multivariantes*. Madrid: McGraw Hill. Academic Press.

Perdomo, E.A. (2003). Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana. *Kairós*, 33, 83-116.

Pérez Guadalupe, J.L. (1991a). Ex-católicos: sus razones de salida. *Revista Teológica Limense*, *XXV*, 449-462.

Pérez Guadalupe, J.L. (1991b). *Las sectas en el Perú. Estudio sobre los principales movimientos religiosos en nuestro país*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana.

Pérez Guadalupe, J.L. (1992). ¿Por qué se van los católicos? El problema de la "migración religiosa" de los católicos a las llamadas "sectas". Lima: Conferencia Episcopal Peruana.

Pérez Guadalupe, J.L. (2002). *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*. Lima: Paulinas y Diócesis de Chosica.

Pérez Guadalupe, J.L. (2004). *Baja a Dios de las nubes. Una alternativa católica al crecimiento de las llamadas "sectas" en América Latina*. Lima: Diócesis de Chosica.

Pérez Guadalupe, J.L. (2006). Humberto Lay: ¿éxito o fracaso? *Revista Testimonio (IESC)*, 85.

Pérez Guadalupe, J.L. (2008a). Estructura y cultura organizacional en la Iglesia Católica. *Revista Medellín (ITEPAL-CELAM)*, *XXXIV*(136), 687-718.

Pérez Guadalupe, J.L. (2008b). Gestión y liderazgo eclesial: un desafío para la misión de la Iglesia. *Revista Medellín (ITEPAL-CELAM)*, *XXXIV*(135), 521-538.

Pérez Guadalupe, J.L. (2011). El proceso de migración religiosa desde la Iglesia Católica en América Latina: ¿El nuevo cisma de occidente? *Anales de Teología (Universidad Católica de la Santísima Concepción)*, *13*(2), 425-455.

Pérez Guadalupe, J.L. (2017). *Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Pérez Guadalupe, J.L. (2019). *Evangelicals and Political Power in Latin America*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Pérez Guadalupe, J.L., & Grundberger, S. (2018) (Eds.). *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Pérez Vela, R. (2016). Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú. En C. Romero (Ed.). *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples* (pp. 195-217). Lima: PUCP.

Perissinotto, R.M., & Miríade, A. (2009). Caminhos para o Parlamento: candidatos e eleitos nas eleições para deputado federal em 2006. *Dados*, *52*(2), 301-333.

Perón por Perón, Discurso de Perón el 17 de octubre de 1945. (8 de julio de 2009). *Clarín*. Suplemento Especial. Recuperado de http://edant.clarin.com/suplementos/especiales/2009/07/08/m-01954501.htm

Perón, J.D. (2006). *La comunidad organizada*. Buenos Aires: Instituto Nacional Juan Domingo Perón. Recuperado de http://jdperon.gov.ar/institucional/cuadernos/Cuadernillo6.pdf

Perú para Cristo. (2004). *Manual estadístico 2003*. *Investigación sociorreligiosa*. Lima: Amanecer.

Pew Research Center. (2014). *Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica*. Recuperado de https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf

Pew Research Center., & Pew Forum on Religion and Public Life. (2011). *Global Survey of Evangelical Protestant Leaders*. Recuperado de https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2011/06/Global-Survey-of-Evan.-Prot.-Leaders.pdf

Pierucci, A. (1989). Representantes de Deus em Brasília: a Bancada Evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, 11, 104-132.

Pierucci, A. & Prandi, R. (1995). Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. *Opinião Pública*, *3*(1), 32-63.

Pinzón de Lewin, P. (1989). *Pueblos, regiones y partidos: "la regionalización electoral": atlas electoral colombiano*. Bogotá: CIDER.

Pizarro, E. (2002). *La atomización partidista en Colombia: el fenómeno de las microempresas electorales*. Documento de trabajo 292. Notre Dame: Kellogg Institute.

Pleyers G. (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*. Buenos Aires: Clacso.

Pleyers G. (2019). Pensar los actores conservadores y capitalistas como movimientos sociales. *Revista de Estudios Sociales*, 67, 116-123.

Pocasangre, H. (9 de agosto de 2015). Zury Ríos: No estoy a favor del aborto, pero sí de la planificación familiar. *Prensa Libre*. Recuperado de https://www.prensalibre.com/guatemala/decision-libre-2015/las-18-cosas-que-debe-saber-de-zury-rios/

Poverty and Shares Prosperity 2016. Taking on Inequality. (2016). *Banco Mundial*. Recuperado de http://www.worldbank.org/en/publication/poverty-and-shared-prosperity

Prado, J.G. (2007). *La estampida de los fieles*. Valparaíso: Editorial Alba.

Prensa Latina. (12 de abril de 2012). Guatemala: avanza abolición de pena de muerte. *Estrategia & Negocios*. Recuperado de http://www.estrategiaynegocios.net/blog/2012/04/12/guatemala-avanza-abolicion-de-pena-de-muerte/

Procuraduría General de la República de Costa Rica. (2018). *Constitución Política de la República de Costa Rica*. Recuperado de http://www.pgrweb.go.cr/scij/busqueda/normativa/normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=871&strTipM=TC

Pues sí: Nueva Alianza y el PES pierden el registro. (9 de julio de 2018). *Sinembargo*. Recuperado de http://www.sinembargo.mx/09-07-2018/3440044

Quiñónez, T.B., & Azurdia, I.A. (6 de setiembre de 2015). Breve historia del sufragio guatemalteco. *Siglo XXI*. Recuperado de http://www.asies.org.gt/inicialmente-el-proceso-electoral-era-muy-excluyente/

Raschke, J. (1994). Sobre el concepto de movimiento social. *Zona Abierta*, 69, 121-134.

Ravensbergen, G.A. (2008). *Protestantism in Panama - And Why Middle Classers go Evangelical* (Tesis de maestría). Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (Cedla), Ámsterdam.

Reátegui, F. (Coord.). (2009). *Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia*. Colección Cuadernos para la Memoria Histórica 3. Lima: Idehpucp.

Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem). (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, Encreer-Rifrem 2016. Informe de resultados*. Ciudad de México: Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología, Rifrem, Colef, El Colegio de Jalisco y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Redaçao, JM Notícia (2 de octubre de 2018). Gravação de CD do Renascer Praise começa com ato de apoio a Jair Bolsonaro. *JM Notícia*. Recuperado de https://www.jmnoticia.com.br/2018/10/02/gravacao-de-cd-do-renascer-praise-comeca-com-ato-de-apoio-a-jair-bolsonaro/

Redaçao, JM Notícia (10 de octubre de 2018). Valdemiro Santiago pede aos nordestinos que apoiem Bolsonaro. *JM Notícia*. Recuperado de https://www.jmnoticia.com.br/2018/10/10/valdemiro-santiago-pede-aos-nordestinos-que-apoiem-bolsonaro/

Redacción de TVN noticias. (26 de abril de 2017). Surgen reacciones tras aprobación en primer debate de ley de educación sexual. *TVN Noticias*. Recuperado de https://www.tvn-2.com/nacionales/Asamblea-Nacional-aprueba-primer-proyecto-educacion-sexual-Salud-Panama_0_4743275722.html

Redacción digital de La Estrella. (15 de enero de 2013). Uno poco más de… Alcibíades Vásquez. *La Estrella de Panamá*, sección Política. Recuperado de http://laestrella.com.pa/panama/politica/poco-alcibiades-vazquez/23468282

Reinoso Rodríguez, G. (5 de marzo de 2018). Las graves revelaciones del fallo que le devuelve las curules al MIRA. *El Tiempo*. Recuperado de http://www.eltiempo.com/politica/partidos-politicos/revelaciones-del-fallo-del-consejo-de-estado-que-devuelve-curules-a-mira-190246

Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region. (13 de noviembre de 2014). *Pew Research Center*. Recuperado de http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/

Religión INEGI (2018). Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Recuperado de http://www.beta.inegi.org.mx/temas/religion/

Renold, J.M. (2011). *Antropología del pentecostalismo televisivo*. Buenos Aires: Biblos.

Revéiz, E. (2016). *La transgresión moral de las élites y el sometimiento de los Estados. Cooptación o democracia*. Bogotá: ACCE.

Ribeiro, A., de Sousa, R., & Mali, T. (5 de setiembre de 2014). A força dos evangélicos. *Revista* Época, 849. Recuperado de https://epoca.globo.com/tempo/eleicoes/noticia/2014/09/bforca-dos-evangelicosb.html

Ritchie, J. (2003). *La Iglesia autóctona en el Perú. Establecimiento de la Iglesia Evangélica Peruana en la sierra central del Perú 1911-1928*. Huancayo: Instituto Protestante de Estudios Interdisciplinarios.

Riva Palacio, R. (20 de marzo de 2018). Andrés el cristiano. *El Financiero*. Recuperado de https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/raymundo-riva-palacio/andres-el-cristiano

Rivas, I. (15 de abril de 2018). El Colegio Médico rechaza reformas para permitir el aborto. *La Prensa Gráfica*. Recuperado de https://www.laprensagrafica.com/elsalvador/El-Colegio-Medico-rechaza-reformas-para-permitir-el-aborto-20180414-0075.html.

Rivera, C., & Juárez Cerdi, E. (Eds.). (2007). *Más allá del Espíritu: actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales*. Ciudad de México: Ciesas-Colmich.

Rocha, J.L. (2013). Sincretismo en la Centroamérica neoliberal: los neopentecostales absorben y difunden la cultura gerencial y el pensamiento positivo. En L. Hueso-Mixco (Comp.), *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño desde el siglo XIX hasta el presente* (pp. 269-337). San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia y Universidad Evangélica de El Salvador.

Rodríguez, R., & Botero, F. (2006). Ordenando el caos. Elecciones legislativas y reforma política en Colombia. *Revista de Ciencia Política*, *26*(1), 138-151.

Rodríguez García, A. (20 de febrero de 2018). Con referencias bíblicas. AMLO asume candidatura del PES. *Proceso*. Recuperado de https://www.proceso.com.mx/523315/con-referencias-biblicas-amlo-asume-candidatura-del-pes

Rolim, F.C. (1980). *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes.

Roll, D. (2002). *Rojo difuso y azul pálido. Los partidos tradicionales en Colombia: entre el debilitamiento y la persistencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Romero Cevallos, C. (Ed.). (2016). *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima: PUCP.

Romero Puga, J.C. (2018). Qué haría Jesús: el voto provida y profamilia. *Letras Libres*, 233, 12-15.

Roncal Villanueva, A. (2001). *Fundamentos de gobierno. Dios para presidente*. Lima: Rubicán Editores.

Rosales, J. (2007). *La ética cristiana y su aporte a la transformación política y social de América Latina*. Serie Pensamiento Crítico 2. San José: Centro Iberoamericano de Estudios para la Familia (Cibefam) y Enfoque a la Familia.

Rovira, J. (1982). *Estado y política económica en Costa Rica. 1948-1970*. San José: Porvenir.

Rovira, J. (1989). *Costa Rica en los años 80*. San José: Porvenir.

Rovira, J. (1992). El nuevo estilo nacional de desarrollo. En J.M. Villasuso (Ed.), *El nuevo rostro de Costa Rica* (pp. 441-456). Heredia: Cedal.

Rubín, S. (25 de marzo de 2018). Las marchas fueron apenas el primer ensayo de los opositores a la despenalización del aborto. *Clarín*. Recuperado de https://www.clarin.com/politica/apenas-primer-ensayo-opositores-despenalizacion-aborto_0_HyqWeAB5G.html

Ruiz, R. (1992). *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*. Ciudad de México: Casa Unida de Publicaciones.

Ruz, M.H. (2005). De Iglesias, conversos y religiosidades mayas. En M.H. Ruz & C. Garma Navarro (Eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (pp. 5-24). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Sabanes Plou, D. (1994). *Caminos de unidad: itinerario del Diálogo Ecuménico en América Latina 1916-1991*. Quito: CLAI.

Sáenz, G. (2005). *Alianza Nacional Cristiana da adhesión a Libertarios*. Recuperado de http://www.diarioextra.com/2005/mayo/10/nacionales07.shtml

Samson, C.M. (2008). From War to Reconciliation: Guatemalan Evangelicals and the Transition to Democracy, 1982-2001. En P. Freston (Ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (pp. 63-96). Nueva York: Oxford University Press.

Samuels, D., & Zucco Jr., C. (2014). The Power of Partisanship in Brazil: Evidence from Survey Experiments. *American Journal of Political Science*, *58*(1), 212-225.

Sánchez, F. (2007). *Partidos políticos, elecciones y lealtades partidarias en Costa Rica: erosión y cambio*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Sanchíz Ochoa, P. (1998). *Evangelismo y poder: Guatemala ante el nuevo milenio*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.

Sandoval, G. (2018). Chile: Avance Evangélico desde la Marginalidad al Protagonismo. En J.L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 181-220). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos

Santana, A. (2018). *Nacidos para gobernar*. Lima: Escuela de Gobernantes del Perú.

Saracco, J.N. (1989). *Argentine Pentecostalism: its History and Theology* (Tesis de doctorado). Universidad de Birmingham, Reino Unido.

Saracco, J.N. (2014). *Pentecostalismo argentino. Origen, teología y misión (1909-1990)*. Buenos Aires: ASIT.

Sartori, G. (2005). *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid: Alianza.

Schäfer, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI.

Schäfer, H. (1997). ¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra! El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina. *Revista Mesoamérica*, 33, 125-146.

Schäfer, H. (2002). *Entre dos fuegos: una historia socio-política de la Iglesia presbiteriana de Guatemala* (Trad. V. de Santa Ana). Guatemala: Q'nilsa.

Schifter, J. (1985). *La fase oculta de la guerra civil en Costa Rica*. San José: Educa.

Schoenfelder, R., & Paz, J.L. (2006). A Igreja do Evangelho Quadrangular nas eleições de 2006: a disputa pela vaga de deputado federal. *Debates do NER*, *7*(10), 27-37.

Scofield, C.I. (1985). *Biblia anotada de Scofield. La Santa Biblia*. Milwaukee: Biblia Scofield, Int. Publicaciones Españolas.

Scott, L.L. (1991). *Salt of the Earth, a Socio-political History of México City Evangelical Protestants (1964-1991)*. Ciudad de México: Casa Unida de Publicaciones.

Secretaria Status. (2017). *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2015*. Ciudad del Vaticano: LEV.

Seligson, M., & Muller, E. (1991). Estabilidad democrática y crisis económica: Costa Rica, 1978-1983. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 17, 71-92.

Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Iglesia y Sociedad,* 280, 26-46.

Sepúlveda, J. (1999). *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago de Chile: Fundación Konrad Adenauer y Facultad Evangélica de Teología, Comunidad Teológica Evangélica.

Shepsle, K., & Bonchek, M. (1997). *Analyzing Politics: Rationality, Behavior, and Institutions*. Nueva York: W.W. Norton and Company.

Si el PES y Nueva Alianza pierden el registro, ¿a dónde van sus legisladores. (12 de julio de 2018). *ADN Político*. Recuperado de https://adnpolitico.com/congreso/2018/07/12/si-el-pes-y-nueva-alianza-pierden-el-registro-a-donde-van-sus-legisladores

Silleta, A. (1991). *Las sectas invaden la Argentina* (7ª ed. ampliada). Buenos Aires: Contrapunto.

Silveira Campos, L. (2000). *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

Silveira Campos, L. (2005). Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. En J. Burity & M. das Dores Machado (Orgs.), *Os Votos de Deus: Evangélicos, Políticas e Eleições no Brasil* (pp. 29-90). Recife: Fundação Joaquim Nabuco.

Smith, C. (1994). The Spirit of Democracy: Base Communities, Protestantism, and Democratization in Latin America. *Sociology of Religion*, *55*(2), 119-143.

Smith, D. (2006). Los teleapóstoles guatemaltecos: apuntes históricos y propuestas para la investigación. Ponencia presentada en el Latina American Studies Association. San Juan, Puerto Rico. Recuperado de https:// www.academia.edu/852132/Los_teleap%C3%B3stoles_guatemaltecos_Apuntes_hist%C3%B3ricos_y_propuestas_para_la_investigaci%C3%B3n?auto=download

Smith, D. (2008). *Los teleapóstoles guatemaltecos y los medios electrónicos*. Recuperado de http://www.prolades.com/cra/regions/cam/gte/smith_dennis.pdf

Smith, D., & Grenfell, J. (1999). Los evangélicos y la vida pública en Guatemala: historia, mitos y pautas para el futuro. *Voces del tiempo*, 31, 25-34.

Snow, D.A., & Benford, R.D. (1988). Ideology, Frame Resonance and Par Mobilization. *International Social Movement Research*, 1, 197-217.

Snow, D.A., & Benford, R.D. (1992). Master Frames and Cycles of Protest. En A.D. Morris & C.M. Mueller (Eds.), *Frontiers in Social Movement Theory* (pp. 133-155). New Haven: Yale University Press.

Sociómetro-BID. (2016). Estadística de pobreza y desigualdad de ingresos en ALC (18 países). *Banco Interamericano de Desarrollo*. Recuperado de https://www.iadb.org/es/investigacion-y-datos/pobreza%2C7526.html

Solano, H. (30 de junio de 2015). Exdiputado evangélico Justo Orozco detenido por abuso sexual. *La Nación*. Recuperado de https://www.nacion.com/el-pais/

politica/exdiputado-evangelico-justo-orozco-detenido-por-denuncia-de-abuso-sexual/FXWXIWRCQFHETDT7ISHDRNKEYQ/story/

Solano, J. (17 de octubre de 2016). Somos el partido que defiende a la gente. Diputado Mario Redondo aspira a Presidencia de la República. *Diario Extra*. Recuperado de http://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/312418/somos-el-partido-que-defiende-a-la-gente

Solano, L. (15 de mayo de 2015). De poder y corrupción: las huellas que dejó Leal Estévez. *Centro de Medios Independientes (CEMI)*. Recuperado de https://cmiguate.org/de-poder-y-corrupcion-las-huellas-de-leal-estevez/

Souza, A. (2009). O desempenho político-eleitoral dos evangélicos de 1986 a 2008. *Revista Brasileira de História das Religiões*, *1*(3), 1-23.

Spadaro, A., & Figueroa, M. (2017). Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente. *La Civiltá Cattolica Iberoamericana*, 6. Recuperado de http://blogs.herdereditorial.com/la-civilta-cattolica-iberoamericana/fundamentalismo-evangelico-e-integralismo-catolico/

Stark, R., & Smith, B. (2012). Pluralism and the Churching of Latin America. *Latin American Politics and Society*, *54*(2), 35-50.

Steigenga, T.J. (2005). Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala: entendiendo la complejidad política de la religión "pentecostalizada". *América Latina Hoy*, 41, 99-119.

Stokes, L.B. (1968). *Historia del movimiento pentecostal en la Argentina*. Buenos Aires: Imprenta Talleres Gráficos Grancharoff.

Stoll, D. (1990). *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press.

Stoll, D. (1993). *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. Nueva York: Columbia University Press.

Stoll, D. (2002). ¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico. Quito: Nódulo. Recuperado de http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp.htm

Strotmann, N., & Pérez Guadalupe, J.L. (2008). *La Iglesia después de aparecida. Cifras y proyecciones*. Lima: Diócesis de Chosica.

Sung, J.M. (s.f.). *Fundamentalismo religioso*. Recuperado de http://servicioskoinonia.org/relat/183.htm

Sylvestre, J. (1986). *Irmão vota em irmão: os evangélicos, a Constituinte e a Bíblia*. Brasília: Pergaminho.

Targino, R. (2 de marzo de 2010). Junior Brunelli, deputado da oração da propina, renúncia. *Globo.com*. Recuperado de http://g1.globo.com/Noticias/

Politica/0,,MUL1512285-5601,00-JUNIOR+BRUNELLI+DEPUTADO+DA+ORACAO+DA+PROPINA+RENUNCIA.html

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

The Pew Forum on Religion., & Public Life. (2006). *Spirit and Power. A 10-Country Survey of Pentecostals*. Washington D.C.: Pew Research Center.

The Pew Forum on Religion., & Public Life. (2014). *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington D.C.: Pew Research Center.

Touraine, A. (1999). *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: FCE.

TSE (2014). *Atlas electoral. Tribunal Supremo de Elecciones*. Recuperado de http://atlaselectoral.tse.go.cr/

TSE (2018a). *Declaratoria de elección de diputados a la Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica para el periodo constitucional comprendido entre el 1ro. de mayo de 2018 y el 30 de abril del 2022*. Recuperado de http://www.tse.go.cr/juris/relevantes/1230-E11-2018.html

TSE (2018b). *Nuestros gobernantes*. Recuperado de http://www.tse.go.cr/nuestros_gobernantes.htm

Tuñón, G. (2019). Evangélicos y Política en Brasil. En Misión de Observación Electoral (MOE), *Religión y Política* (pp. 28-38). Bogotá: MOE.

Valenzuela, E. (2018). Ponencia en seminario "El Chile de hoy: desafíos para el nuevo gobierno", (9 de enero). Casa Central de la Pontificia Universidad católica de Chile.

Valenzuela, P. (15 de setiembre de 2017). Religión, política y elecciones en Chile. *El Mostrador*. Recuperado de http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2017/09/15/religion-politica-y-elecciones-en-chile/

Varela, R. (1996). Los estudios recientes sobre la cultura política en la antropología social mexicana. En E. Krotz (Coord.), *El estudio de la cultura política en México (perspectivas disciplinarias y actores políticos)* (pp. 200-239). Ciudad de México: Conaculta y CIESAS.

Vargas, E. (23 de febrero de 2014). *Mario Redondo Poveda: no somos botín de ningún partido político, ni tampoco del gobierno*. Recuperado de https://www.nacion.com/el-pais/politica/mario-redondo-poveda-no-somos-botin-de-ningun-partido-politico-ni-tampoco-del-gobierno/BRDY5Q2DLFGSZB5QW3JQ3TZV74/story/

Varios autores (1982). *La Biblia, antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602)*. Ciudad de México: Sociedad Bíblica Internacional.

Varios autores (1995). *Evangélicos en América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Vásquez, D. et al. (2017). *Reforma agraria chilena. 50 años. Historia y reflexiones*. Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

Vega, J.L. (1985). *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense: ensayo sociológico*. San José: Porvenir.

Vega, M. (2013). Emergiendo del conflicto: los medios de comunicación protestantes evangélicos y su aporte en la formación del espacio público. En L. Hueso-Mixco (Comp.), *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño desde el siglo XIX hasta el presente* (pp. 149-186). San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia y Universidad Evangélica de El Salvador.

Velarde, J. (1990). *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social*. San José: DEI.

Velasco, J.D. (2017). El voto uribista en los municipios colombianos: patrones y significados (2002-2014). *Revista Análisis Político, 30*(89), 3-37.

Velasco, J.D. (2018). Colombia: de minorías dispersas a aliados estratégicos. En J.L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 221-246). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Velásquez, E. (9 de octubre de 2017). Gallegos pide que Constitución reconozca Iglesia Evangélica. *El Diario de Hoy*. Recuperado de https://www.elsalvador.com/noticias/nacional/406091/gallegos-pide-que-constitucion-reconozca-a-iglesia-evangelica/

Vidal, J.M. (19 de julio de 2018). La teología de la prosperidad conduce a un "Evangelio diferente". *Religión Digital*. Recuperado de http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2018/07/19/la-teologia-de-la-prosperidad-conduce-a-un-evangelio-diferente-iglesia-religion-dios-jesus-papa-spadaro-civilta.shtml

Vidal, P. (24 de febrero de 2017). Parisi, los evangélicos y la política. *El mostrador*. Recuperado de https://www.google.clsearch?q=parisi%2C+los+evang%C3%A9licos+y+la+pol%C3%ADtica&oq=parisi%2C+los+evang%C3%A9licos+y+la+pol%C3%ADtica&aqs=chrome.69i57.13239j0j4 &sourceid=chrome&ie=UTF-8

Vilches, I. (1 de octubre de 2017). Más de 20 evangélicos van de candidatos a diputado este año. *Cosmovisión*. Recuperado de http://cosmovision.cl/elecciones-mas-20-evangelicos-van-candidatos-diputado-este-ano/

Villalpando, W.L. (1970). De la iglesia residente a la iglesia residual. Claves históricas del protestantismo de inmigración en la Argentina. En W.L. Villalpando, C. Lalive d'Epinay & D.C. Epps (Eds.), *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina* (pp. 177-197). Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos.

Vital Da Cunha, C. et al. (2017). *Religião e política*. Río de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung-SIER.

Von Sinner, R. (2014). *Teología pública*. San José de Costa Rica: UBL.

Vos, H. (1984). *Breve historia de la iglesia cristiana*. Michigan: Portavoz.

Wadkins, T. (2013). *Cuatro temas en el resurgimiento evangélico salvadoreño* (Trad. G. Evely). En L. Hueso-Mixco (Comp.), *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño desde el siglo XIX hasta el presente* (pp. 219-240). San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia y Universidad Evangélica de El Salvador.

Wagner, P. (1993). *Oración de guerra. Cómo buscar el poder y la protección de Dios en la lucha por edificar su reino*. Nashville: Editorial Caribe.

Wallis, R., & Bruce, S. (1985). Sketch for a Theory of Conservative Protestant Politics. *Social Compass*, *32*(2-3), 145-161.

Weber, M. (1983). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: FCE.

Weber, M. (2001). *Metodologia das ciências sociais, parte I* (Trad. A. Wernet). São Paulo: Cortez Editora y Unicamp.

White, J., Bürki, H., & Halverson, R. (1972). ¿Evangelización o lavado cerebral? Buenos Aires: Ediciones Certeza.

Wilde, A. (1978). Conversations among Gentlemen: Oligarchical Democracy in Colombia. En A. Stepan & J. Linz (Eds.), *The Breakdown of Democratic Regimes*. Londres: The Johns Hopkins University Press.

Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith. Culture, Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Wilson, B. (1970). *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.

Wolinetz, S. (2002). Beyond the Catch-All Party: Approaches to the Study and Party Organization in Contemporary Democracies. En R. Gunther, J.R. Montero & J.J. Linz (Eds.), *Political Parties: Old Concepts and New Challenges* (pp. 127-164). Nueva York: Oxford University Press.

Wynarczyk, H. (1993). Carlos Annacondia: un estudio de caso en neopentecostalismo. En: A. Frigerio (Ed.). *Nuevos movimientos religiosos (II)* (pp. 80-93). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Wynarczyk, H. (1995). La guerra espiritual en el campo evangélico. *Sociedad y Religión*, 13, 111-126. Recuperado de https://rolandoperez.files.wordpress.com/2009/08/la-gerra-espiritual-en-el-campo-evangelico-wyrnaczyc.pdf

Wynarczyk, H. (2006). Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina: formación y ocaso 1991-2000. *Civitas, Revista de Ciencias Sociais*,

6(2), 11-42. Recuperado de www.revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/54

Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM.

Wynarczyk, H. (2010). *Sal y luz a las naciones: evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto Di Tella y Siglo XXI.

Wynarczyk, H. (2014). *Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Carlos Annacondia, Héctor Aníbal Giménez*. Buenos Aires: FIET, Prensa Ecuménica Recuperado de http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2015/02/Wynarczyk_TresEvangelistasCarismaticos_2014.pdf

Wynarczyk, H (2018). Argentina: ¿Vino nuevo en Odres viejos? Evangélicos y Política. En J.L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 107-140). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Wynarczyk, H. (26 de marzo de 2018). El Papa Francisco y una valoración regional para el análisis. *ALC*. Recuperado de http://alc-noticias.net/es/2018/03/26/el-papa-francisco-y-una-valoracion-regional-para-el-analisis/

Wynarczyk, H., & Johns, R. (1996). *Informe de estudio de campo en los barrios de Palermo y Belgrano sobre distribución de pertenencias religiosas, muestra de 395 casos* [inédito]. s.l: s.e.

Wynarczyk, H., & Oro, A.P. (2013). Contro il mondo-per il mondo. Il pentecostalismo in America Latina. En P.L. Trombetta (Comp.), *Cristianesimi senza frontiere: le Chiese Pentecostali nel mondo* (pp. 28-47). Roma: Borla.

Zapata Arceyuz, V. (1982). *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala: Génesis Publicidad.

Zúñiga, C. (2018). Costa Rica: el poder evangélico en una democracia estable. En J.L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 247-282). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Zúñiga, C. (2019). Restauración Nacional en las elecciones 2018: ¿Guerra de religiones en una democracia postmaterial? En M. Rojas Bolaños & I. Treminio Sánchez (Ed.), *Tiempos de travesía. Análisis de las elecciones del 2018 en Costa Rica* (pp. 197-222). San José: Flacso y Konrad Adenauer Stiftung.

Zuquim, R. (6 de octubre de 2018). Líder da Igreja Internacional da Graça de Deus declara apoio a Bolsonaro. *UFO*. Recuperado de https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/lider-da-igreja-internacional-da-graca-de-deus-declara-apoio-a-bolsonaro/

Documentos legales

Argentina, Poder Ejecutivo Nacional. (1978). Ley 21.745 de Registro Nacional de Culto. Recuperado de http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/65000-69999/65159/norma.htm

Congreso de la República de Guatemala. Iniciativa No. 5484. Iniciativa que dispone aprobar el Día Nacional de la Iglesia Evangélica. Guatemala, 15 de febrero de 2018.

Congreso de la República de Guatemala. Iniciativa presentada por los representantes Sandra Nineth Morán Reyes y Erwin Enrique Álvarez Domínguez. Guatemala, 15 de febrero de 2018.

Congreso de la República, Dirección Legislativa. No. 5499. Iniciativa de ley presentada por el representante Javier Alfonso Hernández Valle y que dispone aprobar ley que declara el Día Nacional de la Oración.

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, 2015 (17 de diciembre de 2015). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, México. Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf

Opinión Consultiva OC-24/17 del 24 de noviembre de 2017, solicitada por la República de Costa Rica. Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo. (2017). *Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Recuperado de http://corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf

Desde el fondo a la izquierda: Andrés Hildebrandt (KAS-Perú), Óscar Amat y León, Jose Mario Brasiliense, Guillermo Sandoval, Hilario Wynarczyk, Álvaro Bermúdez, Fabio Lacerda, María Esperanza Adrianzén (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos), César Zuñiga, José Luis Pérez Guadalupe, Sebastian Grundberger (representante de la Fundación Konrad Adenauer en el Perú), Claire Nevache, Vicente Zeballos (exministro de Justicia y Derechos Humanos), Fernando Castañeda (viceministro de Justicia), Juan David Velasco Montoya y Claudia Dary. Lima, Perú, octubre de 2018.

Lista de Autores

	Oscar Amat y León Pérez (Perú) Es asistente de investigación en la Universidad del Pacífico. Ha estudiado Sociología, y tiene un diploma y estudios de maestría en Derechos Humanos por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha trabajado como especialista en Investigación y Derechos Humanos en el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, así como especialista en la elaboración del currículo nacional del Ministerio de Educación. Tiene experiencia en gestión y administración pública, así como en la dirección de organizaciones no gubernamentales (nacionales e internacionales) orientadas a la promoción y educación ciudadana, ética y derechos humanos.
	Álvaro Bermúdez Valle (El Salvador) Es coordinador del Centro de Investigación Salud y Sociedad (CISS) de la Universidad Evangélica de El Salvador. Es licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad de San Carlos de Guatemala y tiene una maestría en Metodología de la Investigación por la Universidad Evangélica de El Salvador. Participa en equipos interinstitucionales y multidisciplinarios de investigación con FLACSO-Guatemala, FLACSO-El Salvador, la Universidad Rafael Landívar e IUDOP-UCA.

José Mario Brasiliense Carneiro (Brasil)

Es graduado en Derecho por la Universidad de São Paulo (USP), tiene una maestría en Administración Pública por la Fundación Getulio Vargas (FGV-SP) y es doctor en Administración de Empresas por la misma casa de estudios. Cuenta con estudios de Gestión de Proyectos por la PECE-FGV y de Teología por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Ha sido *senior trainee* en la UNIDO (Viena), consultor del Gobierno del Estado de São Paulo y coordinador de Proyectos de la Fundación Konrad Adenauer (1992-2002). En 2002 fundó la Oficina Municipal, una escuela de ciudadanía y gestión pública que trabaja con la Fundación Konrad Adenauer, la Fundación Itaú Social, el Instituto Arcor, el Instituto C&A e Instituto Natura. Desde 2007 es miembro de Ashoka Emprendedores Sociales.

Claudia Dary (Guatemala)

Es investigadora en el Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC). Es graduada en Antropología por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala, y tiene una maestría y un doctorado en Antropología por la Universidad Estatal de Nueva York en Albany. Ha sido investigadora de las áreas de Estudios Étnicos y de la de Medio Ambiente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, donde también ha sido coordinadora académica. Asimismo, se ha desempeñado como docente en el Posgrado Centroamericano de Ciencias Sociales (2009-2015). Recientemente ha participado en dos grupos de trabajo académico del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Carlos Garma Navarro (México)

Desde 1984 es profesor investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Es doctor en Antropología y especialista en el estudio de las minorías religiosas. Es autor de los libros *Protestantismo en una Comunidad Totonaca* (1987) y *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México* (2004). Ha publicado numerosos artículos sobre el estudio científico de la religión en México, Brasil, EE.UU., Inglaterra y Francia. Participa activamente en varias asociaciones científicas internacionales y nacionales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II.

Fabio Lacerda (Brasil)

Es politólogo y profesor asistente del Departamento de Ciencias Sociales de la Fundación Educacional Ignaciana (FEI), en São Bernardo do Campo, Brasil. Es doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de São Paulo (USP). Su interés se centra en las áreas de elecciones, temas legislativos, representación política, política y religión, y secularización. Ha publicado artículos en diversos medios de comunicación y en periódicos académicos como la *Revista Brasileira de Ciências Sociais* y el *Journal of Politics in Latin America*, entre otros.

Claire Nevache (Panamá)

Es politóloga asociada al Centro de Iniciativas Democráticas en Panamá. Investiga sobre derechos humanos y la emergencia de nuevos actores políticos en América Latina, en particular, organizaciones indígenas y actores religiosos. Durante los últimos años ha trabajado como consultora para ONG de derechos humanos y organizaciones de la sociedad civil (CCFD-Terre Solidaire, Asociación para la Prevención de la Tortura, Save the Children) y organizaciones internacionales (UNICEF, PNUD), en asociación con instituciones públicas (Sistema Penitenciario Panameño, Cancillería, Alcaldía de Panamá) y empresas. Ha estudiado Ciencias Políticas en el Instituto de Estudios Políticos de Lyon, Francia, donde obtuvo una maestría en Gobernanza y Globalización y un diploma universitario sobre América Latina y el Caribe.

José Luis Pérez Guadalupe (Perú)

Es profesor investigador de la Escuela de Posgrado de la Universidad del Pacífico, asesor de la Conferencia Episcopal Peruana y vicepresidente del Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC). Ha sido ministro del Interior y presidente del Instituto Nacional Penitenciario del Perú (INPE). Es autor de varios libros sobre las iglesias evangélicas en nuestro continente, como *La Iglesia después de 'Aparecida': cifras y proyecciones* (2008), *Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina* (2017), entre otros.
Es doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad de Deusto, máster en Criminología por la Universidad del País Vasco, máster en Administración y HHDD por CENTRUM-EADA, magíster en Antropología y licenciado en Educación por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP); asimismo, licenciado en Ciencias Sociales por ILADES-Pontificia Universidad Gregoriana y licenciado canónico en Sagrada Teología por la Facultad de Teología Pontifica y Civil de Lima.

Guillermo Sandoval Vásquez (Chile)

Es periodista por la Universidad de Concepción, en Chile, y máster en Doctrina Social de la Iglesia por la Universidad de Salamanca, en España. Integra la Coordinación de la Red Latinoamericana de Pensamiento Social de la Iglesia, el Departamento Justicia y Solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y el Consejo Académico de Ordo Socialis en Alemania. Ha sido director ejecutivo del Centro de Estudios Laborales Alberto Hurtado y de la Fundación para el Desarrollo y la Cultura Popular. Asimismo, ha integrado el directorio de la Fundación Trabajo para un Hermano y ha sido vicepresidente de la Comisión Nacional Justicia y Paz de Chile. Se ha desempeñado como jefe del Área Laboral de la Vicaría de Pastoral Social de Santiago de Chile y como profesor de Ética Profesional Periodística en la Universidad Nacional de Artes y Ciencias de la Comunicación y en la Universidad Nacional Andrés Bello.

Juan David Velasco Montoya (Colombia)

Es profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana. Es politólogo por la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana y magíster en Estudios Políticos del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) por la Universidad Nacional de Colombia. Es autor de varias publicaciones académicas en las revistas *Colombia Internacional*, *Análisis Político*, *Estudios Sociojurídicos*, *Opera* y *Papel Político*. Asimismo, es columnista ocasional de los diarios *El Tiempo* y *El Espectador*. Ha trabajado en el Tribunal Superior de Bogotá y en la Jurisdicción Especial para la Paz, así como en medios de comunicación (RCN La Radio), en organizaciones de la sociedad civil (Corporación Nuevo Arco Iris, Misión de Observación Electoral y Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos) y en centros de educación superior (universidades Javeriana y El Rosario).

Hilario Wynarczyk (Argentina)

Es doctor en Sociología por la Universidad Católica Argentina (UCA), máster en Ciencia Política con mención en Teoría y Método por la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil) y licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es profesor titular de Metodología y Taller de Tesis en la Universidad Nacional de San Martín de Argentina (UNSAM) e investigador en sociología de las iglesias evangélicas. Sus principales aportes escritos son *El movimiento evangélico en la vida pública Argentina* (2009), *Sal y luz a las naciones, los evangélicos y la política en la Argentina* (2010), *Caja de herramientas para hacer la tesis* (2017). Ha realizado trabajo de campo en Argentina, Paraguay, Brasil y Uruguay.

César Zúñiga Ramírez (Costa Rica)

Es asesor parlamentario de la República de Costa Rica y es consultor de diferentes empresas y organizaciones en el área de gerencia estratégica y de gestión política. Es licenciado en Ciencias Políticas y tiene un máster en Administración de Empresas con énfasis en Gerencia, ambos por la Universidad de Costa Rica (UCR); asimismo, es doctor en Ciencias de la Administración por la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica (UNED). Ha sido profesor de la Escuela de Ciencias Políticas y de la Maestría Centroamericana en Ciencia Política de la Universidad de Costa Rica, así como investigador del Centro de Investigación en Estudios Políticos (CIEP) de esa casa de estudios. Actualmente, es profesor del Doctorado en Ciencias de la Administración de la UNED, del Doctorado de Gobierno y Políticas Públicas de la UCR y de la Maestría en Gerencia de Políticas y Programas Sociales del Instituto Centroamericano de Administración Pública (ICAP).

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156-164 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www.tareagrafica.com
Teléfs. 332-3229 / 424-1582
Octubre 2019 Lima - Perú

Uno de los hechos más relevantes de las últimas décadas en América Latina ha sido el ingreso masivo de líderes evangélicos en el ámbito político, aunque con diversas manifestaciones y desigual impacto en cada país. En este sentido, el año 2018 significó la consolidación de las iglesias evangélicas como los nuevos actores políticos en el continente. Jair Bolsonaro ganó las elecciones presidenciales de Brasil con el apoyo de grandes iglesias evangélicas. El candidato evangélico a la presidencia de Costa Rica, Fabricio Alvarado ganó la primera vuelta de las elecciones. En México, Andrés Manuel López Obrador llegó a la presidencia con el apoyo de un partido evangélico.

Esta segunda edición de "Evangélicos y Poder en América Latina" analiza la participación política de estos grupos en diez países de la región: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, México, Panamá y Perú. En este contexto, cabe preguntar si los evangélicos latinoamericanos tienen una motivación política o religiosa. ¿Son 'políticos evangélicos' o 'evangélicos políticos'? ¿Cuentan con el apoyo de un 'voto confesional' entre los evangélicos latinoamericanos o estos últimos votan igual que el resto de ciudadanos de cada país? La obra analiza la histórica manifestación política de los evangélicos en su forma tripartita: partido, frente y facción evangélica. Asimismo, propone una división subregional, en función a 'tres modelos ideales': el centroamericano, sudamericano y brasilero.

De esta manera, se busca aportar al debate sobre la pérdida de la hegemonía católica en América Latina y el surgimiento de sociedades mucho más diversas, religiosa, social y políticamente.