



Evangélicos y Poder en América Latina

**José Luis Pérez Guadalupe
y
Sebastian Grundberger
(editores)**

2018

Índice

Presentación	9
¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos?	11
Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos José Luis Pérez Guadalupe	
Argentina: ¿Vino Nuevo en Odres Viejos? Evangélicos y Política Hilario Wyncarczyk	107
Brasil: la Incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo Brasileño	141
Fábio Lacerda José Mario Brasiliense	
Chile: Avance Evangélico desde la Marginalidad al Protagonismo Guillermo Sandoval	181
Colombia: de Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos Juan David Velasco Montoya	221
Costa Rica: el Poder Evangélico en una Democracia Estable César Zúñiga Ramírez	247

El Salvador: Religión e Identidad Política Álvaro Bermúdez	283
Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución Claudia Dary	317
México: los Nuevos Caminos de los Creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales Carlos Garma Navarro	355
Panamá: Evangélicos ¿Del Grupo de Presión al Actor Electoral? Claire Nevache	377
Perú: los ‘Evangélicos Políticos’ y la Conquista del Poder Oscar Amat y León José Luis Pérez Guadalupe	405
Lista de Autores	431

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*, que publicamos en octubre de 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 el Parlamento, las alcaldías y las grandes empresas.

Este desarrollo ha ganado aún más visibilidad desde la campaña presidencial de 2018 en Costa Rica, en la que el candidato evangélico Fabricio Alvarado llegó a la segunda vuelta de las elecciones. El éxito mediático de Alvarado ha 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. Sin embargo, 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 el doctor Pérez Guadalupe en la publicación antes mencionada. 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.

Por tanto, los once artículos de *Evangélicos y poder en América Latina* 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.

Desde la Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) y el Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), instituciones firmemente comprometidas con los valores de la libertad, la justicia y la solidaridad, agradecemos profundamente el dedicado y sobresaliente trabajo de los autores de este libro. Estamos convencidos de que esta publicación, al ser la primera que toca este tema desde la perspectiva regional, será 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 Herrera

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, ¿en verdad 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 algunos años, Edir Macedo, líder y fundador de la iglesia neopentecostal más grande y extendida del continente, publicó un sugestivo libro llamado *Plan del Poder: Dios, los cristianos y la política* (2008), en donde muestra el trasfondo religioso detrás de esta nueva oleada política de los evangélicos en el continente (los “evangélicos políticos”). Ciertamente, no se trata de un plan de gobierno o cosa parecida, sino de una relectura bíblica sobre un supuesto “proyecto político de nación” 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?

Hace tan solo unos años nadie hubiera 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 ahora algunos 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, que 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 de la Iglesia católica latinoamericana no era el “religioso”, sino el “eclesial”; no era 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.

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”. 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 están influyendo en las políticas públicas. Ya 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. 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.

Ciertamente, esta “revolución silenciosa” no se ha limitado al crecimiento numérico que sepultó cinco siglos de monopolio religioso católico en el con-

tinente, 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 (políticas o religiosas), y de las verdaderas intenciones de sus dirigentes, lo cierto es que en la actualidad ya se ha consolidado un claro potencial político evangélico que inclinaría cualquier balanza electoral en función de sus convicciones religiosas. Adicionalmente, la agenda moral evangélica (provida y familia, y contra el aborto, el matrimonio homosexual y la llamada ideología de género) ha logrado trascender confesionalidades, y ahora atrae hacia sus filas tanto a evangélicos como a católicos.

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 una serie de segmentaciones internas que sustentan la posibilidad de unidades transversales. Esto ha permitido, por ejemplo, que históricamente los carismáticos católicos 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 coyunturalmente “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 las 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 evidente mayor éxito.

Finalmente, el análisis de esta corta historia de participación política evangélica, que se ha presentado a partir de la década de 1980 en América Latina, 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. Por eso, si bien en este acápite analizaremos los estándares históricos de esta novedosa participación política, también seremos respetuosos de la multiforme casuística que se ha presentado en cada uno de los países y subregiones durante este siglo y medio de presencia. 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, modelo sudamericano y modelo brasileiro; y, finalizaremos con una visión prospectiva acerca de las nuevas estrategias de incursión de los “evangélicos políticos”, como las “agendas transversales” y los “grupos de presión”.

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” (o 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* 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*) 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 sí¹.

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 monje agustino Martín Lutero en Alemania, a partir de 1517.

El término “protestante” incluye, por tanto, de manera genérica, a los movimientos, iglesias y comunidades que se identifican con los postulados básicos 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 no son numéricamente mayoritarias. Sin embargo, el nivel de presencia e incidencia del protestantismo histórico en el espacio público

1 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 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.

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 de “protestante” (que, inicialmente, fue una nominación impuesta por los adversarios del luteranismo), la palabra ‘evangélico’ autodefine a los herederos de la Reforma, desde finales del siglo XIX o comienzos del 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, consolida las misiones extranjeras en nuestro continente. 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 eclesiales... 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” (confróntese 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 “su vocación física 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: i) la evangelización con sentido de promoción humana, búsqueda del desarrollo personal y social, y dignificación de los sectores más excluidos de la población; ii) el sentido de la evangelización con contenido específicamente religioso; y iii) 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 “arrebatación” 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 pierden esa esencia del ser evangélico: la evangelización. 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 cuáles 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 cincuenta años).

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. En complemento, podemos ver que el gran salto del crecimiento numérico de los evangélicos en el continente comienza en los 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.

A continuación, veremos algunos cuadros que muestran en cifras la evolución religiosa de las últimas décadas en el cambiante panorama religioso latinoamericano y la situación actual, según el Pew Research Center (2014), que muestra cifras muy parecidas a las del Latinobarómetro (2014).

Este cuadro resume la situación religiosa de todo el continente y nos muestra el dato preciso de la religiosidad latinoamericana al 2014: los católicos, los evangélicos, los que tienen otras creencias y los no afiliados. Como se puede apreciar, el promedio de católicos en América Latina ha bajado al 69%, el de evangélicos ha subido al 19%, el de los que no manifiestan afiliación religiosa 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 pertenencia².

Tabla 1
Afiliaciones religiosas de los latinoamericanos

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

Fuente: PRC 2014.

² 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)

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

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

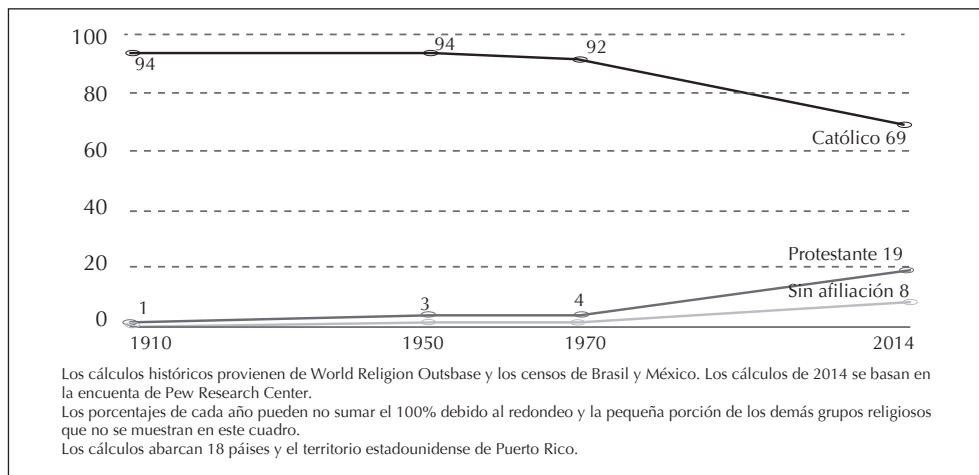
Fuente: PRC 2014.

Este excelente cuadro diacrónico 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% (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 en ese periodo, 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 confirmamos la 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. Con estos datos podemos confirmar que, mientras que el relevante crecimiento numérico de los evangélicos se daba en la década de 1970, la participación política partidaria comenzó en los años ochenta; es decir que, inmediatamente después de que los evangélicos comenzaron a crecer de manera notoria, incursionan 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 nuevos actores sociales y ya se inauguraban como actores políticos.

Figura 1.
Cambio religioso de América Latina en el último siglo.



Fuente: PRC 2014.

Esta figura nos muestra los datos vistos en la tabla anterior 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.

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, etcétera 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, 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 y tres modos diferentes de relacionarse con la sociedad:

1. Los primeros misioneros protestantes que llegaron a estas tierras a mediados del siglo XIX provenían de denominaciones tradicionales e históricas dentro del protestantismo y buscaban insertarse en tareas evangelizadoras, a la par que educativas y sociales. Estos protestantes liberales se 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 (convertidos), 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 acabó 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 Brasil, Costa Rica, Panamá, República Dominicana y Puerto Rico; y más de 40% en algunos países centroamericanos como Honduras, Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Es decir, 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 atiende a una pregunta previa en cuanto 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*³, de Christian Lalive d'Épinay (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, aplicando las tesis weberianas, son los primeros trabajos que abren una perspectiva diferente a las acostumbradas etnografías misioneras o apologéticas (en pro o en contra del fenómeno evangélico) que circulaban en ese entonces.

El objetivo de investigación de Lalive d'Épinay es “aprehender los sistemas religiosos protestantes en la dialéctica que, a varios niveles, los une a la sociedad chilena”, enfocando su atención, especialmente, en el movimiento pentecostal chileno. Asimismo, plantea como hipótesis de trabajo que “el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición” (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, lo que indica que el Evangelio no tiene nada que ver con la política y que la única manera de participar en los problemas del país es por medio de la predicación y la oración para la “salvación de las almas”. Esta actitud, basada en su experiencia social y religiosa, los lleva, en el ámbito público, a la llamada “huelga social” y a la “huelga política”, que no es otra cosa que apartarse y rechazar cada vez más los ámbitos extraeclesiales y prohibir a los feligreses comprometerse con la vida cultural y política del país. Es por eso que Lalive d'Épinay llega, en

3 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. Lalive d'Épinay (1968). Existen otras ediciones más recientes, pero nosotros hemos preferido tomar esta primera edición castellana.

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 Lalive, se dieron una serie de autores protestantes o evangélicos que reflexionaron también sobre el compromiso político de los evangélicos en nuestro continente a partir de los años ochenta, como Pablo Deiros (1986), René Padilla (1991), José Míguez Bonino (1995) Jean-Pierre Bastian (1994 y 1997), 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 Jaramaboa (República Dominicana) en 1983 y la segunda, la de Buenos Aires, en 1987. Finalmente 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 protestante 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’Épinay); 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 social que tuvieron sus doctrinas teológicas en la conducta política de cada una de ellas en nuestro continente⁴:

4 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

- 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.
- 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.

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 (1991, pp. 91 y ss.).

- 3. En el movimiento pentecostal** la misión conversionista es igual de importante que en el protestantismo evangélico, pero los sujetos de conversión también son los protestantes históricos y los evangélicos, 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, evangélicos y pentecostales. Su ética social se presenta como ética política, mientras que la ética caritativa (del protestantismo evangélico) 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 evangélicismo, 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 traslada a América Latina se ha desarrollado de manera diferente y también ha manifestado, de manera diferente, sus opciones políticas. Ello 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 en donde se instalaron y florecieron preferentemente estos cuatro grupos: los protestantes clásicos dentro de los colonos europeos en las llamadas “iglesias de inmigración”, los evangelicales 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 acogida⁵.

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, a comienzos de los años ochenta ya se daba una participación de los evangélicos en la vida pública y política, tanto así que en 1983 se realizó la consulta sobre “La teología y la práctica del poder”, en Jarabacoa, República Dominicana; y, posteriormente, en 1987 se vuelve 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

5 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 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.

“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 Confraternidad 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 a las dirigencias) de las propias iglesias de las que formaban parte. Hacia 1960 se advierte muy claramente esta crisis en las discusiones de la CELA II (1961) y, más aún, en las de CELA III (1969). La fractura se hace luego más evidente: ecuménicos o evangélicos, CLAI o CONELA, ‘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 al conservadurismo de los años cincuenta de Escobar, 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 a cualquier referencia a la responsabilidad social cristiana, más aún si se hablaba de la teología de la liberación.

A la par que se consolidaban estos dos bloques, también un grupo importante de pastores 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 (1982, pp. 9-10).

Y más adelante agregaba:

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, p. 9).

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. 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). Incluso, se extendió la dicotomía Dios-Diablo a categorías ideológicas entre el capitalismo norteamericano (Dios) y el comunismo ateo (Diablo); e, 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 más

bien la excepción. Por ello no sorprende la opción que tomaron en ese momento las iglesias e instituciones eclesiológicas y paraeclesiológicas 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 eclesiológicas 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 sobre la política y su participación en ella? O, tal como se preguntaba 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 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 artículo, 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. 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 conciencia 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 año 1989 fue el culmen de todo un proceso largo y complejo que tuvo en la caída del muro de Berlín una de sus expresiones simbólicas más potentes. Estos hechos, ocurridos en el corazón de Europa, tuvieron una directa repercusión mundial. En América Latina, por ejemplo, ello repercutió 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, debido a lo cual desarrollaron 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 ni razones para apartarse del mundo, los conservadores evangélicos vieron una magnífica ocasión para acercarse 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 abren las puertas del cielo y de la tierra, celestes y terrestres, con el objetivo (supuestamente) de evangelizar al mayor número de personas a través del ancho portal de la participación electoral. 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'Épinay 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 *premilenario*, 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.

Contra este sistema de pensar generalizado hubo propuestas teológicas que cuestionaron esta actitud indolente. La teología contextual evangélica de las décadas de 1960 y 1970, por ejemplo, procuró recuperar la herencia evangélica de la sensibilidad social y la importante obra desarrollada por los primeros misioneros liberales. Asimismo, fruto de ese enfrentamiento con esta subvaloración de las realidades temporales, es que algunos creyentes evangélicos lograron abrirse campo en espacios de gobierno local o nacional en sus respectivos países, desde los años ochenta. Pero a partir de la década de 1990 se produjo también, en el sector neopentecostal de la Iglesia Evangélica Latinoamericana, una nueva manera de enfrentar el tema del futuro y la actitud hacia el mundo en la teología y mentalidad evangélica: *el posmilenarismo*.

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. 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.

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. Así pues, 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)⁶.

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 el autor, con la consolidación de las megaiglesias, que pueden actuar como fuerzas electorales disciplinadas bajo la dirección de un líder carismático⁷.

Como puede apreciarse, se dejó atrás la prohibición de la participación política (enarbolada por los evangélicos conservadores) y se inauguró una nueva etapa de irrupción masiva de evangélicos políticos (sobre todo, neopentecostales); es decir, de líderes eclesiales que utilizan la legitimidad religiosa para alcanzar espacios públicos de poder y de gobierno.

En resumen, si vemos en perspectiva estos tres factores, podemos inferir que no hubo una sola razón causal que determinara el cambio repentino y

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

7 La primera experiencia de este tipo que se dio en Colombia fue la Misión Carismática Internacional (MCI), la congregación pentecostal más grande del país, fundada por los esposos César y Claudia Castellanos en 1983, quienes fueron los primeros en tomar conciencia 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.

radical de la perspectiva política de las iglesias evangélicas latinoamericanas. Podemos darle más peso a uno que otro factor, pero finalmente fue un proceso paulatino y multicausal que se dio de manera casi simultánea y similar en la mayoría de países de la región. Asimismo, es necesario insistir en que los cambios producidos en las iglesias estadounidenses repercutieron en todos nuestros países de manera parecida; es decir, que no necesariamente fue el contagio de un país a otro, sino que pudo ser el contagio simultáneo del norte al sur del continente americano, ya que, históricamente, los modelos eclesiales evangélicos latinoamericanos han sido influenciados por las misiones y denominaciones del norte. En la actualidad, si bien existe todavía una clara vinculación de las iglesias evangélicas latinoamericanas con las norteamericanas, es menor la dependencia. Además, las más pujantes iglesias evangélicas son de creación criolla, denominadas “iglesias independientes”, no pertenecen a ninguna denominación tradicional o matriz extranjera.

2.4 Los nuevos “evangélicos políticos”: los neopentecostales.

Nunca antes los evangélicos habían tenido un rol potencialmente 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 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 latinoamericano⁸ 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

8 En relación con el pentecostalismo como organización, historia y pensamiento, existen infinidad de trabajos en diferentes idiomas y enfoques; en todo caso, nos permitimos recomendar dos clásicos: Dayton (1991) y Hollenweger (1976).

(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 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. 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 evangélico⁹.

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 “iglesias” 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. El pentecostalismo tradicional enfatiza que el inicio de la vida de santificación en el creyente evangélico tiene de fondo una experiencia concreta con fecha, hora y día: el bautismo del Espíritu Santo, cuya evidencia es el hablar en lenguas, que es un regalo de Dios al creyente que ha alcanzado este nivel de relación con él. 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

9 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.

del bautismo del Espíritu Santo su experiencia fundante. Son más bien los dones o carismas espirituales los que se enfatizan como parte de las bendiciones provistas por Dios para los creyentes, en el marco de un proceso que ellos denominan “llenura del Espíritu Santo”, que no tiene que ser un evento en un determinado momento de tiempo, sino que puede ser un proceso que se va desarrollando progresivamente. 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 sobre 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 Oscar Amat y León:

podemos afirmar que, si para la generación evangélica de los 60 y 70 la perspectiva dominante fue la del sufrimiento, la de la ascesis protestante y la teología de la cruz, la generación evangélica de los 90 ha crecido desde la afirmación del disfrute, la eliminación del dolor y la teología de la resurrección (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 empeña 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. La teología de la prosperidad y la visión reconstruccionista del mundo, que también son características de la mayoría de sectores del neopentecostalismo, se contradicen con el pensamiento clásico pentecostal.

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 evangelio social. Pero la gran diferencia entre los dos es que la llamada teología de la prosperidad no propone un plano de transformación del orden social existente, sino un usufructo de los recursos presentes en el mundo, 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 neoprottestantismo conservador norteamericano, la teología de la prosperidad prefiere al individuo —y no a la comunidad— como registro de acción privilegiado, erigiendo la pobreza en índice de no sumisión a Dios, que desemboca en la imposibilidad de la Salvación. En efecto, si los bienes de este mundo pertenecen al Padre, estos se revierten prioritariamente en sus hijos. Con arreglo a esa lógica, la elección divina abre al fiel el acceso a los bienes de este (2014).

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 evangélicas¹⁰. Un punto innegable de articulación entre teología de la prosperidad y proyecto político se refleja en la manera en que los diversos sectores del movimiento neopentecostal, en el ámbito continental, han importado a la realidad latinoamericana el discurso político-religioso de movimientos radicales estadounidenses.

Por otro lado, el *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 y predica que los cristianos están predestinados a ocupar los puestos de mando en este mundo: presidencia de los países, ministerios, alcaldías, parlamentos, etcétera. Tienen, 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).

10 Como bien explica Oscar Amat y León, al analizar los inicios de estas vinculaciones: “... en 1979, el predicador bautista Jerry Falwell funda el grupo conocido como la Mayoría Moral (*Moral Majority*) [...]. Junto con esta presencia evangélica en la política norteamericana se alinean una serie de grupos y organizaciones patrocinadas por conocidos predicadores y teleevangelistas que incursionan en el campo de la política norteamericana, realizando alianzas con los sectores más próximos a la nueva derecha que propugnaban la expansión 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).

En realidad, el reconstruccionismo no sería una propuesta totalmente nueva, sino que sus bases teológicas fueron formuladas originalmente en círculos calvinistas ultraconservadores y recuperadas por los activistas políticos carismáticos y neopentecostales en búsqueda de una legitimidad teológica para su pretensión de conquista del poder, fundamentada en la supuesta superioridad moral evangélica y en la subordinación del sistema jurídico estatal a las leyes bíblicas¹¹. 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 las acciones de esta conquista del poder por parte de líderes religiosos evangélicos.

Para efectos prácticos, podemos indicar que la gran mayoría de evangélicos que proponen la teología de la prosperidad (o ideología de la prosperidad) 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 sus familiares directos, con lo cual se evidencia una intención de formar algún tipo de “dinastía espiritual”. Ellos y sus familias son el centro y el fin de estas “empresas prestadoras de servicios mágico-religiosos”, como las llama William Beltrán¹². 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).

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

12 En este sentido, Beltrán define a la Iglesia Universal del Reino de Dios, 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).

Estos dueños de “iglesias”, proclamados pastores y hasta “apóstoles”, comúnmente han salido de otras denominaciones evangélicas (casi siempre de tradición pentecostal o carismática), para fundar, bajo 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 bajo el manto de una supuesta “cobertura espiritual” de algún “apóstol” que les haga el favor; por supuesto, 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. 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. Esa es también 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. Ellos son los mejores ejemplos de lo que nosotros hemos denominado “evangélicos políticos” en contraposición con los “políticos evangélicos” (Pérez Guadalupe, 2017).

En este sentido, podemos decir que existe una gran diferencia entre aquellos evangélicos que militan en partidos políticos instituidos —políticos evangélicos—y aquellos líderes religiosos advenedizos en política —evangélicos políticos—. En verdad, muchos de los evangélicos que participan en política pertenecen más a este último grupo, 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 a continuación, ni siquiera logran conquistar el voto de sus hermanos en la fe.

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 que hay 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” 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 solo encontramos un “voto denominacional”, como veremos más adelante.

Tenemos varios ejemplos en nuestro continente sobre un “supuesto” voto evangélico. Comenzamos por Guatemala, 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). Una prueba de ello es que, en 2011, Harold Caballeros, un conocido pastor evangélico, fundador de la 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 6,24% de los votos, cuando los evangélicos en Guatemala ya eran cerca del 40%, es decir, ni siquiera una quinta parte de los evangélicos 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. 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 (2018).

Otro ejemplo que se cita comúnmente para demostrar la existencia de un voto confesional es el Perú, con la elección de Alberto Fujimori, en 1990. Pero en una publicación anterior (Pérez Guadalupe, 2017) 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 bautis-

tas, 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 gracias a los evangélicos Fujimori ganó el proceso electoral de 1990 hay un trecho bastante grande¹³.

En este sentido, Darío López, en un interesante artículo que desmenuza la votación evangélica de 1990, comprueba que los evangélicos que votaron por Fujimori no fueron ni la quinta parte de la votación potencial del movimiento evangélico peruano; además demuestra que, de los votos preferenciales obtenidos por Cambio 90, solo el 8,3% correspondían a los senadores evangélicos y el 12,2% a los diputados evangélicos (López Rodríguez, 2008, pp. 131-161). 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 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 fueron 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 en la historia del país se presentaron 120 candidatos evangélicos en 13 agrupaciones políticas diferentes. 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

13 Para más detalles sobre este tema ver, en esta publicación, el artículo sobre el Perú, elaborado por Amat y León y Pérez Guadalupe.

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 este fracaso del partido confesional evangélico y la constatación de que no todos los evangélicos votan necesariamente por partidos evangélicos no es una particularidad del caso peruano o guatemalteco, sino que lo podemos ver también en otros países de la región. En Colombia, por ejemplo, William Beltrán es muy claro al afirmar que:

No hay una correspondencia simple entre la lealtad de los pentecostales a un líder religioso carismático y el apoyo al mismo en las urnas [...] Por 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 presentó 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 es la de las candidaturas individuales diversificadas en los distintos partidos políticos existentes, bajo el modelo de “facción evangélica”. 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 del siguiente modo: “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 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).

Asimismo, en las elecciones de 2017 en Chile, 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" (Sandoval, 2018).

Brasil es un caso particular en el cual, como veremos más adelante, si bien no podemos afirmar la existencia de un voto confesional —como comúnmente se cree—, por lo menos encontramos un "voto denominacional". Pero, el voto religioso-político brasilero está absolutamente atomizado; es decir, no existe un solo partido evangélico en Brasil, sino diversos partidos "confesionales" —o, mejor dicho, "denominacionales", regionales o nacionales, que son la extensión de algunas iglesias neopentecostales que han logrado un crecimiento numérico importante —como las Asambleas de Dios o la Iglesia Universal del Reino de Dios—. De hecho, en las elecciones de 2014 los evangélicos brasileros candidatearon en 23 partidos políticos diferentes. Esta atomización política, dentro del modelo "facción evangélica", no es privativa de este país. En Chile, por ejemplo, en las últimas elecciones, los evangélicos participaron en dieciséis partidos políticos diferentes; en Colombia, en los últimos años, se han presentado en quince 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 trece 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, en la cual 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 error, tanto de los evangélicos advenedizos en política, como de los políticos avivados que pretendían cooptar el voto evangélico.

Finalmente, vemos que tanto en los católicos como en los evangélicos se presenta una diferenciación entre su confesionalidad religiosa y su opción política. Pero, cuanto más asentadas sean las comunidades religiosas y se ejerzan más los criterios de ciudadanía, se logra separar mejor el factor religioso del político; incluso, podemos ver a católicos y evangélicos votar por las mismas opciones políticas, más allá de sus confesionalidades religiosas. Como bien concluye Beltrán, luego de realizar una encuesta al respecto en Colombia: "al discriminar las respuestas de la encuesta por la filiación religiosa, no se

observan diferencias importantes entre las preferencias políticas de católicos y protestantes” (2013, p. 296). Igual realidad nos describe Claudia Dary (2018) en Guatemala. Y esto tiene mucho que ver con lo que Algranti reclamaba en lo concerniente a la necesaria diferenciación que debemos hacer entre la opinión de los líderes evangélicos y la opción de los creyentes evangélicos; incluso, en la diferencia que existe entre la doctrina de la comunidad y la práctica concreta de los creyentes, del mismo modo que sucede en la Iglesia católica¹⁴.

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, en las décadas de 1960 a 1980. Pero, frente al escaso respaldo de sus comunidades y la inviabilidad de sus proyectos políticos, se vieron avasallados numéricamente 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 evangélicas 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

14 Como decía Algranti: “en la sociología de la religión existe la tendencia a sobrevalorar los presupuestos teológicos a la hora de estudiar la orientación práctica de los fieles en su vida cotidiana” (2010, p. 251).

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 con 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 haya un voto confe-

sional (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 acercan 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 auto-denominada 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 conformarían 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 conocidos 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; 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 van a mantener ahora 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 mejor ha funcionado 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 independien-

te. 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 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 no ha logrado todavía empoderar a un candidato evangélico que capture las preferencias nacionales (aunque el caso de Fabricio Alvarado, 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 de forma indefinida 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, si bien 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.

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 se concretan estos modelos en las diferentes subregiones de América Latina y 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” brasileño Edir Macedo (2008) podemos encontrar una básica, pero sintomática, interpretación bíblica sobre el rol político que le corresponde cumplir a los cristianos (evangélicos) en el mundo de hoy. Emulando a Maquiavelo en su obra *El Príncipe*, el autor intenta poner 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, 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 Brasil¹⁵, según el último censo nacional (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 indica 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).

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

15 “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 este meta, primero con Adán y Eva, después con Noé, con José, con Moisés, Daniel y tantos otros y ahora con 40 millones de evangélicos” (2008, p. 112).

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: *Nacidos para gobernar* (2018), 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 a una candidata a la presidencia con argumentos machistas y homofóbicos (supuestamente con base veterotestamentaria), y por intentar comprar el estadio del Club Alianza Lima. Su libro no tiene desperdicio y desde la introducción nos muestra por dónde va su gratuita “argumentación”: “Es necesario que la iglesia conozca qué dicen las Sagradas Escrituras sobre la política y el gobierno, para que así se le quite el velo y se den cuenta que Dios ha formado a todo creyente en Rey y Sacerdote para que gobiernen el mundo que Él hizo” (2018).

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 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 cambian radicalmente sus interpretaciones bíblicas y ahora (sobre todo los de línea neopentecostal) arengan a sus feligreses a participar en ella¹⁶. Pero Edir Macedo y Alberto San-

16 En este sentido, no es gratuito que el último capítulo del libro se llame *La nación de nuestros sueños* y que el autor indique que “El proyecto de nación pretendido por Dios depen-

tana no son los únicos que buscan justificar bíblicamente sus “proyectos políticos”; también hay una serie de pastores, advenedizos en política, que quieren inventar sobre la marcha una “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 se consiguieron sus propias interpretaciones bíblicas fundamentalistas para sustentar ese gran cambio. Una de las más ‘originales’ es la de Ana Roncal en su libro: *Fundamentos de Gobierno. Dios para Presidente*, que tuvo el prólogo del pastor Humberto Lay, que luego se lanzaría como 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; y, lo que proponía en el fondo, era una ‘teocracia bíblica’ con visión ‘reconstruccionista’: “Es mi oración y anhelo que, al leer estas páginas, cada lector pueda ser convencido y motivado a llevar desde ya, a las naciones del mundo, la candidatura de Dios para Presidente”. Y más adelante añade: “El hombre unido a Dios en un vínculo de amor, no necesita ser gobernado por otros seres humanos, sino solo por Dios” (Roncal Villanueva, 2001, pp. 18 y 28).

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.

de 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” (pág. 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”. (Macedo, 2008, p. 123).

3.3 La conquista política en diez países de América Latina.

Como mencionamos al comienzo de este capítulo, las manifestaciones religiosas y políticas de los evangélicos en América Latina a través de su historia han sido de muy diversa fenomenología. Por ello repasaremos la coyuntura de diez países de la región, que veremos con amplitud en este libro¹⁷.

Argentina.

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

Hilario Wynarczyk (2018), partiendo de 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, a su vez, se dividen en dos sectores a) sector evangelical y b) sector pentecostal. El polo conservador bíblico, 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. Dentro de este polo, el autor busca comparar, a través de varios momentos (enfoque diacrónico), su conducta colectiva para comprender sus procesos de cambio y sus nuevas retóricas desde la negación de la política hasta la creación de un partido político.

El caso argentino tiene aspectos muy parecidos a otros países de la región (como el 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 familia 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; la

17 Para esta parte tomaremos como referencia principal, aunque no única, los artículos referidos a cada país que presentamos más adelante. En las citas o referencias directas que hagamos de dichos artículos indicaremos el nombre del autor y el año 2018.

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. Pero, sobre todo, concuerdan en que el ingreso a la vida política partidaria la inauguró una facción de evangélicos (HL) y, al final, los que la aprovecharon y consagraron fue la otra facción más conservadora y (neo)pentecostal (CB).

Lo que sí supone un caso particular es que la mayoría de evangélicos argentinos no está vinculada en sus preferencias electorales a partidos de derecha, sino de centro-izquierda: “La inclusión de las personas en sectores populares puede inducirlos a ser, simultáneamente, pentecostales y votantes del peronismo” (Wynarczyk, 2018).

Finalmente, 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 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 constituye una especie de ‘ingenuismo’ la concepción mecánica del voto de los evangélicos como una variable dependiente de la pertenencia religiosa” (Wynarczyk, 2018).

Brasil.

Brasil, con 210 millones de habitantes, es el país con más católicos del mundo. No obstante, en los últimos años ha tenido un descenso significativo en su catolicidad, que actualmente es de alrededor del 60%, mientras que los evangélicos se calculan en un 25%. Según los censos nacionales, en 1960 los católicos conformaban una gran mayoría con el 93% y los evangélicos, solo el 4%. En 1980, los católicos eran el 89% y los evangélicos el 6,6%. En el último censo de 2010, los católicos bajaron a 64,6% y los evangélicos subieron a 22,2%. Si comparamos las cifras del censo de 1980 con los cálculos actuales, veremos que el catolicismo descendió casi 30 puntos, mientras que los evangélicos subieron casi 20 puntos en los últimos cuarenta años.

En este contexto, Lacerda y Brasiliense (2018) muestran que ese ascenso numérico de los evangélicos también se ve reflejado en la cantidad de representantes que son elegidos en las urnas, sobre todo, los de línea pentecostal. Como se sabe, en Brasil existe una fuerte tradición pentecostal desde comienzos del siglo pasado (al igual que en Chile). Asimismo, a partir de mediados de los ochenta se inició la participación político-partidaria directa que llegó a conformar algunos partidos confesionales y hasta una bancada evangélica en el Congreso brasileiro. Pero lo que no se ha logrado es unificar en un solo partido confesional a todos los evangélicos, ya que tanto las iglesias pentecostales más numerosas como las nuevas megaiglesias neopentecostales prefieren tener sus propios candidatos y hasta sus propios partidos políticos. “A partir de la década de 1980, esas iglesias [pentecostales] pasaron a adoptar un *modelo de representación corporativa*, comprometiéndose en la disputa electoral con ‘candidatos oficiales’ y compitiendo las vacantes en los legislativos municipales, estatales y federales” (Lacerda & Brasiliense, 2018).

Por otro lado, en las últimas décadas se consolidó en la cultura evangélica brasileira una fuerte tradición de votar por partidos evangélicos o por evangélicos en partidos políticos no necesariamente evangélicos (facción evangélica). El enfoque de “el hermano vota por el hermano” sí funciona en Brasil, mientras que en el resto de países de la región sería más difícil demostrarlo. Pero, en nuestra opinión, más que hablar de partidos confesionales, que buscan representar a todos los evangélicos, es mejor referirnos a “partidos denominacionales”, cuyo objetivo es representar a los miembros de su denominación. Además, en Brasil es bien sabido que muchas iglesias pentecostales promueven las candidaturas de hermanos evangélicos como parte de una consigna eclesial. La mayoría de estas candidaturas son de corte conservador y no están exentas de sospecha de clientelismo y corrupción, ya que pueden verse casos de manipulación de lo religioso con fines políticos. Además, se cuestiona el “pragmatismo” de la llamada “bancada evangélica” que no tiene problema en intercambiar favores con la “bancada ruralista” —por ejemplo, se intercambia el ingreso de agrotóxicos por concesiones a radios evangélicas—.

Precisamente, uno de los puntos más relevantes del estudio de Lacerda y Brasiliense es que, luego de hacer un análisis pormenorizado de las últimas elecciones (sobre todo las legislativas), llegan a la conclusión de que el éxito electoral de los evangélicos fue consecuencia de la implantación de las “candidaturas oficiales” de los pentecostales, de acuerdo con el modelo de “representación corporativa” que adoptaron. Por eso, a pesar de que el número de candidatos evangélicos se ha mantenido estable de 2002 a 2014 (excepto en

2006, que disminuyó), el número de elegidos sí ha crecido, pero la mayoría de ellos son candidatos oficiales de representación corporativa de iglesias pentecostales. Es decir que, si bien son pocas las iglesias pentecostales que lanzan candidatos oficiales, estas son electoralmente fuertes, pues presentan tasas de éxito superiores a las de los partidos políticos.

Por esta razón, no se puede generalizar el ascenso político de los evangélicos en 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 25% de población evangélica, en el último proceso electoral de 2014, los evangélicos solo obtuvieron 67 asientos en la Cámara de Diputados (federales) de 513 (13%) y 75 en las Asambleas Legislativas (estaduales) de 1059 (7%); además, solo tienen tres senadores de 81 (4%) y ningún gobernador evangélico de los 27 que existen en Brasil.

Finalmente, en muchos sentidos, Brasil constituye un caso particular en la región (junto con México). Por tanto, no podemos generalizar esa experiencia concreta y aplicarla a los demás países del continente; menos aún, generalizar la fenomenología de la mayor iglesia neopentecostal de Brasil: La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) y su Partido Republicano Brasileiro (PRB). Si bien la IURD se ha extendido a muchos países de la región, su presencia en Brasil es muy especial y no generalizable¹⁸. Este “neopentecostalismo iurdia-

18 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

no”, 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).

Chile.

Chile, con una población de más de 17 millones de habitantes, tenía, según el último censo nacional de 2012, un 66,6% de católicos, un 16,4% de evangélicos y un 12,5% que no profesaban ninguna religión. Pero estas cifras habrían sufrido una importante variación en los últimos años y, de acuerdo con la Encuesta Bicentenario 2017 de la Universidad Católica de Chile, los católicos habrían descendido a un 59%, los evangélicos se habrían mantenido en un 17% y las personas sin afiliación religiosa habrían aumentado a un 19%.

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.

Siguiendo a Sandoval (2018) podemos indicar que 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 ciudad 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, comenzó a llegar una serie de 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 al primer pastor evangélico (presbiteriano) chileno: José Manuel Ibáñez.

Chile, al igual que Brasil, tiene una larga historia de arraigo de las iglesias evangélicas, sobre todo las de línea pentecostal, pero mucho más institucionalizada que la experiencia brasileña, con la conformación de la Iglesia Metodista Pentecostal desde 1910. En Chile, el pentecostalismo no empezó con una repentina oleada a mediados del siglo pasado que llega a su ebullición en

Silveira Campos (2000). También se puede ver Oro, Corten y Dozon (2003).

la década de 1970 —como ocurrió en otros países latinoamericanos—, sino que hubo un crecimiento paulatino, consolidado y más institucional, con un seminal “pentecostalismo criollo”. Esa historia particular de temprana nacionalización e institucionalización —no sin grandes tropiezos 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, creado por la expresidenta Michelle Bachelet el 31 de octubre de 2008.

Por otro lado, este temprano crecimiento institucional permitió una fuerte participación política de los evangélicos pentecostales a lo largo de su historia, por ejemplo, cuando 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 señala 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”. 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.

En la historia reciente de Chile, en realidad no se ha dado una importante 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. Por su parte, en las elecciones parlamentarias y presidenciales de 2017, aunque presentaron un número mayor de candidatos que en las contiendas anteriores, solo alcanzaron a colocar tres diputados (de 155): Eduardo Durán, Leonidas Romero y Francesca Muñoz (los tres pentecostales). Además, para el periodo 2014-2022 cuentan con dos senadores (de 43): Ena Von Baer (luterana) e Iván Moreira (pentecostal). Cabe indicar que es la primera vez que los pentecostales copan la representación política evangélica, ya que, desde

finales el siglo XIX, ha habido parlamentarios no católicos, pero sobre todo de línea protestante (luteranos, presbiteranos y anglicanos), que se ajustaban más a nuestro modelo de político evangélico. Mientras tanto, los actuales diputados podrían acercarse —aunque mucho más medidos e institucionales— al modelo evangélico político, pero, sin pertenecer a ninguna iglesia neopentecostal.

Los resultados pormenorizados de la elección de 2017 nos muestran que los candidatos evangélicos solo obtuvieron el 1,9% de los votos emitidos, mientras que los evangélicos ya conforman el 18% de la población. Es decir, que, al igual que en el resto de países de la región, podemos afirmar que en Chile no existe un voto confesional: los evangélicos no votan necesariamente por candidatos evangélicos y no hay mayor diferencia con el resto de la población chilena a la hora de votar (Sandoval, 2018).

Colombia.

Colombia tiene casi 50 millones de habitantes, de los cuales el 75% se declara católico y el 16% evangélico, según el Latinobarómetro (2014); de ellos, las tres cuartas partes 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. Aunque la última encuesta del Barómetro de las Américas (2018) nos muestra unas cifras más radicales: los católicos son el 60,4% y evangélicos 20,6% (incluyendo protestantes y pentecostales).

Si bien las primeras misiones evangélicas comenzaron a llegar a fines del siglo XIX, no es sino hasta finales del siglo XX que se nota un crecimiento acelerado de evangélicos en Colombia. En la misma línea regional, es en las décadas de 1980 y 1990 que se inicia la participación política evangélica a través de la formación de partidos confesionales, que intentan romper el bipartidismo acostumbrado y llegar a la presidencia con resultados poco significativos.

Siguiendo a David Velasco (2018), 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 y cuya consecuencia fue no solo 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).

Hasta ahora, la mayor presencia evangélica en la política colombiana se ha dado a través de pequeños partidos o frentes confesionales, satélites de algunas megasiglesias 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, esta participación política se parece mucho al modelo brasileño de candidaturas oficiales o representaciones corporativas de iglesias particulares, que no llegan a representar a toda la feligresía evangélica colombiana. 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.

Finalmente, podemos indicar, siguiendo a Velasco (2018), hasta siete características del impacto político de los evangélicos en Colombia (que es muy parecido a lo que sucede en otros países de la región):

1. El pragmatismo demostrado por los evangélicos al momento de elegir la agrupación política dentro de la cual van a competir electoralmente.
2. Los partidos y frentes evangélicos no han tenido estabilidad en el sistema político.
3. Los líderes pentecostales y neopentecostales han cambiado varias veces de aval político (transfuguismo).
4. Los neopentecostales son los que llevan el protagonismo en la política partidaria.
5. Privilegian los temas de agenda moral sobre otros temas de interés nacional.
6. Es frecuente que los líderes neopentecostales se alíen estratégicamente con líderes políticos católicos de derecha.
7. Algunos pastores han imitado las prácticas clientelistas de los partidos tradicionales al negociar votos a cambio de prebendas.

Cabe indicar que, en las elecciones al Congreso de 2018, a pesar de que se presentaron 265 candidatos evangélicos —la cifra más alta en la historia política de los evangélicos en Colombia—, solo alcanzaron a colocar once representantes (el 4% de los cupos elegibles para la Cámara de Representantes), lo que confirma la subrepresentación política de los evangélicos en el continente.

Costa Rica.

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 todos sus 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 (2018), 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, en las últimas décadas se ha transitado de un partido dominante, el Partido de Liberación Nacional (PLN), a 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.

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, centros pastorales, etcétera.

Comparativamente 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.

El caso de Costa Rica es especialmente relevante porque en febrero de 2018 los evangélicos tomaron un protagonismo inesperado en el país 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, es la que lo catapultó al primer lugar de las preferencias lectorales. Ello modificó totalmente el tablero electoral, pues 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).

Alvarado Muñoz ganó la primera vuelta electoral con el 25% de los votos, fruto de lo que se ha llamado un “shock religioso”. Sin embargo, en la segunda vuelta electoral salieron a relucir otros elementos, también 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 Fabricio Alvarado Muñoz.

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.

El Salvador.

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 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 evan-

gética 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, que serán fundamentales en la transformación 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 norteamericanos, 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.

En general, el capital social que tienen las iglesias es enorme, no solo porque el 72% de los salvadoreños participa 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.

El Salvador constituye un caso particular en Centroamérica en la medida que, después del final de la guerra interna, a comienzos de los noventa se instaló un bipartidismo fuerte entre la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), de derecha, y el ex-Frente Farabundo Martí, de izquierda, que hasta ahora ha evitado que ingresen nuevos actores políticos partidarizados. Sin embargo, 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). Además, son claros los guiños que hacen los políticos para ganarse el voto evangélico, como la aprobación en la Asamblea Legislativa del Día Nacional de la Iglesia Evangélica.

Asimismo, se puede indicar que en El Salvador no es la afiliación a una iglesia, sino las diferentes identidades religiosas las que impactan en mayor o menor medida el sentido político. 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. Finalmente, dada la gran ascendencia que tienen las iglesias (tanto católica como evangélicas) en la población, sumado al desgaste de los partidos políticos tradicionales y a la reforma del sistema electoral salvadoreño, es probable que las iglesias, o la mediación religiosa, jueguen un papel más protagónico en la política salvadoreña de los próximos años.

Guatemala.

Guatemala tiene más de 17 millones de habitantes y es, junto con Honduras, Nicaragua y El Salvador, el país en donde más han crecido los movimientos evangélicos. Según el Pew Research Center (2014), en dicho país los evangélicos concentraban el 41%; los católicos, el 50 %; los no afiliados, el 6%; y otras religiones, el 3%. Actualmente los informes extraoficiales indican que los católicos han descendido al 45%, los evangélicos han subido al 42%, los que no tienen afiliación religiosa han aumentado al 11% y otras religiones han disminuido al 2%. Incluso, se afirma que en la Región Metropolitana los evangélicos ya superaron a los católicos. En este país, a pesar de haber tenido tres presidentes declaradamente evangélicos —que no han sido ejemplo de cristiandad, precisamente—, 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 fue no solo monopolícamente católica, sino que la Iglesia católica era la instancia rectora de la educación, la moral y las buenas costumbres, aunado ello a su gran poder económico (es propietaria de inmensas cantidades de tierras) y a su influencia en las clases gobernantes del país.

En 1873 se permitió la libertad de culto en Guatemala y en 1882 comenzaron a llegar las primeras misiones protestantes, sobre todo de presbiterianos, muy ligadas a proyectos educativos y de salud. La primera comunidad presbiteriana se fundó en 1883 y se instalan diversas denominaciones evangélicas, la gran mayoría provenientes de Estados Unidos. En 1902, las diversas misiones llegan a un acuerdo de colaboración para repartirse los territorios y evitar la competencia. Dicho acuerdo se cumplió escrupulosamente por parte de todas las denominaciones, excepto por los pentecostales, quienes, desde su llegada, en 1916, comenzaron a instalar pequeñas congregaciones donde “el Espíritu los enviara”.

De gran importancia para el pentecostalismo guatemalteco fue la llegada del pastor canadiense Norman Parish, quien modernizó los cultos pentecosta-

les 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. De hecho, muchos de sus seguidores siguen hoy el camino neopentecostal. Los pastores más conocidos, con megaiglesias “exitosas”, son Jorge H. López, Luis Fernando Solares, Harold Caballeros, Carlos “Cash” Luna, Sergio Enríquez, entre otros; todos ellos con gran impacto mediático (con emisoras de radio y televisión) y con nexos muy cercanos con el neopentecostalismo norteamericano.

Luego de más de tres décadas de conflicto armado (1960-1996), Guatemala vuelve a la senda democrática con nuevos actores sociales y políticos, entre ellos, los evangélicos, aunque sin una planificación expresa de las iglesias evangélicas. Pero, ya durante las dictaduras militares, tenemos 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, Ríos Montt se hizo con la presidencia *de facto*, desde marzo de 1982 hasta agosto de 1983.

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 autgolpe de Estado, conocido como “el serrana-zo”. Coincidentemente, ambos presidentes evangélicos dejaron sus gobiernos envueltos en graves denuncias contra los derechos humanos y debido a la ruptura del orden constitucional.

Luego de este periodo se formaron algunos movimientos confesionales y muchos evangélicos candidatearon a diversos puestos de elección popular, pero con resultados muy modestos, a pesar de que los evangélicos seguían creciendo numéricamente. En 2011 Harold Caballeros, indiscutible líder evangélico y fundador de la iglesia El Shaddai, logró conformar una coalición política con el apoyo de muchos líderes neopentecostales, pero solo obtuvo el 6,2% de votos. A pesar del poco éxito de los partidos confesionales, todos los políticos buscan congraciarse con la feligresía evangélica y tratan de incluir un lenguaje religioso dentro de sus discursos políticos. El último episodio de esta relación entre religión y política en Guatemala ha sido el protagonizado por Jimmy Morales, evangélico de nacimiento y comediante conocido, que ganó las elecciones presidenciales en medio de grandes escándalos de corrupción de la clase política establecida. Morales asumió la presidencia en enero de 2016 y, en corto tiempo, también se ha visto envuelto en escándalos de corrupción.

Guatemala tiene características particulares en la región: tiene las dos terceras partes de su población en situación de pobreza, con una población indígena del 50% (el 80% de los cuales son pobres); y posee uno de los mayores índices de desigualdad en el continente, entre otras. Pero, sobre todo, representa un caso muy especial en América Latina por haber tenido tres presidentes evangélicos: los dos últimos elegidos democráticamente. Sin embargo, queda la pregunta de si ellos 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”.

México.

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, diferentes sondeos calculan entre 10 y 12% la población evangélica, pero no hay un dato cierto y de consenso. México, a pesar de ser el primer Estado laico del continente (según la Constitución de 1857), goza de una religiosidad popular muy arraigada.

México 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, en un país profundamente religioso, ha marcado sus particularidades también en el desarrollo de las iglesias evangélicas. Asimismo, la protagónica participación que tuvieron los primeros protestantes, aliados con los liberales de la época, en la lucha política y revolucionaria mexicana desde la segunda mitad del siglo XIX, también ha constituido un sello muy propio en su 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 en 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 estableció una normatividad excesivamente restringida en materia religiosa, que le negaba la personería jurídica a las iglesias 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 desem-

bocó 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 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 y de centro-derecha. 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 que, finalmente, no le sirvió de mucho.

Los resultados finales de la expectante elección de 2018 arrojaron un magro resultado para el PES que, al no alcanzar la valla mínima exigida (3% de los votos para cualquiera de las dos cámaras), perdió su registro oficial como partido y el financiamiento estatal. De nada le sirvió aliarse con el partido ganador, ya que los votantes evangélicos supieron diferenciar sus opciones políticas de su religión, lo cual confirma la tendencia latinoamericana de inexistencia de un voto confesional evangélico. “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).

Panamá.

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%, evangélico; el 8% no tiene afiliación religiosa, y un 2% pertenece a otra religión. A pesar de ser el país menos evangélico de Centroamérica, no ha sido ajeno al proceso de migración religiosa del continente, que ha hecho que el catolicismo descienda 20 puntos en las últimas dos décadas.

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 gran cantidad de iglesias y misiones protestantes, sobre todo norteamericanas, para la asistencia religiosa de las comunidades extranjeras. Por ello, recién en 1928 se creó la primera comunidad evangélica en lengua castellana, perteneciente a la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (de línea pentecostal), históricamente la más numerosa hasta la llegada de Las Asambleas de Dios, a fines de los sesenta. Actualmente, el 80% de los evangélicos de Panamá son de línea pentecostal, aunque muchos de ellos ya se van encaminando por el neopentecostalismo, con las típicas características de “guerra espiritual”, “teología de la prosperidad”, implantación de megaiglesias, incursión en sectores medios y altos, etcétera.

A partir de la transición democrática (1989), los evangélicos se involucraron políticamente a través de tres formas: a) la creación de partidos confesionales evangélicos (como la Misión de Unidad Nacional-MUN), b) la conformación de alianzas con partidos existentes (como el PRD, Solidaridad, MOLIRENA) y c) el establecimiento de grupos de presión (Nevache, 2018). De hecho, esta segunda opción, que nosotros hemos denominado “facción evangélica”, es la que más éxito ha alcanzado y ha permitido que los líderes evangélicos ingresen a la arena política, ya que de otra manera hubiera sido más difícil alcanzar una elección popular. Ciertamente, el éxito electoral de los evangélicos en Panamá ha sido muy fluctuante, ya que en 2004 obtuvieron ocho diputados; en 2009, solo 3; y en 2014 subieron a nueve (de 70).

En Panamá, al igual que en todos los 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 resto de la población” (Nevache, 2018), y 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 sola denominación: las Asambleas de Dios, que representan el 30% de evangélicos del país, aproximadamente.

Pero, más allá de candidaturas y partidos evangélicos fallidos, a partir de 2016, los evangélicos entraron con fuerza a la política a través de los “grupos 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 sea retirado de los debates parlamentarios. Este éxito en la movilización popular ha convencido a los políticos, y a los mismos evangélicos, de que la participación de los evangélicos en la política nacional es un hecho indiscutible. 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 (evangélicos y católicos), liderados por la Alianza Panameña por la Vida y la Familia, con su lema “Con mis hijos no te metas”. Esto 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 creación del movimiento Acción Democrática Nacional (ADN), de tipo partido confesional, que surgió luego de las marchas de 2016. En este contexto, hasta el ente electoral ha bajado la valla para la inscripción de nuevos partidos políticos; por lo que se espera que los evangélicos, como nuevos “actores políticos” panameño, tengan mayor protagonismo en la política partidaria de los próximos años.

Perú.

El Perú es un país con 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. En este país, la religión sigue siendo relevante, tanto en la esfera privada como pública, pues se vincula a la moral y a la opinión pública, y a un debate pendiente sobre su influencia en la educación peruana.

Siguiendo a Amat y León y Pérez Guadalupe (2018), podemos decir que los primeros misioneros protestantes llegaron al Perú a fines del siglo XIX trayendo una imagen progresista del modelo de desarrollo de la cultura europea, con una tendencia hacia el “evangelio social”. Luego, a comienzos del siglo pasado, incursionaron en asuntos públicos, sobre todo relacionados con la legalización del protestantismo en la vida republicana y con los procesos de

construcción de la identidad de esta minoría religiosa. A partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, y en especial 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, pero en la década de 1960 se inició el proceso de pentecostalización de las iglesias evangélicas con el crecimiento explosivo del movimiento pentecostal, tanto misionero como criollo.

En cuanto a la vinculación directa de los evangélicos en la política, en la segunda mitad del siglo XX, hubo un par de casos de evangélicos participantes en procesos electorales, sobre todo vinculados al Partido Aprista Peruano. También fue muy importante el rol que tuvieron los evangélicos en el contexto de violencia terrorista que vivió el país entre 1980 y el año 2000. Este esfuerzo de incursión en la vida pública tuvo su primera expresión en las elecciones de 1990, cuando los evangélicos postularon a diversos cargos durante el primer gobierno de Alberto Fujimori y lograron colocar, episódicamente, 18 congresistas. Sin embargo, el posterior desarrollo del régimen fujimorista determinó el retiro político del sector evangélico con ideas más progresistas (políticos evangélicos) y fueron los evangélicos con ideas más conservadoras quienes empezaron a ejercer un liderazgo cada vez más importante y asumieron los roles protagónicos de participación política en las siguientes elecciones (evangélicos políticos).

Desde fines del siglo XX, un nuevo movimiento surgió en las filas del mundo evangélico peruano para disputar el liderazgo religioso y el protagonismo político: el movimiento neopentecostal o carismático. Si bien ellos siguen siendo una minoría en términos cuantitativos, han logrado promover una cosmovisión religiosa dentro del mundo evangélico caracterizada por 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 la participación en la vida política del país.

Pero, 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. Ciertamente, el caso más emblemático de participación evan-

gética en la política peruana ha sido el pastor Humberto Lay, quien logró constituir, luego de muchos intentos, un partido que podríamos llamar “confesional” y lanzarse a la presidencia de la república en 2006. Finalmente, solo obtuvo el 4% de los votos, cuando la población evangélica ya era el 12% aproximadamente; ni siquiera los evangélicos votaron por él, lo que confirmaría la inexistencia de un voto confesional.

En los últimos procesos electorales, los evangélicos —insertados en diferentes partidos políticos (facción evangélica)— han conseguido, de los 130 curules que componen el Congreso, solo cuatro en 2006, seis en 2011 y cuatro en 2016. Ello representa menos del 5%, cuando la población evangélica en el Perú está por encima del 15%, lo que confirma la tendencia regional a una subrepresentación política de los evangélicos. En la actualidad se ha posicionado la agenda moral: provida y familia, y no se sabe a ciencia cierta si serán capaces de convencer al voto ciudadano, no solo de los 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, serán capaces de articularse en un movimiento ciudadano en los próximos años.

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 solo en el ámbito electoral, ya que no se han formado partidos políticos estructurados y permanentes ni se tiene un pensamiento social evangélico (PSE). 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.

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 Referéndum 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 absoluto en este siglo y medio de historia latinoamericana; muy por el contrario, la segmentación “religiosa” de los evangélicos se potencia 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 o político). Aunque, quizá, habría que especificar, siguiendo nuestro razonamiento, que por ahora tienen más un potencial electoral que un real potencial político.

En el panorama actual, creemos que 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 de la llamada ideología de género. Pero, en nuestra opinión, existe 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. Es decir, en la medida que en nuestros países exista 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 muy coyunturalmente.

Esta falta de institucionalidad partidaria también ha hecho que los partidos políticos 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.

Todo ello indica que la institucionalidad partidaria sería el mejor 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 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.

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 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. Pero existe otra subrepresentación al interior de los evangélicos. Dentro del mismo movimiento evangélico, 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, que pueden tener más porcentaje poblacional, pero no participan militantemente en los procesos electorales.

4.1 Los tres “modelos regionales” de participación política evangélica: centroamericano, sudamericano y brasilero.

Visto el caso concreto de los diez países reseñados en el acápite anterior, comprobamos que, si bien existen diferencias entre ellos, también hay similitudes regionales que podríamos agrupar geográficamente en tres tipos ideales —en sentido weberiano— de participación política en América Latina: el modelo centroamericano, el modelo sudamericano, y el modelo brasilero. 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 (ideales, pues no todos los países encajarán necesariamente en todas las características del modelo). Por ello Brasil va aparte y no dentro de Sudamérica; El Salvador se aleja un poco del modelo centroamericano; y México, por sus particularidades, se encontraría más cerca del modelo sudamericano que del centroamericano.

1. Modelo centroamericano: este se acercaría más al tipo partido confesional y al frente evangélico que hemos planteado. Aunque no en todos los sentidos ni en todos los casos, en comparación con los otros países del continente, 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)¹⁹.

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 supera el 40% (Nicaragua, El Salvador, Honduras y Guatemala), las tasas más altas de todo el continente; y en los dos países restantes supera el 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.

19 Con esto no estamos aceptando que exista necesariamente un “voto confesional”. En Guatemala, por ejemplo, a pesar de los tres presidentes evangélicos que han 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).

Por otro lado, 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 pro vida y familia, pero guiados mediáticamente por líderes evangélicos, ya que los evangélicos políticos han sabido canalizar mejor —electoralmente— estas preferencias que los católicos —hasta ahora—²⁰.

Ciertamente, no en todos estos países centroamericanos 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. En El Salvador, por ejemplo, si bien hay 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 de un bipartidismo funcional. Sin embargo, creemos que esta fuerza puede surgir en los próximos años, ya que las instituciones religiosas son las que gozan de mayor credibilidad en ese país. No obstante, después de lo sucedido en Costa Rica en febrero de 2018, ningún analista quiere soslayar posibilidad alguna, 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, que trajo como resultado que los evangélicos se consolidaran como un nuevo actor político.

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, sea en forma de partido, frente evangélico o grupo de

20 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.

presión; ello incluso en los países menos evangélicos de Centroamérica (en Costa Rica el detonante fue la Opinión Consultiva OC-24/17 emitida por la Corte de Derechos Humanos en 2017; y en Panamá, la Ley 61 sobre educación sexual en 2016).

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. 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, en menor medida, al frente evangélico, visto anteriormente. En esta región, hasta ahora, no se han podido consolidar partidos evangélicos exitosos —de hecho, todos han fracasado en 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 —hasta ahora—. Por eso, según un criterio de realidad, 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 brasilero de voto denominacional de candidatos oficiales—, pero que 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 un bien consolidado grupo de presión político en defensa de los valores cristianos y en contra de lo que llaman la ideología de género. Ello, sin embargo, no ha llegado a empoderarse como tema central de 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 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 a los bajos porcentajes de población evangélica, en comparación con sus vecinos centroamericanos. El desarrollo de estas nuevas alianzas formales de carácter religioso —desde que el Estado mexicano decidió reestablecer relaciones diplomáticas con el Vaticano y ahora con estas asociaciones partidarias de los evangélicos con el partido de gobierno— recién comienza; pero 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:** es un modelo mixto entre el tipo partido confesional (o, mejor dicho, partido denominacional) y la facción evangélica (que supone colocar congresistas evangélicos en diferentes partidos políticos). Como se sabe, en Brasil existen agrupaciones políticas al estilo de partidos confesionales (como el Partido Republicano Brasileño que “pertenece” a la IURD) y rige la consigna de que “el hermano vota por el hermano”. Sin embargo, creemos que estos no llegan a ser en verdad partidos confesionales, sino “partidos denominacionales”. Dicho de otro modo, no representan a todos los evangélicos ni pretenden hacerlo, sino solo a los miembros de su deno-

minación concreta o megaiglesia, ya que tienen los votos suficientes para hacer ganar a sus “candidatos oficiales”²¹.

En ese sentido, constatamos —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 presenta un voto denominacional restringido a su iglesia o denominación, debido al 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 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 los pentecostales decidieron comenzar a participar en política partidaria. Sin embargo, debido a su fraccionamiento eclesial y al personalismo de sus líderes religiosos, no han alcanzado hasta ahora la unificación de todos los evangélicos brasileños en un solo partido político y en un solo candidato²². De hecho, si todos los evangélicos se unieran políticamente serían el mayor partido político del Brasil; y si todos los parlamentarios evangélicos se unieran serían la tercera fuerza política en el Congreso brasileño. Pero más allá de pensar en estos futuribles o ucronías sin mayor viabilidad, lo cierto es que existe la llamada “bancada evangélica”, conformada por representantes 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

21 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 y las Asambleas de Dios (AD), más de doce millones.

22 Es por eso que 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 conseguido

puede hablar de un voto unitario o de un plan estratégico que unifique a todos los congresistas evangélicos brasileros. Ello significa que la bancada evangélica es, sobre todo, una manera pragmática de conseguir resultados inmediatos —como el ya comentado intercambio de votos con la bancada ruralista— y lograr acuerdos políticos en función de sus intereses —muchas veces, no muy santos, pues muchos de los actuales diputados evangélicos están 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 brasilerero, 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 y, por tanto, conforma un modelo particular—.

Finalmente, es menester mencionar el tan publicitado “éxito” de los evangélicos brasileros en la política. 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 el último proceso electoral de 2014, vemos que los evangélicos obtuvieron los mejores resultados de su historia y alcanzaron 67 asientos en la Cámara de Diputados (federales) de 513 (solo el 13%) y 75 en las Asambleas Legislativas (estadales) de 1059 (solo el 7%). Asimismo, tienen tres senadores de 81 (solo el 4%) y ningún gobernador en los 27 estados del país. Es decir que, a pesar de haber aproximadamente un 25% de población evangélica, hasta ahora solo han podido conseguir, en su mejor *performance*, el 13% en las elecciones federales, el 7% en las estadales y el 4% en el Senado. Ello refleja 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 23 partidos políticos distintos, lo que denota una inmensa atomización denominacional y política. Cabe añadir que las denominaciones de mayor éxito 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, donde “el hermano vota por el hermano”, donde existen “partidos confesionales” —o, mejor dicho, “partidos denominacionales”—, y donde supuestamente hay 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 ser 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.

4.2 La nueva estrategia política: de los “partidos confesionales” a las “agendas transversales”.

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 estrategias de intervención de tipos de grupos de presión, enfocadas 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 familia 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—.

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, más allá de sus propias confesiones, han atraído a muchos católicos que no estarían dispuestos a par-

participar de cultos evangélicos, pero sí a votar por candidatos que enarbolan sus convicciones morales en el ámbito político —más allá de su denominación o iglesia—, como ya está sucediendo en algunos países.

Cabría preguntarse 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, incluso de partidos políticos. En otras palabras, la “fluidez religiosa” que atisbamos hace más de dos décadas estaría migrando del ámbito estrictamente religioso-político a 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 la agenda 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 puede 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. Se trata de una nueva estrategia de empoderamiento. Es decir, ahora las organizaciones paraeclesiales 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. Finalmente, 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.

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 “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.

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 haga parecer uno de ellos. Claro que, finalmente, no es difícil reconocer 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.

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 militante 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.

Por otro lado, 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. Tan es así que nadie podrá negar que en todos los países del continente

la relación Iglesia-Estado²³ ya no implica solamente a la Iglesia Católica Romana, sino también a las evangélicas. Con la extinción del monopolio religioso se acabó también el de las relaciones con el Estado, en el cual la Iglesia Católica era el único “socio legítimo y estratégico”. 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.

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 Referéndum por el 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 con más del 60% de los votos, o la victoria de un pastor 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. Pero habría que tomar en cuenta también, tal como lo hemos mencionado anteriormente, que la relación entre 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. 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, pues

23 Paul Freston hace una interesante distinción entre la relación religión y política (como algo natural y positivo) y la relación Iglesia-Estado: “El Estado debe ser no-confesional. Fue justamente esa percepción, por parte de algunos de los primeros protestantes de los siglos XVI y XVII, que dio inicio a la separación entre la Iglesia y el Estado. Con bases teológicas, ellos percibieron que *una visión cristiana del Estado es que el Estado no debe ser ‘cristiano’*, en el sentido de defender y promover una determinada iglesia o religión. No es el papel de ningún Estado la dispensación de la gracia. Entretanto, religión y política 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).

creen 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.

Conclusiones

En los albores del siglo XXI parece que los renovados evangélicos —ahora con evidente espíritu neopentecostal, con aires de evangelio 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 antiecumenismo 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 al social y político.

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 transformación religiosa latinoamericana en las últimas décadas no ha sido el crecimiento de la increencia o el secularismo 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 denominan cristianos (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 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 son neoconvertos; 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, 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 dos 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 del 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 electoral inusitado y que los discursos religiosos están comenzando a determinar políticas públicas. Constatamos, pues, que los cantos de sirena de algunos aliados estudiosos latinoamericanos, que miraban 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 unen y congregan tanto a católicos como a evangélicos en una sola propuesta pública; aunque no sea ni 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 agendas transversales y grupos de presión, más que por partidos políticos 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:

1. Más que hablar de una sola “Iglesia evangélica” en América Latina es mejor hablar de “iglesias evangélicas” que, históricamente, han pasado por diferentes movimientos, 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 sociológica 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 a mediados del siglo XIX, el gran crecimiento numérico evangélico comenzó a partir de la década de 1970, sobre todo, por la pentecostalización de sus iglesias, fruto de la expansión del pentecostalismo criollo.
4. En la segunda mitad del siglo XX se produjo una pentecostalización de la Iglesia Católica. En consecuencia, el movimiento apostólico más numeroso es la Renovación Carismática Católica, que ha originado una carismatización de las liturgias y formas pastorales. 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 de mayor crecimiento son los que no manifiestan ninguna afiliación religiosa.
6. Desde mediados del siglo pasado se ha consolidado el paso de un modelo de líder evangélico: misionero-protestante-extranjero a pastor-evangélico-nacional, que ha permitido una mayor participación de los evangélicos en la política local.
7. A partir de la década de 1980 se conformaron partidos confesionales en todos los países del continente; todos han fracasado.
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 participar.
9. No se ha podido comprobar empíricamente la existencia de un voto confesional, ni evangélico ni católico. 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).
10. Existe una subrepresentación política de los evangélicos; el porcentaje de confesionalidad evangélica de un país no se ve reflejado, necesariamente, en las ánforas de votación ni en su número de representantes.
11. La fragmentación eclesial de los evangélicos se potencia cuando incursionan en el ámbito político, entre otras razones, por la vocación física para institucional del movimiento evangélico y su endémico ADN atomizador.
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.
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 para algún país; solo han elaborado una insulsa oferta de “moralización de la 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).
15. Actualmente, los que tienen el liderazgo ideológico y operativo de la incursión política evangélica son los neopentecostales, con sus teologías de

- la prosperidad y su reconstruccionismo; sus nuevas estrategias políticas son ahora las “agendas transversales” de los “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. Las formas de participación política de los evangélicos han sido tres: partidos evangélicos, frentes evangélicos y facciones evangélicas. De hecho, la facción evangélica (colocar congresistas evangélicos en diferentes partidos políticos) es la opción que mejores resultados ha dado, sin reparos de pasar de un partido a otro.
 18. La mayoría de partidos políticos en América Latina, incluso los de factura católica, buscan 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.
 20. Dentro de la heterogénea fenomenología latinoamericana, podemos encontrar hasta tres tipos ideales regionales: modelo centroamericano (la mayoría de países con más del 40% de población evangélica), modelo sudamericano (entre el 15 y 20% de evangélicos) y modelo brasilero (25% de evangélicos, pero con “partidos denominacionales” y “candidaturas oficiales”).
 21. Las relaciones Iglesia-Estado —en las cuales la única Iglesia era la católica— están compartiendo espacio con los renovados vínculos entre religión y política, ámbito en el cual los evangélicos van ganando protagonismo.
 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 megaglesia o denominación particular.
 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.

Referencias

- Adarve, M. et al. (2007). *Creer y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Aguirre Salinas, C. et al. (2010). *Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua*. Managua: Casa Giordano Bruno.
- Algranti, J.M. (2010). *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las megaiglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: CICCUS.
- Almeida, L. (2014). *O que saber sobre os evangélicos e a política no Brasil. Partidos, representantes e eleições presidenciais*. Curitiba: Editora Prismas.
- Álvarez, C. (1992) (ed.). *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*. San José: DEI.
- Amat y León, O. (1996). *Los desafíos del movimiento carismático a la misión de la Iglesia Evangélica en el Perú*. Tesis para optar el grado de magíster en Misiología. Facultad Evangélica Orlando Costas.
- 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: UNMSM-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.
- 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).
- Amico Arellano, A.A. (2016). *El aliento religioso del evangelio de la prosperidad al discurso hegemónico*. Tesis para obtener el grado académico de magíster en Estudios Culturales. Lima, PUCP.
- 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.
- 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.
- Assmann, H. (1987). *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José: DEI.
- Bahamonde, W. (2003). *El establecimiento del cristianismo evangélico en el Perú, 1822-1900*. Lima: Iglesia Metodista del Perú.
- Bastian, J.P. (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. Ciudad de México: CUPSA.
- Bastian, J.P. (1994). *Protestantismos 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.
- Beltrán Cely, W.M. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Boudewijnse, B.; Droogers, A.; & Kamsteeg, F. (eds.) (1991). *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI.
- Campos, B. (2000). *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI.
- Casaús, M.; & Macleod, M. (coords.) (2014). *América Latina entre el autoritarismo y la democratización, 1930-2012*. Zaragoza: Marcial Pons.
- 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.
- CIEP (2018) *Informe de resultados de la encuesta de opinión sociopolítica realizada en febrero de 2018*. San José: Universidad de Costa Rica, pp. 13-18.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). *Informe Final*. Tomo III. Lima: CVR.
- Crivelli, C. (1933). *Directorio Protestante de la América Latina*. Isola del Liri: Macioce & Pisani.
- D'Alessio, F. (2010). *Liderazgo y atributos gerenciales. Una visión global y estratégica*. México-Lima: Pearson-CENTRUM.
- 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.
- Dayton, D. (1991). *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Degregori, C.I. (ed.) (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: 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. (1997). *Protestantismo en América Latina*. Miami: Caribe.
- De Santa Ana, J. (1970). *Protestantismo, cultura y sociedad. Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires: La Aurora.
- 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.
- 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.
- Fediakova, E. (2013). *Evangélicos, política y sociedad chilena: Dejando el "refugio de las masas", 1990-2010*. Santiago de Chile: IDEA-CEEP.
- 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.
- 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*. Barcelona: Anagrama.
- Freston, P. (2006). *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não. Os evangélicos e a participação política*. Vicososa: Ultimato.
- Freston, P. (ed.) (2008). *Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Galindo, F. (1992). *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*. Navarra: Verbo Divino.
- García-Ruiz, J.; & Michel, P. (2014). *Neopentecostalismo y globalización*. Recuperado de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01025311>
- Garrard-Burnett, V. (2009). *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem*. Guatemala: Piedra Santa.

- Góngora, A. (1996). La teología de la prosperidad. *Boletín Teológico (Fraternidad Teológica Latinoamericana)*, 28(64), 7-34.
- Guerra Gómez, M. (2003). *Las sectas y su invasión del mundo hispano: una guía*. Pamplona: EUNSA.
- Gutiérrez Sánchez, T. (2000). *El "hermano" Fujimori*. Lima: Ediciones AHP.
- Gutiérrez Sánchez, T. (2009). *Evangélicos, democracia y nueva sociedad*. Segunda edición. 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.
- Holland, C. (2011) *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>
- 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.
- Jaimes Martínez, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 74(4), 649-678.
- 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.

- 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 de 2013.
- Kessler, J. (2010). *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Ediciones PUMA.
- Lagos Schuffeneger, 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.
- Lalive d'Épinay, C. (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Latinobarómetro (2014). *Las religiones en tiempos del papa Francisco*. Santiago de Chile: autor.
- 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: Antonio Ruiz de Montoya.
- 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.
- Macedo, E. (2008). *Plano de Poder. Deus, os cristãos e a política*. Río de Janeiro: Thomas Nelson.
- Mackay, J.A. (1952). *El otro Cristo español. Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*. México: Casa Unida de Publicaciones.
- Maldonado Gago, J. (2013). Política y religión en la derecha cristiana de los Estados Unidos de América. *La balsa de piedra*, 3.
- 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.
- 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.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid-Lima: Trotta-PUCP.
- Marzal, M.; Romero, C.; & Sánchez, J. (orgs.). (2004). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP.
- Mesquiati de Oliveira, D. (org.) (2013). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial.
- 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.

- Miller, D. (ed.) (1994). *Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America*. Lanham: University Press of America.
- Money, H. (1965). *La libertad religiosa en el Perú*. Lima: Concilio Nacional Evangélico del Perú.
- Muzio, R. (2006). *Revolução Silenciosa II. Transformando a sociedade com a força do evangelho do Reino*. Brasília: Editora Palabra.
- Muzio, R. (2010). *O ADN da Igreja. Comunidades cristãs transformando a nação*. Curitiba: Esperança.
- Ocaña, M. (2002). *Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad*. Lima: Ediciones PUMA.
- Oro, A.P.; Corten, A.; & Dozon, J.P. (2003). *Igreja universal do reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.
- Ortiz, I. (2004). Los evangélicos y la política: una revisión del camino. *Kairós*, 35, 81-120.
- Padilla, R. (comp.) (1991). *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: FTL.
- Perdomo, E.A. (2003). Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana. *Kairós*, 33.
- Pérez Guadalupe, J.L. (1991). *Las sectas en el Perú. Estudio sobre los principales movimientos religiosos en nuestro país*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana.
- Pérez Guadalupe, J.L. (1992a). Excatólicos: sus razones de salida. *Revista Teológica Limense*, XXV, 449-462.
- Pérez Guadalupe, J.L. (1992b). *¿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 IESC.
- Pérez Vela, R. (2016). Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú. En C. Romero Cevallos (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples* (pp. 199 y ss.). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 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 <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- Reátegui, F. (coord.) (2009). *Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia*. Colección: Cuadernos para la Memoria Histórica 3. Lima: IDEHPUCP.
- Revista Alerta Digital (2016). Así es la nueva derecha en Estados Unidos: cristiana, nacionalista, antiglobalización y defensora de una América blanca. *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/>

- 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.
- Rivera, C.; & Juárez Cerdi, E. (eds.) (2007). *Más allá del Espíritu: actores, acciones y prácticas en Iglesias Pentecostales*. México: Ciesas-Colmich.
- Romero Cevallos, C. (2016). *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima: PUCP.
- Roncal Villanueva, A. (2001). *Fundamentos de gobierno. Dios para presidente*. Lima: Rubicán Editores.
- Sabanes Plou, D. (1994). *Caminos de unidad: itinerario del Diálogo Ecueménico en América Latina 1916-1991*. Quito: CLAI.
- Santana, A. (2018). *Nacidos para gobernar*. Lima: Escuela de Gobernantes del Perú.
- 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.
- Secretaria Status (2017). *Annuario Statisticum Ecclesiae 2015*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Silveira Campos, L. (2000). *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Spadaro, A.; & Figueroa, M. (2017). Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente. *La Civiltà Cattolica Iberoamericana*, 6. Recuperado de <http://blogs.herdereditorial.com/la-civiltà-cattolica-iberoamericana/fundamentalismo-evangelico-e-integralismo-catolico/>
- Stoll, D. (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: Berkeley University Press.
- 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://servicioskoiononia.org/relat/183.htm>
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Varios Autores (1995). *Evangélicos en América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Velarde, J. (1990). *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social*. San José de Costa Rica: DEI.
- 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.
- White, J.; Bürki, H.; & Halverson, R. (1972). *¿Evangelización o lavado cerebral?* Buenos Aires: Ediciones Certeza.
- 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.
- 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.