

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 13

**CT 120 VIDA Y PENSAMIENTO DE LAS
IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA**

Pérez Guadalupe, José Luis. “¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos?: Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos”. En *Evangélicos y poder en América Latina*, editado por José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger, 11-59. Lima: Konrad Adenauer Stiftung (KAS), 2018.

¿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 extrañado 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 evangélicas, 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 para 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 eclesial 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 fe ligeros, como los países centroamericanos. Es importante anotar que el compromiso que los creyentes tienen con su iglesia, sea católica o evangélica, varía

¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos?

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.

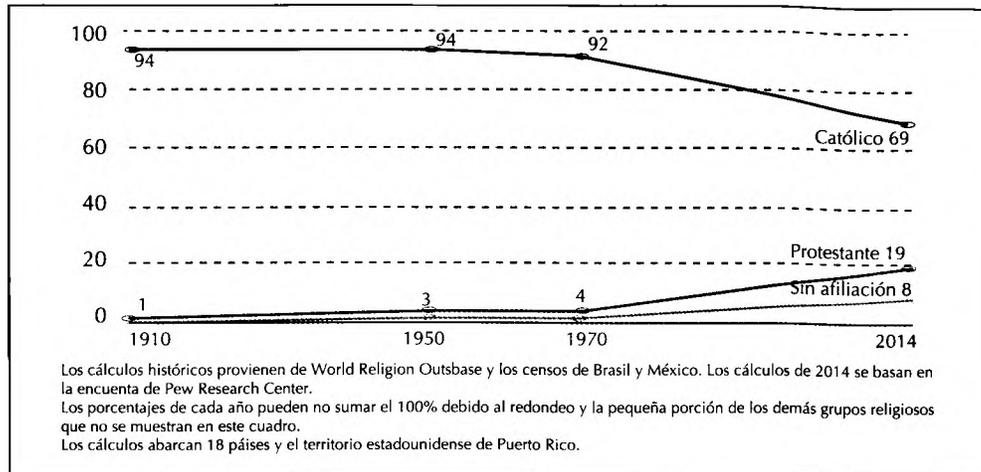
Fuente: PRC 2014.

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 Jara-bacoa (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’Epinay); es decir, según sea el criterio teológico que tengan estas iglesias, será la respuesta social y política que den al mundo. Nosotros nos centraremos no tanto en la repercusión 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 estáticamente 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 eclesiales y paraeclesiales norteamericanas. De hecho, el cambio en la visión política que tienen los evangélicos latinoamericanos en los años ochenta (al igual que la agenda moral actual) ha tenido una directa correlación con la agenda evangélica (política y moral) norteamericana, sobre todo, con la llamada “nueva derecha religiosa”. Pero esa tendencia conservadora ha ido más allá, hasta formar todo un pensamiento teológico “reconstruccionista” (legitimado por una teología de la prosperidad), que sostiene que los cristianos están llamados a gobernar sus países y reconstruirlos a partir de los “principios bíblicos para el gobierno de las naciones”.

2.3 El gran cambio: de la “fuga del mundo” a su “conquista religiosa”.

A partir de estos antecedentes históricos respecto a las dos tendencias eclesiales dentro del movimiento evangélico latinoamericano de mediados del siglo XX, podríamos preguntarnos ¿por qué se dio este cambio sorpresivo de la visión tradicional evangélica acerca de la sociedad y del mundo, que derivó en un cambio de posición sobre a la política y su participación en ella? O, tal como se preguntaba Freston para el caso brasilero: “¿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 *premilenarismo*, una corriente teológica evangélica muy generalizada en

América Latina que formó parte casi connatural del corpus evangélico hegemónico de esa época. Pero lo que más se enfatizó de esta doctrina fue su inminencia; es decir, existía una tremenda presión en las comunidades evangélicas para abandonar las cosas mundanas y dedicarse enteramente a la evangelización, ya que la segunda venida del Salvador podía darse en cualquier momento.

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 acercando 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 logran —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” brasilero 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).

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).