



¿De movimientos religiosos a organizaciones políticas?

La relevancia política del evangelismo en América Latina

María Esther del Campo

Profesora de Ciencia Política y de la Administración
en la Universidad Complutense de Madrid
delcampo[@]cps.ucm.es

Jorge Resina

Profesor de Ciencia Política y de la Administración
en la Universidad Complutense de Madrid
jresina[@]ucm.es

Resumen

Los movimientos evangélicos adquieren protagonismo en América Latina desde mediados de los años ochenta. El importante crecimiento de iglesias y su relevancia social ha hecho que estos movimientos, especialmente los neopentecostales, hayan sido objeto de estudio frecuente desde diferentes enfoques: antropológico, cultural y sociológico. Sin embargo, no existen apenas análisis de su papel político, de su presencia en las instituciones de la región o de su transformación en organizaciones políticas. El objetivo de este documento de trabajo es cubrir esta brecha y abordar el auge de los movimientos evangélicos desde una perspectiva politológica, a partir de las siguientes hipótesis: 1) la identidad religiosa no genera automáticamente identidad política; 2) la propuesta de alternativas políticas evangélicas depende tanto del peso demográfico de estas iglesias en algunos países (caso centroamericano), como del debilitamiento progresivo

de los partidos políticos tradicionales, envueltos en casos de corrupción, de forma que la crisis institucional abre el espacio político a estas organizaciones, que solidifican nuevos principios de agregación, y 3) el evangelismo ha mostrado un elevado pragmatismo y desarrollado nuevas estrategias políticas, aliándose con fuerzas conservadoras, en defensa de lo que denominamos “una nueva agenda moral”, extremadamente tradicionalista y reaccionaria. En torno a esta agenda, se estaría conformando en la región una triple alianza conservadora, entre el evangelismo neopentecostal, el catolicismo más ortodoxo y la derecha neoliberal, que adquiere un renovado interés en el contexto de lucha contra la COVID-19.

Palabras clave

Actores políticos; América Latina; esfera pública; movimientos evangélicos; partidos políticos.

Abstract

Evangelical movements have been developing in Latin America since the mid-1980s. The important growth of churches and the social and cultural relevance makes these movements, especially the neo-Pentecostals, have been the object of frequent study from different perspectives: anthropological, cultural and sociological. However, there is hardly any analysis of the political role of these organizations, of their presence in the political institutions of some countries in the region or of their transformation into political organizations, after the crisis of the traditional party systems and parties. This article will attempt to answer these questions based on several hypotheses: 1) religious identity does not automatically generate political identity; 2) the proposal of evangelical political alternatives depends on the demographic weight of these churches in some countries (Central American case), and the progressive weakening of traditional political parties, involved in corruption cases; therefore, the institutional crisis, opened the political space to these evangelical organizations that solidified new principles of aggregation, and 3) the evangelical churches have shown high pragmatism and developed new political strategies, allying with right-wing political parties in defense of what we call “a new moral agenda”, extremely conservative and reactionary. To do this, the document will also review the rise of evangelical political movements in the different countries of the region. Finally, an attempt will be made to explain the triple conservative alliance: neo-Pentecostal evangelism, the most conservative Catholicism and the neoliberal right, specifically in the fight against the COVID-19 in the region.

Keywords

Political actors; Latin America; public sphere; evangelical movements; political parties.

María Esther del Campo García

Catedrática de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Doctora en Ciencias Políticas y Sociología por la misma universidad. Master of Arts en Política Comparada por la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Directora del Instituto Complutense de Estudios Internacionales (ICEI) entre 2012 y 2015. Es, en la actualidad, decana de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. Autora de numerosas publicaciones sobre Política Comparada centradas en el análisis de los principales actores políticos y sociales en América Latina, así como en el papel de estos en el cambio político e institucional.

Jorge Resina

Profesor del Departamento de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Es investigador del Instituto Complutense de Ciencia de la Administración (ICCA) y miembro de los grupos de investigación Grupo de Estudios sobre Sociedad y Política (GESP), y Diseño de políticas: Transferencia e Innovación Social (PoliTIS). Ha sido Visiting Scholar en el Center for Iberian and Latin American Studies (CILAS) de la Universidad de California San Diego (UCSD). Sus principales líneas de investigación son: procesos de reforma institucional, esfera pública, y actores políticos en América Latina y España.

Página web: www.ucm.es/jorgeresina

En Academia.edu: <https://ucm.academia.edu/JorgeResina>

Twitter: @jorgeresina



1. Introducción

La diversidad religiosa y el pluralismo cultural y social están aumentando en América Latina. El campo religioso, que era hace unas décadas de monopolio católico, ha cambiado. No solo las iglesias pentecostales o neopentecostales, sino también otros grupos evangélicos, así como iglesias independientes de diversas denominaciones y formas —y muchas otras expresiones religiosas diversas y difusas— están desarrollándose en la región. De igual manera, está creciendo la expresión política (ideas, valores y votos) de estos fieles y ha aumentado la incidencia política de sus organizaciones. Si bien la presencia del evangelismo en la región comenzó a principios del siglo XX, no es hasta los años ochenta y el inicio de los procesos de democratización, cuando estas iglesias empiezan a tener un papel más relevante en el ámbito político e institucional. Desde los años noventa, son numerosos los estudios que han analizado el papel de los movimientos evangélicos, especialmente en sus manifestaciones antropológicas, culturales y religiosas, pero existen muchos menos análisis que aborden su papel político (ya sea apoyando moralmente o materialmente a partidos ya constituidos), su presencia en las instituciones de algunos países de la región o su transformación en organizaciones político-partidistas, en especial, tras la crisis de representación que han venido sufriendo los partidos y sistemas de partidos tradicionales.

En Guatemala, Jimmy Morales, actor cómico, empresario y teólogo evangélico, se presentó por el Frente de Convergencia Nacional (partido constituido originariamente por un grupo de oficiales retirados del Ejército) y ganó las elecciones presidenciales de septiembre de 2015, con el 67,44% de los votos. En Costa Rica, el cantante y pastor evangélico Fabricio Alvarado Muñoz, del partido Restauración Nacional (este sí de origen evangélico, y cuyos orígenes se remontan a 1981 y al partido Alianza Nacional Cristiana), quedó segundo en las elecciones presidenciales de 2019 y forzó una segunda vuelta, en la que finalmente obtuvo el 39,41% de los votos.

En Venezuela, el empresario Javier Bertucci, fundador de la organización El Evangelio Cambia y pastor de la Iglesia Maranatha Venezuela, consiguió el 10,79% en las elecciones de 2018 por el partido El Cambio (Movimiento Esperanza por el Cambio). De igual manera, en Brasil, el evangélico Jair Bolsonaro —militar en la reserva y diputado federal en ejercicio por el Partido Progresista— ganó las elecciones de octubre de 2018 con el 46,03% de los votos y el lema “Brasil por encima de todo y Dios por encima de todos”.

En México, el Partido Encuentro Social, posicionado en el centro-derecha, de influencia cristiana pero con una orientación liberal (así lo define su presidente Hugo Eric Flores, indicando que es el Partido de la Familia), integró junto con el Movimiento Regeneración Nacional (Morena) y el Partido del Trabajo, la coalición electoral “Juntos haremos historia”, que permitió la victoria electoral de Andrés Manuel López Obrador, aportando 1,5 millones de votos, es decir, el 2,7% del apoyo electoral del presidente.

En Colombia, los evangélicos no solo cuentan con grupos políticos propios —destaca el caso del partido Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), o del partido Colombia Justa Libres, de origen evangélico, aparecido en el año 2017—, sino que participaron activamente en la campaña por el “No” a los Acuerdos de Paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 2016, con la consigna “Sólo Jesús puede traer la paz”. Tampoco tuvieron reparo, poco después (caso del MIRA), para apoyar al entonces candidato presidencial Iván Duque, del uribista Centro Democrático, con la esperanza de que este ganara en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 2018, con el objetivo último de garantizar la libertad religiosa en Colombia.

En el caso argentino, los evangélicos contaban con una estructura, la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), que venía colaborando con Propuesta Republicana (el PRO) de Mauricio Macri desde su campaña de 2003. De la mano de Mariano Sennewald, dirigente de ACIERA, el macrismo accede por fin al electorado de clase popular. Por su parte, Cynthia Hotton fue la primera evangélica que ocupó un escaño en la Cámara de Diputados nacional de la mano del PRO, aunque pronto fue consciente de la importancia de contar con una organización política propia, el partido Valores para mi País. Este cambio del evangelismo argentino se venía produciendo durante la última década cuando comienzan a percibir la acción política como una forma más de evangelización, pero también de sacar adelante sus valores e intereses sociales.

Todos ellos se han transformado en guardianes de los valores más conservadores de las sociedades latinoamericanas, posicionándose en contra del aborto, del matrimonio igualitario o de los derechos de las minorías. Se han convertido así en el sustento ideológico de las derechas que resurgen en Latinoamérica, o en un aval para la derechización de los populismos en crisis que aún están en el poder. Aunque, como hemos señalado, también han sabido apoyar a candidatos de izquierda, como Andrés Manuel López Obrador, porque en última instancia su posición es estar con quien va a ganar.

Para llevar a cabo este análisis, nos formulamos varias preguntas a las que intentaremos dar respuesta en las siguientes páginas. En primer lugar, ¿por qué las iglesias evangélicas han incrementado su peso político?, ¿qué papel desempeña su creciente peso demográfico en esa mayor incidencia política? En segundo término, queremos indagar en la adopción de nuevas estrategias por parte de estas iglesias para alcanzar los nuevos objetivos político-partidistas: ¿han aparecido partidos políticos evangélicos, cuál ha sido su éxito? Y, por último, ¿cuál es la infraestructura ideológica y valórica de estas nuevas organizaciones evangélicas?, ¿son las nuevas valedoras del conservadurismo más exacerbado en la región?

Para alcanzar estos objetivos, antes debemos hacer una aproximación a los movimientos religiosos evangélicos y a su posicionamiento histórico respecto a la acción pública y política.

2. ¿Quiénes son los grupos evangélicos?

Los grupos evangélicos tienen una densa historia de implantación y despliegue político en América Latina. Con carácter general, con el término *evangélicos* nos referiremos a todos los grupos cristianos que, en mayor o menor medida, centran su actividad eclesial en la labor evangelizadora y conversionista: desde presbiterianos, bautistas y metodistas, hasta “evangelicales”, pentecostales, neopentecostales e iglesias libres (Pérez Guadalupe, 2017: 24).

Míguez Bonino habla de los “tres rostros del protestantismo latinoamericano, el liberal, el evangélico y el pentecostal” (1999: 7), aunque, al final, concluye que también habría que incluir al llamado “pro-

testantismo de inmigración” (o “iglesias de trasplante” o iglesias étnicas), al que habría que sumar el más reciente neopentecostalismo. En el mismo sentido, Lalive señala que “entendemos por evangélicos todos los miembros de los movimientos religiosos de la ‘gran familia protestante’, sean pentecostales, metodistas, bautistas, etcétera” (1968: 29). A diferencia del catolicismo, que se implantó de arriba abajo con apoyo del Estado y la exclusión de otros posibles competidores, la religión evangélica crece de abajo arriba, como parte de la apertura al pluralismo religioso (Freston, 2006: 34, citado en Pérez Guadalupe, 2017: 16).

Por su parte, Semán indica que en América Latina se pueden reconocer, al menos, tres grandes tendencias evangélicas. En primer lugar, los protestantismos históricos (luteranos, metodistas y calvinistas), que llegaron a la región en el siglo XIX y crecieron entre las comunidades de migrantes europeos. Ya fuera por la confesionalidad católica recogida en las constituciones de los nuevos Estados latinoamericanos o por la escasa vocación evangelizadora de estos movimientos, la influencia de estos grupos fue bastante reducida. Como apunta Semán, esto supuso “una fuerte limitación normativa y cultural a la pluralización del campo religioso desde el punto de vista legal e institucional” (2019: 28). Aquí se incluirían luteranos, metodistas y calvinistas.

La segunda tendencia está relacionada con los movimientos evangélicos originados en EE.UU. (bautistas, presbiterianos y Hermanos Libres) y que llegaron a la región a comienzos del siglo XX. Aquí sí encontramos por primera vez una orientación misionera y proselitista, sobre todo entre los sectores populares y especialmente en América Central. Estas misiones eran en origen extremadamente conservadoras y rechazaban cualquier pretensión de pluralismo religioso, aunque lograron con el tiempo conectar con preocupaciones sociales locales, más progresistas, centradas en las necesidades de grupos más pobres y vulnerables.

La penetración evangélica fue muy importante en América Central, donde actuaron generalmente dentro de un marco cultural ligado a EE.UU. y constituyeron a menudo un vector de influencia de este país, especialmente durante la Guerra Fría. Estas iglesias buscaban contrarrestar la aparición de ideologías que desafiaban la presencia de EE.UU. en la región, ya fueran laicas —en sus formas comunistas, socialistas, nacionalistas o tercermundistas— o religiosas, como la teología de la liberación (Kourliandsky, 2019)¹. En este contexto, llegó a la presidencia de Guatemala, en 1982, José Efraín Ríos Montt, un militar que se había convertido a la Iglesia Evangélica del Verbo en 1978, y que en los 17 meses que estuvo en el poder entre 1982 y 1983 implantó una dictadura militar que puso punto final al anterior régimen reaccionario de corte cívico-militar. La extrema derecha tradicional, ultraconservadora y oligárquica fue desplazada por un nuevo radicalismo antirrevolucionario que combinaba las declaraciones de desarrollo social de indígenas y campesinos con el exterminio de las guerrillas comunistas. Convencido de su misión político-religiosa, Ríos Montt dotó al terrorismo de Estado de un carácter sistemático al hacerlo parte integral de un plan global de reorganización del país que supuso la militarización del campo y la matanza generalizada de los campesinos mayas a los que supuestamente venía a liberar.

La tercera corriente de grupos evangélicos viene conformada por los pentecostales, quienes sostienen la actualidad de los dones del Espíritu Santo. Los movimientos pentecostales, con un potencial globalizador y multiplicador muy importante, han sido capaces “de vincular sus mensajes a las espiritualidades locales, así como de alentar formas de organización, teología y liturgia flexibles, variadas y

¹ Tanto el “Informe Rockefeller” (1969) como el posterior “Documento de Santa Fe” I y II (1980) señalan la importancia que los gobiernos de EE.UU. conceden a estas iglesias. Este rol se materializó en 1981 con la creación del Instituto de Democracia y Religión encargado de financiar iglesias evangélicas y sectores conservadores de la Iglesia católica en la región.

fácilmente apropiables con las que se disemina entre los más diversos segmentos de población de distintos contextos nacionales” (Semán, 2019: 31). Este crecimiento pentecostal se dividirá en dos frentes entre los años sesenta y setenta, los neopentecostales y las iglesias autónomas. En ambos casos, se produjeron interesantes innovaciones teológicas, litúrgicas y organizacionales, aunque en el primer caso su proselitismo y su defensa de la prosperidad material, no solo espiritual, los hizo muy populares y les permitió desarrollar megaiglesias en varios países de la región (especialmente, Brasil). Por otra parte, su fuerte componente emotivo, sus prácticas mágico-religiosas y su insistencia en la comunicación directa, personal y permanente con la divinidad, y en su intervención milagrosa cotidiana los emparentan con las formas populares y tradicionales de la religiosidad (Frigerio, 2019).

Serán estos últimos grupos los que experimenten un crecimiento muy significativo en la segunda mitad del siglo XX en América Latina, y se producirá además una transformación importante en su acción pública, que intenta trasladar el capital religioso creciente en un rentable capital político. Así, Pérez Guadalupe señala que “el ‘reconstruccionismo’, tendencia del movimiento evangélico latinoamericano, proveniente, sobre todo, del evangelicalismo estadounidense de los años setenta, pretende entrar en la esfera política, incorporando las demandas ciudadanas en su agenda religiosa, pero desde la lógica de la conquista del poder” (2017: 16).

3. ¿Cuántos son? El creciente peso demográfico de los grupos evangélicos en América Latina

El inicio del crecimiento significativo de los evangélicos en América Latina se produce en la década de 1970, fruto de las grandes campañas evangelísticas y del auge del movimiento pentecostal. Ya a mediados de la década de los noventa se podía percibir con claridad que este fenómeno en ascenso era sostenido y generalizado en todo el continente, y se relacionaba directamente con el incremento de demandas de amplios sectores sociales, empobrecidos y vulnerables, en un proceso de reconstrucción democrática y de crisis económica generalizada.

Huntington señala: “Si las religiones tradicionalmente dominantes no satisfacen las necesidades emocionales y sociales, entran en escena otros grupos religiosos dispuestos a hacerlo, y en este proceso incrementan enormemente el número de sus miembros y la relevancia de la religión en la vida social y política” (1997: 116). La contradicción latente entre modernización política y social con el desarrollo de nuevas demandas religiosas y la fe tradicional, jerárquica y anquilosada en instituciones y valores tradicionales provoca que “la gente se vuelva a importaciones religiosas emocionalmente más satisfactorias” (Huntington, 1997: 118).

Se produce así un salto del monopolio al pluralismo religioso en un contexto de gran fluidez religiosa, de una perspectiva grupal institucional a una individual, donde los creyentes son los que determinan su menú de creencias, sin que el proceso de secularización termine de transformar las instituciones políticas y el Estado (Pérez Guadalupe, 2017: 37). En ese sentido, “la modernidad ha sido impuesta por las minorías ilustradas, sin que las masas tengan acceso a una educación secularizadora. [...], en estas sociedades duales y dependientes, lo religioso permanece como el vehículo principal de la cultura, cuyo modo de expresión es la oralidad sagrada” (Bastian, 2014: 185).

Pero, en este contexto de pluralidad religiosa, la “migración religiosa” es unidireccional, y se reduce exclusivamente a una “emigración católica” que ve disminuir de forma progresiva su relevancia en la región, como puede observarse en la Tabla 1, con datos del Latinobarómetro (2014).

TABLA 1. Evolución del catolicismo en América Latina (1995 y 2013)

País	1995	2013	Puntos porcentuales diferencia 1995-2013
Nicaragua	77	47	-30
Honduras	76	47	-29
Costa Rica	81	62	-19
Uruguay	60	41	-19
Chile	74	57	-17
Panamá	89	72	-17
Brasil	78	63	-15
El Salvador	67	54	-13
Perú	90	77	-13
Colombia	87	75	-12
Argentina	87	77	-10
Venezuela	88	79	-9
Ecuador	89	81	-8
Bolivia	83	76	-7
Guatemala	54	47	-7
Paraguay	93	88	-5
Rep. Dominicana	64	65	+1
México	77	79	+2

Fuente: Latinobarómetro (2014).

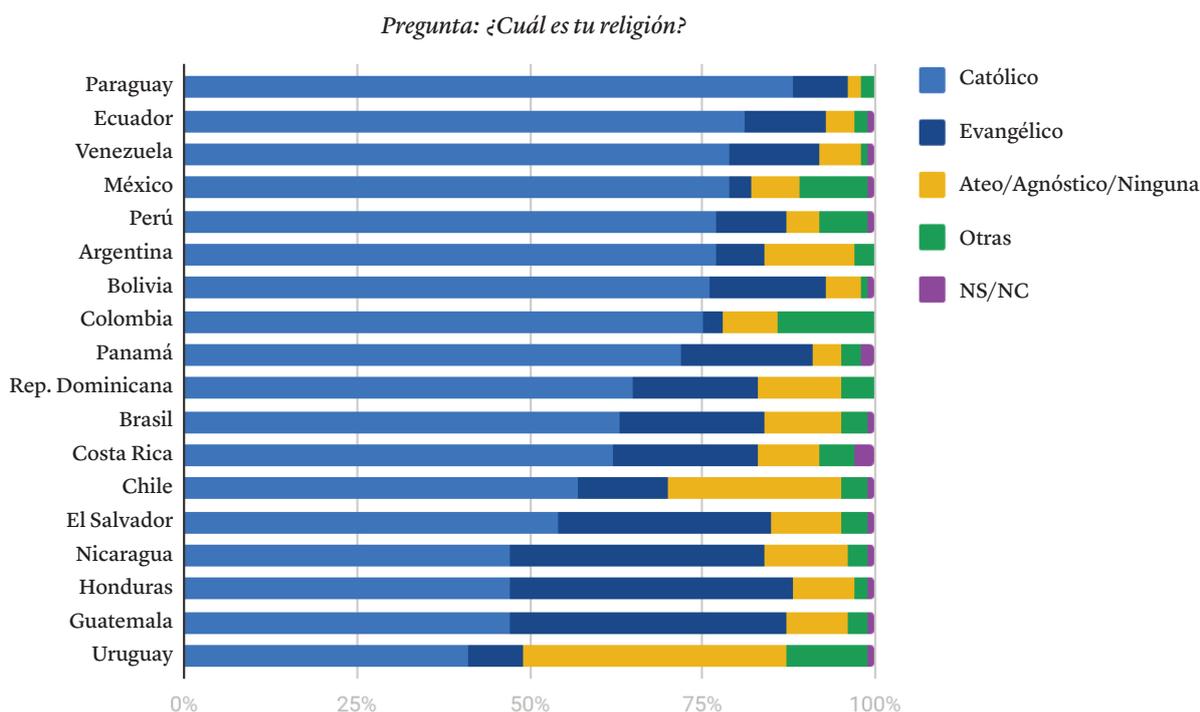
Con las excepciones de México y República Dominicana, todos los países muestran una clara tendencia al descenso en cuanto a su catolicismo, aunque con diferencias significativas. Los que más han descendido son tres países centroamericanos: Nicaragua, Honduras y Costa Rica, sobre todo, por el crecimiento evangélico, inversamente proporcional al decrecimiento católico. Les siguen otros dos que, si bien han decrecido en un punto porcentual por año, esto no necesariamente se debe al avance evangélico, sino al crecimiento de los que ya no pertenecen a ninguna organización religiosa, como Uruguay y Chile. En el caso de Uruguay, los que no manifiestan afiliación religiosa han superado ya a los evangélicos y están a punto de superar a los católicos. Uruguay es el único país de la región en donde el proceso de secularización, fruto de una mayor y mejor educación, se asemeja en algo al secularismo europeo.

Por su parte, Brasil es el país con más católicos del continente, pero el peso de estos ha descendido 15 puntos en 18 años —los evangélicos subieron 13 puntos—, lo que representa una pérdida muy importante. Bolivia y Guatemala descienden ambos 7 puntos, pero la situación es bien distinta: Guatemala había su-

frido ya una pérdida significativa de católicos en años anteriores (en el periodo analizado por el Latinobarómetro, del 54% al 47%); mientras, Bolivia sigue siendo un país hegemonícamente católico, aunque ha descendido del 83% al 76%. Países sudamericanos de mediana población, como Argentina, Colombia, Perú y Venezuela, también han sufrido pérdidas importantes en su catolicidad, entre 9 y 13 puntos porcentuales. Por último, merece una atención especial el caso de México, que, según el Latinobarómetro, no ha descendido en su catolicidad, pero las cifras ofrecen ciertas dudas. Así pues, se indica que en 1995 había un 77% de católicos; en 1999, 89%; en 2000, 70% y, en 2005, 84%. En el caso de República Dominicana, las encuestas recogen información solo de los últimos diez años, pero según datos del Pew Research Center, este país bajó 37 puntos su catolicidad en los últimos 45 años, cifra bastante contradictoria con la de la tabla.

Como se muestra en el Gráfico 1, el panorama religioso latinoamericano es muy heterogéneo, con países como Paraguay, donde el catolicismo representa el 88% de la población, frente a Uruguay, con solo un 41%. De igual manera, podemos decir que el escenario ha cambiado definitivamente y, frente al catolicismo hegemónico de comienzos del siglo XX, en los últimos 50 años tenemos una gran pluralidad de creencias. Aunque el catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria en la región, con un 67% de promedio, los países centroamericanos pierden la mayoría católica, y en los países del Cono Sur, no solo crecen los evangélicos, sino también los no creyentes.

GRÁFICO 1. Religiones por país (2013)



Fuente: Latinobarómetro (2014).

Esta tendencia se ve refrendada por la otra gran fuente de información de la que disponemos sobre el crecimiento de los evangélicos en América Latina: el informe elaborado por el Pew Research Center, *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*², publicado en

² Este informe analiza la afiliación, creencias y prácticas religiosas en América Latina y el Caribe (en 18 países) y en Puerto Rico. Tiene como base más de 30.000 encuestas cara a cara, que se realizaron entre octubre de 2013 y febrero de 2014, en español,

2014. Como se observa en la Tabla 2 —que recoge las afiliaciones religiosas de los latinoamericanos—, el promedio de católicos en América Latina ha bajado al 69%, el de evangélicos ha subido al 19%, el de quienes no manifiestan afiliación religiosa ha aumentado al 8% y los que tienen otras creencias se mantiene en un 4%. Los países con mayor crecimiento evangélico son Honduras, Guatemala, Nicaragua y El Salvador (tal como vimos también en la encuesta del Latinobarómetro). Los únicos que tienen solo un dígito de confesionalidad evangélica son Paraguay, con 7% (8% en el Latinobarómetro), y México, con 9% (7% en la encuesta del Latinobarómetro). Los países con mayor porcentaje de personas sin afiliación religiosa son Uruguay, República Dominicana y Chile.

TABLA 2. Afiliaciones religiosas de los/as latinoamericanos/as

	Católico	Protestante	Sin afiliación	Otros
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: Pew Research Center (2014).

portugués y guaraní. La encuesta se llevó a cabo como parte del proyecto Pew-Templeton Global Religious Futures, que analiza el cambio religioso y su efecto en las sociedades de todo el mundo (Pew Research Center, 2014).

Si revisamos la evolución en el tiempo de las afiliaciones a la religión católica, como se muestra en la Tabla 3, el cambio abrupto comienza 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. 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 todavía no habían sido evangelizadas.

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 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 —a pesar de que también tuvo una temprana implantación pentecostal—, solo había bajado un 3% de su catolicidad en ese periodo. Incluso Uruguay, que había descendido considerablemente a fines del siglo XIX, y estaba en 61% en 1910, llega 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 a 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. De nuevo, los datos coinciden en líneas generales con los que vimos en la encuesta del Latinobarómetro y confirman la tendencia del crecimiento evangélico a costa del decrecimiento católico de las últimas décadas; se sitúa 1970 como el punto de quiebre de la estabilidad religiosa en el continente. Será en la década siguiente cuando comiencen a incursionar en la política partidista.

TABLA 3. Afiliación católica en América Latina en porcentajes (1910-2014)

País	1910	1950	1970	2014	Diferencia 1910-1970	Diferencia 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
Rep. Dominicana	98	96	94	57	-4	-37
Ecuador	88	98	95	79	+7	-16
El Salvador	98	99	93	50	-5	-43
Guatemala	99	99	91	50	-8	-41
Honduras	97	96	94	46	-3	-47
México	99	96	96	81	-3	-15
Nicaragua	96	96	93	50	-4	-43
Panamá	84	87	87	70	+3	-17

Paraguay	97	96	95	90	-2	-5
Perú	95	95	95	76	0	-19
Puerto Rico	100	94	87	56	-13	-31
Uruguay	61	62	63	42	+2	-21
Venezuela	93	91	93	73	0	-20

Fuente: Pew Research Center (2014).

Por último, si comparamos con otra encuesta de opinión pública de carácter regional —la Latin American Public Opinion Project (LAPOP)—, los datos refuerzan la tendencia antes avanzada: los pentecostales serían el grupo de mayor crecimiento al interior de los grupos evangélicos. Así, para 2014, el 5,8% se identificaron como protestantes y el 14,9% como pentecostales.

Son estos últimos quienes mayoritariamente irrumpen como actores políticos a lo largo de la región en las últimas tres décadas, aun cuando tradicionalmente habían manifestado su apatía hacia la política e incluso declaraban su total rechazo a ella por considerarla un asunto “mundano” (Bastian, 1997; Freston, 2006).

4. ¿Qué papel desempeña el creciente peso demográfico de estas iglesias en su mayor incidencia política?

Nuestra hipótesis sugiere que el peso demográfico de las nuevas iglesias evangélicas tiene un papel clave en su relevancia electoral, ya que en la medida en que ha ido decreciendo el peso del catolicismo, ha ido ganándolo el evangelismo. Esto se debe a que los primeros tuvieron vínculos muy fuertes con las instituciones autoritarias; por tanto, la deslegitimación de estas —así como la incapacidad del Estado para resolver adecuadamente nuevas y viejas demandas— pesa sobre las organizaciones y partidos tradicionales, mientras que de las nuevas organizaciones se esperan nuevas estrategias, el abandono del anonimato público, así como del “complejo de minorías” que caracterizaba con anterioridad a los movimientos evangélicos. De igual manera han ido apareciendo nuevos elementos, como el papel de las nuevas clases medias y ciertos estratos de las clases altas. En ese sentido, estos movimientos han ido abandonando “sus ‘templos de cochera’ para dedicarse a la construcción contemporánea 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, al ingreso inesperado en el mundo de la política partidaria” (Pérez Guadalupe, 2017: 20).

En relación a esto, el nuevo público objetivo son las clases medias emergentes, extremadamente vulnerables a los vaivenes de la política económica y los avatares de la inserción internacional de las economías latinoamericanas. Una de las características de estos nuevos sectores medios es su profunda desconfianza hacia el Estado neoliberal y hacia los efectos que las políticas y servicios públicos prestados por él han tenido en estos segmentos de la población³.

³ Como señala la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), el crecimiento del ingreso, unido al efecto positivo de las políticas sociales desde principios del siglo XXI, redujo notoriamente la pobreza (OCDE *et al.*, 2019). Sin embargo, la mayoría de quienes escaparon de esta forman parte hoy de una nueva *clase media vulnerable* que representa el 40% de la población. Los latinoamericanos que se encuentran en el medio de la distribución del ingreso se siguen enfrentando a considerables problemas en términos de poder adquisitivo, nivel de educación y estabilidad del empleo. Y debido a que el

Pero parece existir acuerdo entre los distintos autores en que no ha surgido como tal una identidad político-electoral evangélica completamente diferenciada. Como enfatiza Semán (2019: 42), es imposible afirmar la existencia de un voto confesional en el caso de los evangélicos. No solo se trata de que la identidad religiosa no genera automáticamente una identidad política, sino de que ha sido muy difícil construir instancias de agregación institucional. A ello se le suma la propia dinámica, competitiva y fragmentadora, de los propios grupos evangélicos. Esta característica debe además matizarse por países, ya que, en algunos casos como el de Brasil, sí hay más identificación política entre fuerzas evangélicas. Ahora bien, lo que sí pueden aportar son muchedumbres, que se dejan aconsejar por los pastores evangélicos.

En ese sentido, la movilización o la reivindicación de ciertos valores y presupuestos morales no tienen por qué significar que existe una identidad política evangélica o que se transforme inmediatamente en votos para un partido evangélico. Sin embargo, sí es importante señalar que las movilizaciones promovidas por los evangélicos —como, por ejemplo, la libertad e igualdad religiosa en los noventa, o la defensa de la familia tradicional y del derecho a la vida en la presente década (Ortega Gómez, 2018)— tienen potencial para politizar preferencias políticas que, luego, pueden ser utilizadas por algunas iglesias y denominaciones para hacer propaganda electoral y presentar estas reivindicaciones como un nuevo “tema” a ser representado y discutido en la agenda pública.

Uno de los elementos explicativos más importantes para entender la emergencia de fuerzas políticas que apelan a la identidad evangélica es la erosión de las alternativas político-partidistas tradicionales, especialmente si este hecho se da en el marco de crisis institucionales generadas por causas de corrupción. La honestidad, la cercanía o el respeto, valores presentes en las iglesias evangélicas, pueden constituir elementos que permitan legitimar a ciertas fuerzas políticas, creando nuevos elementos y vínculos de agregación social. Puede suponer también reavivar valores como la ciudadanía, el patriotismo y el nacionalismo. Involucrarse en política para dejar de ser un ciudadano de segunda clase y ser escuchado, para ascender socialmente; así lo plantea Mansilla (2007) para el caso chileno.

Si analizamos el caso colombiano, a partir de los años noventa el proceso de pluralización del campo religioso con el surgimiento de numerosas iglesias de origen pentecostal y carismático significó la inclusión en la agenda de estos movimientos de la participación en política. Este hecho supuso la irrupción de un actor con rostro religioso para la política, aunque sin lograr una renovación de esta. Las iglesias pentecostales organizaron movimientos y partidos para participar en la política electoral con el objetivo de influir moralmente en el gobierno, mientras que otras orientaron sus esfuerzos al trabajo social, el acompañamiento a víctimas del conflicto armado y a reforzar su incidencia pública a nivel nacional e internacional (Moreno, 2015).

Paralelamente, ha surgido una nueva religiosidad. En la medida en que ha crecido el laicismo (de los fieles que no tienen ninguna afiliación religiosa) en un incompleto proceso de secularización, el número de creyentes que se convierte o puede convertirse del catolicismo al evangelismo se ha reducido; por tanto, las iglesias deben preocuparse más por mantener a los fieles que ya han captado.

empleo informal es muy elevado en este estrato de población, cuentan con una baja cobertura de protección social; menos de la mitad de estos trabajadores pertenecientes a los estratos medios se benefician actualmente de una cobertura adecuada de seguridad social al llegar a la vejez o al perder su empleo. Es lo que denomina la OCDE la *trampa de la vulnerabilidad social* que perpetúa su situación de fragilidad, y, por ende, con acceso solo a empleos de mala calidad e inestables que los mantienen vulnerables. Esta trampa funciona al nivel del individuo, que se encuentra atrapado en una delicada situación, y por lo tanto, más expuesto a las crisis y recesiones económicas.

Existe también una pugna interna entre las diferentes denominaciones y comunidades evangélicas. Dentro de los neopentecostales se produce una migración social —o, al menos, una “migración aspiracional”— por la cual los feligreses aspiran a integrarse en grupos religiosos de mayor nivel social. Así, Ihrke-Buchroth, tomando como base las “teorías del mercado religioso”, habla de una “movilidad religiosa y social” al indicar que “las personas se mueven desde las iglesias tradicionales pentecostales y evangélicas hacia iglesias neopentecostales. Y al interior del campo neopentecostal, hacia las iglesias con mayor connotación de estatus social y un estilo de vida más internacional” (Ihrke-Buchroth, 2016: 238, citado en Pérez Guadalupe, 2017: 66).

En este punto cabría preguntarse si estas migraciones inter e intrarreligiosas tienen también consecuencias sobre las estrategias que van a ir adoptando las organizaciones.

5. ¿Han desarrollado los movimientos evangélicos nuevas estrategias políticas?

Durante el siglo XX, la participación en política de los movimientos evangélicos está directamente relacionada con el proceso de extensión de la pluralidad religiosa. Si bien los vínculos de algunas iglesias con partidos establecidos datan del siglo XIX, en especial con aquellos de ideología liberal —como en Chile, Colombia o Perú—, el cambio religioso promovió que el sentimiento de marginalidad y exclusión arraigado entre estas minorías fuera desplazado por el creciente peso demográfico de los fieles evangélicos, así como la necesidad de ser reconocidos como un actor con autoridad frente a los temas morales y religiosos. Aunque históricamente las iglesias evangélicas debatieron sobre la conveniencia o no de participar en política, ahora este debate parece superado. Pero ¿cómo y por qué lo han hecho?

Nuestra pregunta se relaciona así con la adopción de nuevas estrategias por parte de esas iglesias para alcanzar los nuevos objetivos político-partidistas. Al número creciente de votantes evangélicos y al aumento de la potencia de sus redes, se suma el hecho de que los creyentes, con su presencia “santa”, podían dar legitimidad específica y adicional a proyectos políticos de los más variados signos, que pretendían denunciar una política tomada por la corrupción (Semán, 2019: 40). De este modo, se prepararon iniciativas que iban desde partidos confesionales, como veremos más adelante, hasta la postulación de pastores evangélicos en candidaturas de partidos no confesionales.

En esta dirección, podemos plantear que las iglesias evangélicas han mostrado un elevado pragmatismo y desarrollado nuevas estrategias políticas, aliándose con partidos políticos de derechas en defensa de lo que denominamos “una nueva agenda moral”, extremadamente conservadora y reaccionaria. Pero los modelos de participación política desarrollados por los evangélicos en los últimos años han sido variados y su éxito variado: el “partido evangélico”, el “frente evangélico” y la “facción evangélica” (Pérez Guadalupe, 2017: 26).

Las nuevas estrategias están relacionadas con un cambio esencial en los objetivos de estos movimientos. Ya no se muestran tan preocupados por el crecimiento numérico de sus adeptos y fieles, sino que deciden privilegiar a los llamados “grupos de incidencia”. Es decir, que las estrategias habituales a finales del siglo pasado, centradas en fundar y hacer crecer nuevas comunidades evangélicas, han dado paso a programas de profundización doctrinal y mayor compromiso eclesial al interior, pero también al exterior, de la comunidad. Ya no solo persiguen llenar sus templos, sino que los que lleguen a ellos sean personas que tengan mayor incidencia pública. Ahora se centran en un “público” de clase media y alta, sobre todo las comunidades de línea neopentecostal. Como dice Ihrke-Buchroth, “mientras las iglesias pentecostales enfocan la maximización de su membresía, las megai Iglesias neopentecostales

adoptaron otro modelo misionero, el *status oriented mission*, la misión orientada al estatus de su membresía, no tanto al crecimiento numérico con masas pobres” (2016: 246).

Esta nueva estrategia se relaciona con la reformulación de un nuevo público objetivo. El nuevo sector al que apuntan los evangélicos son ahora las clases menos numerosas (media y alta), aunque manteniendo la importancia de los sectores más pobres y vulnerables, su “público objetivo” de siempre (los pobres de solemnidad) que había venido disminuyendo porcentualmente en la región, como resultado de la década de crecimiento y de las políticas propobres (políticas de transferencia de rentas condicionadas desde el Estado)⁴.

Los evangélicos se convirtieron también en interlocutores con los distintos gobiernos y administraciones que tenían que sacar adelante las políticas públicas. Su agilidad y su capilaridad territorial los convirtió en agentes clave, socios prioritarios, para que los programas y planes públicos llegaran a las poblaciones marginales (Semán, 2019: 41), territorios donde en numerosas ocasiones la presencia del Estado era muy reducida o estaba ausente.

Sin embargo, cabe señalar que la inclusión de los evangélicos en la política depende también de la aprobación de nuevos arreglos institucionales que disminuyan los costes de entrada al sistema de partidos para estas organizaciones políticas. De nuevo, el caso colombiano nos puede servir de ejemplo.

Tras la Constitución de 1991, las diferentes minorías étnicas y religiosas mejoraron sus acciones de participación política por fuera de las organizaciones partidistas. Hasta el año 2003 existieron varios movimientos religiosos que postularon candidatos a puestos de elección popular (Laicos por Colombia, PACTO, MIRA, Partido Nacional Cristiano, Movimiento Compromiso Cívico Cristiano con la Comunidad C 4). Pero la reforma electoral de 2003 supuso la extinción de muchos de estos movimientos o, en otros casos, su disolución en partidos más grandes, como le sucedió al movimiento Laicos por Colombia, que acabó fusionándose en Cambio Radical. A partir de 2006, solo quedó el MIRA.

El ingreso de los evangélicos en la arena electoral colombiana se explica fundamentalmente por tres factores, que pueden extrapolarse a otros países de la región. El primero de ellos fue el rápido crecimiento de este movimiento religioso en número de fieles, que hizo del voto evangélico un voto codiciable para todos aquellos que aspiraban a cargos de elección popular. El segundo elemento consistió en un cambio en la doctrina evangélica, que permitió a los líderes de este movimiento religioso desatanizar la política y legitimar su actividad electoral. El tercer factor fue la flexibilización de los marcos jurídicos para facilitar la participación de nuevos partidos en el campo electoral después de la Constitución de 1991 (Giraldo, Muñoz y Gehring, 2014: 34).

Las iglesias, especialmente las empresas religiosas centralizadas multisede (Beltrán, 2013), con sus amplias congregaciones y múltiples recursos, han podido garantizar su participación en la arena electoral, bien a través de partidos seculares (PS) o de partidos evangélicos (PPE). Beltrán las define como “grandes organizaciones pentecostales de estructura centralizada, que funcionan bajo la autoridad de un líder carismático. En estas organizaciones, cada una de las sedes funciona como un eslabón que replica los planes y estrategias de la autoridad central; por lo tanto, tienen una escasa autonomía local y pueden ser observadas como sucursales de una única empresa centralizada” (2013: 260).

⁴ Así, entre 2006 y 2010, las evaluaciones de los programas de Transferencias Condicionadas desarrollados identificaron una reducción en la pobreza y la desigualdad en Argentina, Brasil, México y Chile, resultados que algunos estudios atribuyeron a la focalización de estos programas en los más vulnerables (Soares, Guerreiro Osório, Veras, Medeiros y Zepeda, 2009).

También las Asambleas de Dios (iglesias pentecostales) promovieron la creación de partidos políticos evangélicos en países como Brasil, Nicaragua, El Salvador y Panamá. Un ejemplo de ello fue el Partido Justicia Nacional (PJM) en Nicaragua o Misión de Unidad Nacional (MUN) en Panamá (Ortega Gómez, 2018: 7). Otro camino seguido por esta denominación fue animar a sus congregaciones a participar en la competencia electoral (Lacerda, 2017, citado en Ortega Gómez, 2018: 8).

Como puede comprobarse en la Tabla 4, desde mediados de los años sesenta, América Latina ha sido testigo del surgimiento y el ocaso de partidos políticos de inspiración evangélica en Nicaragua (6), El Salvador (2), Guatemala (3), Costa Rica (4), Panamá (1), México (2), Colombia (7), Venezuela (2), Ecuador (1), Perú (4), Chile (1), HONDURAS (1), Argentina (4), Bolivia (3) y República Dominicana (3).

TABLA 4. Partidos políticos evangélicos en América Latina

País	Partido	Creación	Disolución
Argentina	Movimiento Cristiano Independiente (MCI)	1991	1995
	Movimiento Reformador Independiente (MRI)	1992	1995
	Fuerza Transformadora (FT)	2007	NI
	Valores para mi País (VP)	2009	Activo
Bolivia	Organización Renovadora Autónoma (ORA)	1989	NI
	Servicio e Integridad (SI)	1995	NI
	Alianza Renovadora Boliviana (ARBOL)	1992	NI
Brasil	Partido Social Cristiano (PSC)	1990	Activo
	Partido Republicano Brasileño (PRB)	2005	Activo
	Partido Patriota (PATRI)	2012	Activo
Chile	Movimiento Alianza Nacional Cristiana (MANC)	1995	1999
Colombia	Movimiento Unión Cristiana (UC)	1990	2006
	Partido Nacional Cristiano (NC)	1990	2006
	Movimiento Compromiso Cívico Cristiano con la Comunidad (C4)	1992	2006
	Partido Cristiano de Transformación y Orden (PACTO)	2007	2010
	Movimiento Independiente Frente de Esperanza y Fe (FEF)	1994	2006
	Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)	2000	Activo
	Colombia Justa Libres	2018	Activo

Costa Rica	Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC)	1982	2007
	Partido Renovación Costarricense (PRC)	1995	Activo
	Partido Restauración Nacional (PRN)	2004	Activo
	Partido Alianza Demócrata Cristiana (PADC)	2012	Activo
Ecuador	Movimiento Político Amauta Yuyay (AMAUTA)	1998	Activo
El Salvador	Movimiento de Solidaridad Nacional (MSN)	1991	1997
	Movimiento de la Unidad (MU)	1993	1997
Guatemala	Visión con Valores (VIVA)	2007	Activo
	Acción Reconciliadora Democrática (ARDE)	1999	1999
	Movimiento de Principios y Valores	2003	NI
Honduras	Transformación Honduras	2019	Activo
México	Partido Encuentro Social (PES)	2006	Activo
	Frente de la Reforma Nacional (FRN)	1996	NI
Nicaragua	Partido Justicia Nacional (PJN)	1992	1998
	Partido Ecuménico de Rehabilitación al Agraviado (PERA)	1996	NI
	Camino Cristiano Nicaragüense (CCN)	1996	En coalición
	Movimiento Unión Cristiana (MUC)	1996	En coalición
	Alternativa Cristiana por el Cambio (AC)	2006	En coalición
	Partido Nueva Alianza Cristiana (MANÄ)	2015	Activo
Panamá	Misión de Unidad Nacional (MUN)	1993	1994
Perú	Frente Evangélico (FE)	1980	NI
	Asociación Movimiento de Acción Renovadora (AMAR)	1985	NI
	Partido de la Restauración Nacional (PRN)	2005	En coalición
	Partido Reconstrucción Democrática (PRD)	2006	2007
República Dominicana	Partido Quisqueyano Demócrata Cristiano (PQDC)	1967	Activo
	Partido de Unidad Nacional (PUN)	2001	Activo
	Partido Cristiano Evangélico Dominicano (PCED)	2015	Activo
Venezuela	Organización Renovadora Auténtica (ORA)	1988	2000
		2010	En coalición
	Nueva Visión para mi País (NUVIPA)	2012	Activo

NI: No hay información.

Fuente: Elaboración propia a partir de Ortega Gómez (2018), y fuentes documentales y periodísticas.

Con carácter general, podemos decir que en 15 de 20 países de América Latina ha existido, al menos, un partido de este tipo, y en casos como Colombia y Nicaragua han surgido y coexistido una pluralidad de ellos. Sin embargo, al comparar los niveles de afiliación evangélica de estos países para la década de los ochenta con el número de expresiones partidistas, no aparece una asociación clara. El ejemplo más significativo son los casos de Chile y Brasil, países que presentaban las poblaciones más amplias

de evangélicos. No obstante, en el caso chileno solo hubo un efímero partido evangélico y en el brasileño la participación electoral se realizó a través de partidos tradicionales seculares. Por el contrario, en Colombia, que exhibía una baja población evangélica, se formaron tres partidos políticos a principios de los años noventa. En estos casos, como hemos mencionado con anterioridad, la fortaleza, institucionalización y legitimidad de los partidos y sistemas de partidos tradicionales, constituyen un factor explicativo importante para entender que no aparecieran partidos confesionales. De igual manera, los incentivos institucionales creados en Colombia a partir de la aprobación de la Constitución de 1991 son un elemento a considerar para entender la proliferación de partidos religiosos en este país.

Las reglas institucionales constituyen un incentivo muy importante para comprender la aparición de partidos confesionales. Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, República Dominicana y Uruguay no establecen ningún tipo de restricción legal para la formación de este tipo de partidos ni para la participación en política de los ministros de culto y congregaciones religiosas. Por el contrario, Panamá señala expresamente en la Constitución que “no es lícita la formación de partidos que tengan por base el sexo, la raza, la religión” (Ortega Gómez, 2018: 17).

De igual manera, las normas dan cierta centralidad al papel de los pastores o líderes religiosos. No obstante, la evidencia empírica muestra que, aunque los pastores son importantes para la formación de partidos evangélicos, no siempre son sus candidatos y representantes. Es decir, los partidos evangélicos están llenos de laicos y basan su andamiaje en ellos y, sobre ellos, no hay ningún tipo de limitación, ya que son ciudadanos con creencias religiosas.

Como señala Ortega Gómez (2018: 17), este tipo de partidos fueron liderados en su proceso de formación de la siguiente forma: 17 por pastores, 14 por laicos y 6 por pastores y laicos. Algunos de estos partidos contaron con apoyo institucional y/o corporativo (los casos de UC en Colombia, FRN en México, AMAUTA en Ecuador y AMAR en Perú). Solo MIRA y PRC lograron ser partidos relevantes y mantenerse a lo largo del tiempo, formando su propia bancada legislativa e incluso llegando a participar en coaliciones legislativas o de gobierno.

6. Politización evangélica en torno a la agenda provida: el surgimiento de una nueva alianza conservadora

¿Cuál es el contenido ideológico de las nuevas iglesias evangélicas? ¿Cómo es su vinculación con los partidos no confesionales, especialmente los conservadores tradicionales? En nuestra tercera hipótesis, planteamos que ideológicamente se muestran muy próximas a un nuevo populismo conservador, ya sea dotando de identidad política a nuevos sectores populares que escalaron socialmente en la última década de crecimiento en la región, ya sea convirtiéndose en intermediarios políticos entre estos sectores y los nuevos partidos de derecha.

En un mundo en el que las ideologías político-partidistas están perdiendo peso, ganan presencia las identidades y las expresiones vivenciales, un compromiso y expresionismo político para el que las iglesias evangélicas están muy dotadas. Como se ha señalado, este proceso está relacionado con la importancia que ha cobrado la “experiencia religiosa” frente al énfasis tradicional en la pureza de la formación doctrinal. Se desarrolla así un nuevo discurso eclesiástico que revaloriza y populariza la vigencia de lo subjetivo —y, por tanto, individual— en la vivencia religiosa, tanto en las formas externas de expresión de la realidad cultural como en la metodología de interpretación del texto bíblico (Amat y León, 2002: 119).

La construcción de cosmovisiones sagradas orientadas a garantizar estabilidad/seguridad —como respuesta a las situaciones de desintegración social y familiar de fines del siglo XX— generó una actitud reacia y resistente al cambio en varios movimientos evangélicos al inicio del siglo XXI. Como señala Córdova Villazón: “Las estructuras de plausibilidad, es decir, los contextos relacionales que permiten un cosmos sagrado estable y ordenado, son básicamente jerárquicas, tanto en las familias como en las comunidades religiosas. En este contexto, las propuestas para ampliar la promoción y el respeto de los derechos sexuales y reproductivos, principalmente el reconocimiento legal a familias homoparentales y la despenalización del aborto, son percibidas como una amenaza directa a la familia tradicional” (2014: 120).

Estos nuevos movimientos provida y profamilia no persiguen ya una representación política evangélica como en la etapa anterior, sino que más bien intentan presionar a los actores políticos e institucionales para vetar lo que han denominado la “agenda gay” y la “ideología de género”. El avance de los derechos de género, la crisis institucional o la precariedad de los valores morales hacen que los evangélicos presionen para formar parte de esta nueva reacción conservadora.

El factor detonante para el cambio de estrategia en los sectores evangélicos es el despliegue de la agenda de derechos de género y diversidad sexual, lo que los convierte en ese momento en catalizadores y, en algunos casos, líderes de la reacción conservadora (Semán, 2019: 44). Aunque este autor plantea que el pentecostalismo influye de forma más determinante a través del potencial de la transformación cultural conservadora que implica su crecimiento numérico, que del direccionamiento de los votos de los fieles a unos u otros partidos políticos. Siendo cierta esta consideración, existen muchos otros elementos que conforman los temas de la agenda evangélica: lucha contra la corrupción, confrontación de la violencia, estancamiento económico, o la misma desigualdad social y económica. El objetivo último es defender la libertad religiosa, moralizar la política, y proteger la familia y los valores cristianos contra nuevos temas incluidos en la agenda de los gobiernos. Y para ello cuentan además con un gran despliegue mediático gracias a que poseen emisoras, canales de televisión y redes sociales, que ponen a disposición de este nuevo proyecto político-económico neoliberal (Calderón Castillo, 2017).

Si analizamos el caso argentino y el enfrentamiento que desde hace años mantienen las iglesias evangélicas en estos temas, podemos decir que el crecimiento de los fieles tiene otro efecto, como señalan Calderón Castillo y Ester (2019): obligar a los candidatos de todos los sectores a optar por posiciones cada vez más reaccionarias.

El debate sobre la interrupción voluntaria del embarazo en 2018 permitió trascender el terreno mediático, y luego el electoral, a partir de la movilización contra el derecho al aborto desplegada por la mayoría de estas iglesias que —en asociación con algunos sectores ultracatólicos— generaron un bloque duro que desplazó la discusión política sobre el tema del derecho a decidir, y llevó el debate político a un ámbito privado, como era el de la fe religiosa.

Una discusión en torno a los derechos de las personas gestantes acabó siendo confundida en la opinión pública con los sentimientos morales sobre la vida, con el mandato religioso y patriarcal sobre el cuerpo de las mujeres. El refugio emocional, vivencial y social de los sectores populares ante la grave crisis económica generada por el ajuste neoliberal, y la ausencia de derechos protegidos por el Estado en los territorios periféricos, configuró la ampliación del camino electoral evangélico conservador, apoyándose con sectores católicos de mayor tradición en Argentina. Ello generó una amalgama religiosa muy particular, conformando un frente conservador antiderechos que encontró

en el PRO y en el macrismo una expresión favorable para su desarrollo (Calderón Castillo y Ester, 2019)⁵.

Los movimientos evangélicos ponen el acento en la oposición al matrimonio igualitario y a la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, en ciertas limitaciones al pluralismo religioso que deberían ejercerse contra las “sectas” y las religiosidades afroamericanas e, incluso en algunos casos, en la búsqueda de un proceso de regulación del campo religioso que afectaría a las expresiones autónomas del pentecostalismo (Semán, 2019: 41).

Conviene señalar, por último, que estos movimientos no se vertebran solo en el nivel local o regional, sino que se articulan hoy en día con redes globales de organizaciones en las que circulan discursos religiosos, legales y bioéticos que legitiman sus posturas. Como han señalado García-Ruiz y Michel (2014), hay que destacar que los movimientos neopentecostales han logrado producir y reproducir, a través de lo religioso, una individuación compatible con los procesos de globalización/mundialización en curso. Dicho de otro modo, las nuevas instituciones comunitarias neopentecostales tienden a fabricar un individuo globalizado, ajustándose a una lógica de mercado plenamente integrada. Y, más relevante aún, a crear, a través de lo religioso, redes mundializadas que favorecen la emergencia de actores globales, complementarios unos de otros y capaces de practicar lo religioso en un modo des-territorializado (2014: 2).

Así, los evangélicos forman parte de un proceso globalizador, pero también de una narrativa global de contestación/disputa al propio proceso de la globalización y a la crisis experimentada por este a partir de 2008, que junto a grandes cambios económicos estructurales trajo consigo un brusco trastocamiento y, en algunos casos, una quiebra de las instituciones, normas e ideas en las que se basaba el orden liberal internacional construido a partir de los años setenta (Sanahuja, 2019). La retroalimentación entre crisis económica y crecimiento de la exclusión socioeconómica —así como la creciente necesidad de amparo y de seguridad, en un contexto de crisis política e institucional generalizada— ha hecho que muchos de estos grupos buscasen resguardo en la defensa de los valores más tradicionales.

7. ‘Coronafe’ vs. coronavirus: la resistencia de los evangélicos a las medidas de control sanitario y social

La pandemia ha supuesto un corte abrupto en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Las medidas tomadas por los gobiernos para luchar contra la COVID-19 han provocado un recorte de derechos individuales y colectivos que ha afectado también de manera diversa a sectores sociales, comunidades y territorios. Estos recortes han venido de la mano de una recentralización de competencias hacia el Estado central (en aquellos casos donde se habían producido procesos de descentralización o incluso en países federales como Brasil o México), así como de un quebrantamiento a la autonomía del poder judicial y a los instrumentos de rendición de cuentas, y de control político y administrativo. Por otra parte, la limitación de derechos individuales ha reducido también significativamente la capacidad de movilización y de defensa de los derechos y demandas de buena parte de la población, especialmente de aquellos sectores que más han sufrido la pandemia. Las iglesias evangélicas —y los movimientos sociopolíticos que surgen de ellas o se nutren de sus fieles— forman parte de este nuevo bloque de

⁵ Como han explicado Carbonelli, Mosqueira y Felitti (2011), a pesar de que la ACIERA perdió la batalla en su oposición a la ampliación del derecho al matrimonio para las parejas del mismo sexo en julio de 2010, consiguió reconocimiento público y ganó poder político en relación a otros actores del campo religioso argentino, logrando así una alianza estratégica con la jerarquía de la Iglesia católica, que se vino a repetir después en la discusión sobre la legalización del aborto.

poder, ya sea legitimando medidas autoritarias de presidentes y ejecutivos de diversos países (como Brasil), ya sea generando narrativas y prácticas de resistencia a las medidas tomadas por las autoridades políticas y sanitarias en los países latinoamericanos.

Muchos de estos grupos religiosos se han resistido en los últimos meses a acatar las medidas (especialmente el distanciamiento social) que los gobiernos se han visto obligados a adoptar para luchar contra la pandemia. En Chile, un líder evangélico con coronavirus murió tras asistir a una celebración masiva. En Perú o Colombia, pastores evangélicos han seguido reuniéndose con sus fieles a pesar del confinamiento. En Brasil, los líderes de estas megaiglesias han relativizado la amenaza del virus.

Detrás de esas posturas hay motivos diversos, desde asuntos de fe hasta intereses económicos de algunas iglesias que temen que la crisis reduzca la prosperidad y las contribuciones que reciben de sus adeptos. Como resume Mariz: “Si paras de trabajar, disminuye tu diezmo” (citado en Lissardy, 2020)⁶.

En Argentina, un pastor evangélico y senador de la provincia de Mendoza por el Partido Movimiento de Acción Social Federal (MASFE) generó una gran polémica a primeros de mayo de 2020 al criticar las medidas de aislamiento por la pandemia impuestas por el gobierno nacional. En una sesión virtual de la legislatura provincial, Héctor Bonarrico reclamó subsidios para las iglesias evangélicas, al tiempo que manifestaba su postura contra el aislamiento social impuesto por el gobierno nacional del peronista Alberto Fernández: “El Estado destina \$200 millones para estética del colectivo LGTBI, porque la hormonización es carísima. Ellos hicieron lobby y lo consiguieron. Pero, eso es para complacer un placer o un deseo, por lo que se podría destinar a las ONG y a las iglesias. Pero acá primó la ideología”. Y concluyó: “El aborto provoca 19 millones de muertes al año y no por eso se han decretado cuarentenas y se han cerrado iglesias. Si fuese así se tendría que hacer un parte similar por las muertes por alcoholismo o por el dengue” (Mannino, 2020).

En el caso de Brasil, donde el mismo presidente Jair Bolsonaro llegó a calificar a la COVID-19 de “gripecita”⁷, los líderes evangélicos mantienen un fuerte apoyo al presidente. Influyentes pastores como Edir Macedo (de la Iglesia Universal del Reino de Dios) y Silas Malafaia (de la Iglesia Asamblea de Dios Victoria en Cristo) son grandes críticos del aislamiento social, alineados con el mandatario.

De la misma forma, según la encuesta de Datafolha del 3 de abril de 2020 (Datafolha, 2020), en Brasil los evangélicos evalúan de manera más positiva la gestión del presidente y son más contrarios al confinamiento que la población general. “Creen que Dios puede resolverlo”, señala Mariz. “La idea es que ‘Dios provee todo’ y no precisas hacer aislamiento” (Lissardy, 2020). Aun así, un 54% de los brasileños, según la misma encuesta, cree que el presidente Bolsonaro es un estorbo para la gestión de la pandemia. En sus redes sociales, el día 5 de abril, Bolsonaro invitaba a un ayuno religioso nacional para que el país superase la crisis provocada por la pandemia (Fucille, 2020).

⁶ Mariz (1994) había mostrado, para el caso brasileño, que el pentecostalismo había logrado penetrar especialmente en los sectores populares porque les ofrecía un horizonte de mejora social, económica y personal, frente a la pobreza y el sufrimiento personal.

⁷ “El virus llegó” y “en breve pasará”, manifestó el martes 24 de marzo de 2020 el presidente Bolsonaro, en una comparecencia pública ante los medios de comunicación. Señaló además que la “vida debe seguir”, los “empleos tienen que ser mantenidos” y el “ingreso de las familias tiene que ser preservado”. Y volvió a criticar las medidas adoptadas por algunos gobernadores del país, que, como en el Estado de Sao Paulo, desde ese martes pusieron en cuarentena a toda la población, declarando “la prohibición del transporte” y el “confinamiento en masa” para contener la COVID-19. “En mi caso particular, en el caso de que fuera contagiado, no tendría que preocuparme, porque sería una gripecita, un resfriadito”, apuntó Bolsonaro (EFE Brasilia, 2020).

Los evangélicos han sido en Brasil los fieles más movilizados por sus iglesias, que han financiado también de manera más importante que otras creencias⁸. A pesar de las recomendaciones de los organismos de salud brasileños para evitar el contacto social y las aglomeraciones, e impedir la propagación del coronavirus, algunas iglesias evangélicas y también las megaiglesias —como la Universal del Reino de Dios de Edir Macedo, la Asamblea de la Victoria de Dios en Cristo de Silas Malafaia y la Iglesia Mundial del Poder de Dios de Valdemiro Santiago, todas con miles de templos en todo el país— permanecen abiertas y con algunos servicios completos. En la ciudad de São Paulo, la ciudad más afectada por la pandemia, la justicia prohibió la realización de cualquier acto religioso que implicara la congregación de fieles. Sin embargo, unos días después, el 25 de marzo, el presidente de la Corte de Justicia de São Paulo revocó el mandato en respuesta a las solicitudes del ayuntamiento y del gobierno estatal.

Muchos de estos líderes religiosos han utilizado las redes sociales para conminar a no respetar el distanciamiento social. Como primera línea para resistirse al aislamiento, Silas Malafaia, con más de 1.400.000 seguidores en Twitter⁹ ha hablado con frecuencia a través de sus redes sociales asegurando que no cerrará sus iglesias a menos que lo ordene un tribunal. Ha criticado igualmente a los pastores que optaron por cerrar sus puertas debido a la pandemia, alentando a sus fieles a “no tener miedo”. El pasado 24 de marzo, en la concurrida sede de su iglesia en Río de Janeiro, calificó a los líderes evangélicos que critican su resistencia a las recomendaciones del Ministerio de Salud como los “profetas del caos” (eldiario.es, 2020).

“La iglesia Universal permanece abierta”, anunció el portavoz de la institución, el obispo Renato Cardoso, en un comunicado oficial titulado “La iglesia Universal y el coronavirus”, publicado el martes 17 de marzo en las redes sociales. La iglesia dirigida por el obispo Edir Macedo advirtió que no suspenderá los servicios y que abrirá los templos para orar durante todo el día con los pastores de guardia. Como se encarga de recordar permanentemente el obispo Edir Macedo, el coronavirus solo afecta a aquellos que no tienen fe:

Mira, todos están hablando del coronavirus y el mundo entero está arrodillado ante esta maldición, esta plaga llamada coronavirus. Muchas personas están hospitalizadas, muchas personas están en cuarentena y, lo peor, la mayoría de las personas (porque en el planeta hay 7,5 mil millones de personas y unos pocos miles de personas han muerto a causa de esta plaga) no sabe que la mayor plaga no es el coronavirus, es la coronaduda, y para poder enfrentar el coronavirus, lo que es el coronavirus, usted que no ha sido afectado por el coronavirus, debe tener el antídoto que se llama coronafe (Agencia Pública Brasil, 2020).

En el caso del obispo de la Iglesia Metodista Pentecostal y secretario de la Unión de Iglesias Pentecostales de Chile (UNIPECH), Mario Salfate Chacana, él y otros tres pastores dieron positivo después de acudir a un encuentro que reunió a 300 líderes de esa iglesia evangélica el día 16 de marzo, cuando ya se había iniciado la fase 4 que prohibía reuniones con más de 200 concurrentes. El pastor murió a mediados de abril (Navarrete, 2020).

⁸ La tasa de brasileños que van a iglesias, cultos o servicios religiosos alcanza el 90%. En términos de asistencia, destacan los evangélicos pentecostales: el 60% dice que asiste a la adoración más de una vez por semana y el 25% declara asistir al menos una vez por semana. Entre los católicos, estas tasas son del 16% y el 35%, respectivamente. Están además muy implicados económicamente con sus iglesias. Los evangélicos son los que más contribuyen financieramente a su religión: hacen contribuciones económicas a la iglesia el 89% de los pentecostales y el 87% de los neopentecostales. Entre los católicos, el 75% contribuye generalmente; el 27% lo hace siempre, el 35% de vez en cuando y el 12% rara vez (Datafolha, 2007).

⁹ <https://twitter.com/PastorMalafaia>.

8. Conclusión

El principio “hermano vota a hermano” parece no cumplirse entre los evangélicos. Aunque las creencias se comparten, se experimentan de forma heterodoxa y pueden influir en el comportamiento político, ello no se traduce en un apoyo automático en las urnas de un creyente a un pastor o partido evangélico. Los creyentes lo son, pero mantienen y compaginan otras fidelidades —por ejemplo, ser peonista— que influyen tanto o más que el hecho de seguir a una determinada iglesia. Esto explica por qué, a pesar de su atractivo como alternativa política, los partidos evangélicos no han terminado de despegar en la región o, como ha sucedido en algunos casos, han fracasado como proyecto electoral.

Sin embargo, si algo ha demostrado en las últimas décadas el evangelismo es su capacidad de adaptación y pragmatismo político. Desde el cambio teológico que supuso pasar de la evasión del mundo y el desinterés de la política —por considerarse algo mundano— a la participación activa en la vida pública y la influencia creciente en los espacios de poder, los evangélicos han mostrado habilidad para tejer redes, introducirse en distintos ámbitos institucionales y volverse cruciales para otras fuerzas políticas, ya sea mediante apoyo parlamentario, trasvase de bases o legitimación moral frente a fenómenos como la corrupción.

En un contexto de crisis institucional y de valores marcado por la incertidumbre, los movimientos evangélicos incorporan nuevas narrativas y formas de expresión, y ofertan identidades que pueden atraer a muchos sectores de la población. Como hemos analizado en el texto, no se trata ya solo de dar esperanza a las clases populares, sino de llegar también a nuevas clases medias —tan temerosas de su vulnerabilidad como deseosas de lograr cierta distinción social— y a clases altas, siempre necesitadas de nuevos espacios de socialización y de imbuirse de una aureola mística.

Esta irrupción coincide con la pérdida de influencia de la Iglesia católica, a la que ahora disputa la hegemonía religiosa en la región. El cambio generacional y la construcción desde abajo que representan muchas de estas iglesias, junto a la desconfianza hacia las organizaciones y estructuras tradicionales, convierte a los pastores evangélicos en influyentes actores sociales con un reseñable potencial político.

La imagen del pastor carismático, ataviado con traje y corbata, y gomina en el pelo, que se dirige a sus fieles a través de sus propios medios de comunicación de masas, como la televisión o la radio, se combina ahora con la emergencia de jóvenes pastores que, como *millennials*, son expertos en el manejo de redes digitales. Así, no es de extrañar que, cada vez más, estén presentes en estos espacios y tengan tanto un lenguaje como una estética renovada, más directa e informal, pero a la vez más efectiva tanto para mantener a sus fieles como, sobre todo, para llegar a nuevos grupos etarios: en este caso jóvenes con la necesidad y/o el deseo de ser parte de una comunidad y desarrollar una identidad colectiva.

Habrá que estar también muy atentos a las conexiones internacionales que se están estableciendo entre estas iglesias y otros grupos de poder. Especialmente interesantes son las relaciones de varios países centroamericanos con Capitol Ministries, organización evangélica estadounidense de carácter ultraconservador que cuenta cada vez con más presencia en la zona. Una influencia que se comienza a notar en la política doméstica y que tiene su escenificación más reciente en Honduras, con el desembarco de un nutrido grupo de pastores en la vida política.

Este dinamismo provoca que no pueda considerarse aún el evangelismo como una identidad política cristalizada, sino más bien como identidad fluctuante, con formas organizativas diversas y estrategias cambiantes. En ese camino, y aunque siguen todavía en busca de una identidad política más definida, parece que los planteamientos conservadores llevan varios pasos de ventaja. La estrategia evangélica

de ganar presencia y adquirir protagonismo a través de una agenda moral que defiende valores tradicionales (familia tradicional vs. nuevos modelos de familia, matrimonio heterosexual vs. matrimonio entre personas del mismo sexo, o prohibición y penalización del aborto vs. reconocimiento de derechos reproductivos a las mujeres) le acerca cada vez más a fuerzas políticas ultraconservadoras y reaccionarias.

La pregunta que queda ahora en el aire es si esta alianza conservadora es solo coyuntural o si, por el contrario, acabará consolidándose en un nuevo bloque de poder reaccionario en el que los evangélicos aportan no solo sus bases de creyentes sino también el discurso moral. La sucesión acelerada de acontecimientos desatados con la COVID-19 hacen pensar más en lo segundo, sobre todo en el caso de Brasil, donde fe y autoritarismo parecen haberse encontrado en un mismo espacio.

Referencias bibliográficas

- AGENCIA PÚBLICA BRASIL (2020): “‘Coronafe’ vs ‘la estrategia de Satanás’: los sermones de las iglesias evangélicas de Brasil que reúnen a miles en medio del coronavirus”, *Infobae*, 29 de marzo de 2020. Disponible en: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2020/03/29/coronafe-vs-la-estrategia-de-satanas-los-sermones-de-las-iglesias-evangelicas-de-brasil-que-reunen-a-miles-en-medio-del-coronavirus/> (consultado el 20 de mayo de 2020).
- AMAT y LEÓN PÉREZ, O. (2002): *Poder para Reinar: modos y motivaciones de la participación política de los evangélicos*, Lima, Instituto Peruano de Estudios de la Religión (IPER)
- BASTIAN, J.-P. (1997): *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2014): “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso y su relación con el espacio público en América Latina”, en M. CASAÚS y M. MACLEOD (coords.): *América Latina entre el autoritarismo y la democratización 1930-2012*, Zaragoza, Marcial Pons.
- BELTRÁN, W. M. (2013): *Del Monopolio Católico a la Explosión Pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- CALDERÓN CASTILLO, J. (2017): “Iglesias evangélicas y el poder conservador en Latinoamérica”, CELAG, 8 de noviembre de 2017. Disponible en: <https://www.celag.org/iglesias-evangelicas-poder-conservador-latinoamerica/> (consultado el 10 de mayo de 2019).
- CALDERÓN CASTILLO, J. y ESTER, B. (2019): “Neopentecostalismo y política en Argentina”, CELAG, 26 de junio de 2019. Disponible en: <https://www.celag.org/neopentecostalismo-y-politica-en-argentina/> (consultado el 10 de mayo de 2019).
- CARBONELLI, M.; MOSQUEIRA, M. y FELITTI, K. (2011): “Religión, sexualidad y política: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario”, *Revista del Centro de Investigación*, nº 36, 7-12/2011, pp. 25-43.
- CÓRDOVA VILLAZÓN, J. (2014): “Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político”, *Nueva Sociedad*, nº 254, pp. 112-123.
- DATAFOLHA (2007): “Pesquisa de Opinião Pública”, 5 de mayo de 2007. Disponible en: http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2013/05/02/religiao_03052007_1.pdf (consultado el 10 de mayo de 2020).
- (2020): “Opinião sobre a pandemia Coronavírus. Avaliação dos governantes”, *Folha de Sao Paulo*, 3 de abril de 2020. Disponible en: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2020/04/03/314a4d134693a86f6fd981754a0575ceag.pdf> (consultado el 10 de mayo de 2020).
- EFE BRASILIA (2020): “Bolsonaro califica a la COVID-19 de ‘gripecita’ y critica el confinamiento”, 25 de marzo de 2020. Disponible en: <https://www.efe.com/efe/america/sociedad/bolsonaro-califica-a-la-covid-19-de-gripecita-y-critica-el-confinamiento/20000013-4204041> (consultado el 20 de mayo de 2020).

- ELDIARIO.ES (2020): “Las megaiglesias evangélicas brasileñas siguen dando misa para 10.000 personas: ‘El antídoto del virus es la fe’”, 29 de marzo de 2020. Disponible en: https://www.eldiario.es/internacional/iglesias-brasilenas-continuan-abiertas-coronavirus_o_1010349890.html (consultado el 20 de mayo de 2020).
- FRESTON, P. (2006): *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não. Os evangélicos e a participação política, Viscosa*, Ultimato.
- FRIGERIO, A. (2019): “La experiencia religiosa pentecostal”, *Nueva Sociedad*, nº 280, pp. 47-54.
- FUCILLE, A. (2020): “Brasil, Jair Bolsonaro y el COVID-19”, *ARI* 50/2020, Real Instituto Elcano, 17 de abril de 2020.
- GARCÍA-RUIZ, J. y MICHEL, P. (2014): “Neo-pentecostalismo y globalización”, HAL Archives ouvertes.
- GIRALDO, F.; MUÑOZ, P. y GEHRING, H. (eds.) (2014): *Partidos políticos en Colombia. Evolución y perspectiva*, Bogotá, Konrad Adenauer Stiftung.
- HUNTINGTON, S. P. (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós.
- IHRKE-BUCHROTH, U. (2016): “Movilidad religiosa y aspiración social en iglesias neo-pentecostales de Lima”, en C. ROMERO CEVALLOS: *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*, Lima, PUCP.
- KOURLIANDSKY, J.-J. (2019): “Democracia, evangelismo y reacción conservadora”, *Nueva Sociedad*, nº 280, pp. 141-142.
- LACERDA, F. (2017): “Evangelicals, Pentecostals and Political Representation in Brazilian Legislative Elections (1998-2010)”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(93), pp. 1-23.
- LALIVE D’EPINAY, C. (1968): *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, Ed. Del Pacífico.
- LAPOP (2014): *Barómetro de las Américas 2014*, Universidad de Vanderbilt.
- LATINOBARÓMETRO (2014): *Las religiones en tiempos del papa Francisco*, Santiago de Chile, MORI Internacional.
- LISSARDY, G. (2020): “Los evangélicos y el coronavirus: los grupos religiosos que resisten las restricciones contra el COVID-19 en algunos países de América”, *BBC News Mundo*, 11 de mayo de 2020. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52612458> (consultado el 12 de mayo de 2020).
- MANNINO, P. (2020): “Revuelo en Mendoza: un senador y pastor evangélico comparó el coronavirus con el aborto”, *La Nación* (6 de mayo de 2020). Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/politica/revuelo-mendoza-senador-pastor-evangelico-comparo-coronavirus-nid2362224> (consultado el 12 de mayo de 2020).
- MANSILLA, M. A. (2007): “El neopentecostalismo chileno”, *El Cotidiano*, vol. 22, nº 143, mayo-junio de 2007, pp. 106-114.
- MARIZ, C. L. (1994): *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Philadelphia, Temple UP.
- MÍGUEZ BONINO, J. (1999): *Poder del Evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la vida política en América Latina*, Buenos Aires, Kairós.
- MORENO, P. (2015): “Participación política e incidencia pública de las iglesias no católicas en Colombia, 1990-2010”, *Historia y espacio*, 10(43), pp. 169-187.
- NAVARRETE, J. (2020): “Muere obispo evangélico que dio positivo por COVID-19 tras masivo cónclave religioso”, *La Tercera*, 15 de abril de 2020. Disponible en: <https://www.latercera.com/nacional/noticia/muere-obispo-evangelico-que-permanecia-internado-por-covid-19-desde-el-23-de-marzo/6E2CQRRXJZDA3GDFLYGYPMUZY/> (consultado el 12 de mayo de 2020).
- OCDE et al. (2019): *Perspectivas económicas de América Latina 2019: Desarrollo en transición*, París, OECD Publishing. Disponible en: <https://doi.org/10.1787/g2g9ff1a-es>.
- ORTEGA GÓMEZ, B. A. (2018): *Religión y política. Cómo la religión está relacionada con la política en cada uno de los países de América Latina*, Bogotá, Misión de Observación Electoral.

- PÉREZ GUADALUPE, J. L. (2017): *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Social Cristianos y Konrad Adenauer Stiftung.
- PEW RESEARCH CENTER (2014): *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*.
- SANAHUJA, J. A. (2019): “Crisis de la globalización, el regionalismo y el orden liberal: el ascenso mundial del nacionalismo y la extrema derecha”, *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 28(1), pp. 59-94.
- SEMÁN, P. (2019): “¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen?”, *Nueva Sociedad*, n° 280, pp. 27-46.
- SOARES, S.; GUERREIRO OSÓRIO, R.; VERAS SOARES, F.; MEDEIROS, M. y ZEPEDA, E. (2009): “Conditional Cash Transfers in Brazil, Chile and Mexico: Impacts upon Inequality”, *Estudios económicos* (n° ext.), pp. 207-224.



Fundación Carolina, junio 2020

Fundación Carolina
C/ Serrano Galvache, 26. Torre Sur, 3ª planta
28071 Madrid - España
www.fundacioncarolina.es
[@Red_Carolina](https://twitter.com/Red_Carolina)

ISSN-e: 1885-9119

DOI: <https://doi.org/10.33960/issn-e.1885-9119.DT35>

Cómo citar:

Del Campo, M.E. y Resina, J. (2020): “¿De movimientos religiosos a organizaciones políticas?
La relevancia política del evangelismo en América Latina”,
Documentos de Trabajo nº 35 (2ª época), Madrid, Fundación Carolina.

La Fundación Carolina no comparte necesariamente
las opiniones manifestadas en los textos firmados
por los autores y autoras que publica.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0)

