

¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina

Por: Pablo Semán. Nuso. 26/06/2019

Los evangélicos se constituyeron en fuente inagotable de enigmas, pánicos y pontificaciones y en un gran desafío para las fuerzas progresistas. Su crecimiento pone de relieve que la secularización no funciona como un muro capaz de anular los intercambios entre el mundo de la religión y la política. Pero también muestra eficaces entronques teológicos con creencias y sensibilidades populares, materializados en la «teología de la prosperidad» y la guerra espiritual.

¿Quiénes son los evangélicos? ¿Cómo hacen para que sus iglesias crezcan? ¿Cómo impacta su expansión en la vida política en América Latina? Estas preguntas se plantean desde mediados de 1980, cuando los evangélicos empezaron a hacerse visibles en las grandes urbes latinoamericanas, y se repiten con insistencia a propósito de casos como el de las últimas elecciones en Costa Rica o Brasil, que tuvieron a los evangélicos como protagonistas de primer orden.

Ni invasión imperial ni ética protestante como polinizadora de un nuevo capitalismo: los grupos evangélicos tienen una densa historia de implantación y despliegue político de la que es necesario dar cuenta, de manera panorámica, para entender tanto su presente como la sensibilidad movilizada que alimenta a formaciones políticas de derecha, o como las contingencias que en el pasado les permitieron un juego plural.

En lo que sigue, expondré de manera general las características de las denominaciones evangélicas y su desarrollo histórico en América Latina, poniendo un énfasis especial en los grupos pentecostales, que son actualmente la mayoría de los evangélicos, para referirme finalmente a su actuación en la vida política en distintos países de la región. En este punto, trataré de mostrar que su influencia es creciente, pero no se da de forma mecánica ni directa. Como conclusión, me permitiré una muy breve reflexión sobre la cuestión de las relaciones entre religión y política desde la perspectiva de las fuerzas progresistas.

El campo evangélico en América Latina

Lo que habitualmente llamamos «evangelismo»¹ es un rótulo genérico para captar el resultado de un proceso en el que surgieron e interactúan distintos grupos religiosos herederos del cisma del siglo xvi: luteranos, metodistas, calvinistas, bautistas, menonitas, presbiterianos y pentecostales, entre las denominaciones más conocidas.

El protestantismo, que es el antecedente y el marco histórico del conjunto de las iglesias evangélicas, es un movimiento cristiano que, a diferencia del catolicismo, basa la autoridad religiosa de forma exclusiva en la Biblia como instancia superior a la «sagrada tradición» y se opone a la infalibilidad del papa (y por eso su religión es evangélica, en lugar de apostólica, como el catolicismo). Desde este punto de vista, ser evangélico no es una religión en el sentido de estar inscripto en una burocracia o un ritual, sino en tanto encuentro personal con Jesús, el Espíritu Santo y Dios Padre. De ese encuentro, todo creyente puede y debe dar testimonio, y es por eso que todo creyente es, al mismo tiempo, sacerdote.

Las corrientes evangélicas

Las iglesias evangélicas no reivindican una autoridad humana suprema al modo de un papado, ni practican el culto a los santos o a la Virgen. Tampoco tienen una instancia centralizada de dirección que las congregate a todas, pero sí existen liderazgos que surgen cada tanto y resultan transversales a distintas ramas. En cada país existen asociaciones de segundo grado que cumplen una función de representación corporativa limitada de las distintas variedades de los grupos evangélicos. Sin embargo, la mayor parte de las iglesias realiza sus actividades por fuera de esas asociaciones, y las que sí pertenecen a algunas están lejos de ser completamente controladas por ellas. En ciertas circunstancias sociales y políticas, estas asociaciones se vuelven importantes como instancias unificadoras. También existen articulaciones más contingentes. Por ejemplo, frente al despliegue de las luchas por los derechos de género y diversidad sexual, emergió la conocida organización «Con mis hijos no te metas», transversal al espacio evangélico y católico.

En América Latina se pueden reconocer al menos tres grandes tendencias evangélicas. En primer lugar, los *protestantismos históricos*, que llegaron a la región en el siglo xix y quedaron circunscriptos a las comunidades de migrantes, dada su

poca vocación o eficacia evangelizadora, pero también debido a que la íntima vinculación entre las naciones de América Latina y el catolicismo se tradujo en una fuerte limitación normativa y cultural a la pluralización del campo religioso desde el punto de vista legal e institucional. Los protestantismos históricos incluyen sobre todo a luteranos, metodistas y calvinistas, y debe resaltarse que, a pesar de su débil expansión demográfica, tuvieron inserciones culturales muchas veces privilegiadas y contribuyeron al caldo de cultivo de un liberalismo político que luego se transformó en fuerte compromiso social, y en apoyo a proyectos políticos de transformación y defensa de los derechos humanos en buena parte del continente.

En segundo lugar, están las *tendencias evangelicales* originadas en Estados Unidos, que llegaron a América Latina desde los inicios del siglo xx, con un fuerte sentido misional y proselitista apuntalado en el literalismo bíblico. Eran, en consecuencia, profundamente conservadoras en su rechazo a la ciencia y a cualquier pretensión de pluralismo religioso. Una parte de las iglesias bautistas, presbiterianas y de los Hermanos Libres forman parte de esta segunda camada de evangélicos. Estos grupos promovían una conciencia de santificación entendida como apartamiento del mundo, que también era un derivado del desarraigo social que caracterizaba a los misioneros que llegaban a los distintos países con una exclusiva aspiración: promover conversiones y comunidades de nuevos cristianos. Con el correr del tiempo y con el surgimiento de un cuadro pastoral local, algunas de estas corrientes evolucionaron hacia una especie de pensamiento social que pudo conectar con las preocupaciones más progresistas de los protestantes históricos. En otros casos, quizás la mayoría, estas corrientes transformaron sus posiciones sociales y políticas en otro sentido con la llegada, el crecimiento y la adaptación cultural de los distintos pentecostalismos latinoamericanos. Los *pentecostales* conforman la tercera corriente de grupos evangélicos. Esta rama del protestantismo se identifica por una posición específica: la que sostiene la actualidad de los dones del Espíritu Santo. ¿Qué significa esto? Esta corriente reivindicó, desde su nacimiento a principios del siglo xx en el Avivamiento espiritual de la calle Azusa, en la Iglesia Metodista Episcopal Africana de California en 1906, hechos semejantes a los del Pentecostés narrados en el Nuevo Testamento. En esas circunstancias, que tuvieron réplicas en algunos países europeos y en Chile, los cristianos evangélicos tuvieron señales y manifestaciones del Espíritu Santo. Este último, lejos de ser una metáfora como solemos considerarlo desde una lógica secularizada, es una entidad con agencia en sus propios términos: se manifiesta en el cuerpo como una presencia y hace que las personas hablen en lenguas desconocidas, formulen profecías, sanen sus

enfermedades, mejoren las relaciones intrafamiliares y tengan éxito personal en la vida cotidiana. La reivindicación de la posibilidad de esa experiencia será la base tanto de la teología del pentecostalismo como de su autonomización como rama evangélica y de su influencia posterior en otras ramas evangélicas. También una parte del catolicismo, nucleada en el seno del Movimiento de Renovación Carismática Católica (mrcc), acogería esas nociones².

Cabe destacar también que el impulso pentecostal se nutre de una larga historia de corrientes protestantes que desafiaban las posiciones teológicas que, como las del propio Calvino, instauraron una separación absoluta entre los hombres y la divinidad; por eso es posible sostener que el pentecostalismo representa un polo que busca reencantar el mundo frente al impulso protestante clásico que, al decir de Max Weber, lo desencantaba.

Los pentecostalismos

El crecimiento del pentecostalismo en América Latina es una variante específica de un movimiento que ha mostrado en los últimos 100 años una inédita capacidad de globalización. El pentecostalismo produce conversiones y masas de fieles en China, Corea del Sur, Singapur, Filipinas y varios países del continente africano. En todos estos casos, como en América Latina, se verifica una constante: el movimiento posee una gran capacidad de vincular su mensaje a las espiritualidades locales, así como de alentar formas de organización, teología y liturgia flexibles, variadas y fácilmente apropiables con las que se disemina entre los más diversos segmentos de población de distintos contextos nacionales.

A principios del siglo xx, una de las vías de difusión del pentecostalismo fue la migración de creyentes que se desplazaban con su fe y las primeras misiones organizadas que, desde diversos países, especialmente eeuu, arribaron a casi todos los países del continente³. Luego, desde las décadas de 1940 y 1950, continuaron las misiones, pero el pentecostalismo también se desarrolló a partir de líderes locales que lo iban adaptando a la situación social y cultural endógena. De esta forma, un pentecostalismo autónomo, que privilegiaba la salvación terrenal y se basaba en la «cura divina», se superponía al pentecostalismo originario, que enfatizaba la santificación y el repudio del pecado. El pentecostalismo en expansión dialogaba con las necesidades y creencias populares de una manera original, como ninguna denominación protestante lo hizo nunca, y de ahí su éxito diferencial. Hacia los años 50, los pentecostales ya conformaban un contingente importante en

diversos países latinoamericanos.

Más allá del porcentaje de población que representaban, lo importante es que en esa época, en cada uno de los países de la región, estaban dispuestos los liderazgos y semilleros de líderes locales que conducirían el crecimiento de las décadas posteriores. Pero en esa misma etapa también se incrementó la presencia de misiones provenientes de EEUU por una transformación geopolítica decisiva para el rumbo de los pentecostales en América Latina: el triunfo de la Revolución China y el cierre a la evangelización de su inmensa población habilitaron un redireccionamiento de las vocaciones y las políticas evangelizadoras hacia una América Latina tradicionalmente católica.

Hacia fines de los años 60 y comienzos de los 70, y capitalizando todos estos antecedentes, comienza una tercera etapa en la que se generalizan dos caminos de crecimiento pentecostal: el del llamado «neopentecostalismo» y el de las iglesias autónomas. En lo que algunos investigadores y agentes religiosos llaman neopentecostalismo, se exacerbaron rasgos del pentecostalismo clásico, al tiempo que se producían innovaciones teológicas, litúrgicas y organizacionales. Se pluralizaron y ganaron fuerza las expresiones relativas a la presencia del Espíritu Santo (se incrementó y sistematizó la apuesta por los milagros) y a la figura de los pastores como sujetos privilegiados capaces de viabilizar esa bendición. En ese contexto, surgieron dos articulaciones teológicas claves: la «teología de la prosperidad» y la doctrina de la guerra espiritual.

La «teología de la prosperidad», que polemizaba y antagonizaba con la teología de la liberación en un plano práctico, sostenía que si Dios puede curar y sanar el alma, no hay razón para pensar que no pueda otorgar prosperidad. La bendición es completa y la contraparte de ella era un paso que afirmaba y profundizaba el de la oración: el diezmo. El horror de analistas moldeados por la cultura secular o de observadores cercanos al catolicismo, que santifica la pobreza frente a la «mezcla» entre lo espiritual y lo económico, impedía percibir que este aspecto de la oferta teológica pentecostal tiene muchos aires de familia con la dimensión sacrificial que en los pueblos campesinos lleva a ofrecer animales y cosechas a los dioses a cambio de prosperidad. Solo que, como corresponde a la época del capitalismo, no puede materializarse de otra forma que no sea a través del equivalente general de todas las mercancías: el dinero.

La doctrina de la guerra espiritual, por su parte, introduce una ampliación y una

variación en la lógica del bautismo en el Espíritu Santo que está en los inicios del pentecostalismo. Si el pentecostalismo originario sostiene que lo divino está en el mundo, la idea de guerra espiritual también incluye la presencia del mal. De esta manera, el demonio deja de ser una metáfora para convertirse en una fuerza espiritual encarnada que amenaza la salud, la prosperidad y el bienestar, y esto da lugar a una concepción de la experiencia religiosa y de la liturgia en la que la expulsión de distintos demonios resulta central. Esta es, además, una clave de la expansión pentecostal, ya que esa formulación le permite reconocer la eficacia de las entidades espirituales de otras religiones y, al mismo tiempo, denostarlas. Lo que otras religiones combaten como superchería, la guerra espiritual lo combate como agencias espirituales negativas, en consonancia con el marco interpretativo de los destinatarios de su discurso. Las iglesias neopentecostales comenzaron a hacer un marcado uso de todas las innovaciones comunicacionales disponibles y aplicaron también técnicas de «iglecrecimiento» (*church growth*) que habían sido exitosas en Corea del Sur. Todo este despliegue permitía, aconsejaba y posibilitaba el desarrollo de megaiglesias. No obstante, el neopentecostalismo designa cada vez más una nueva fase del desarrollo del pentecostalismo y cada vez menos un tipo de iglesia. El neopentecostalismo prefiere las megaiglesias, pero no todas las megaiglesias son neopentecostales ni los rasgos neopentecostales se hacen presentes exclusivamente en las megaiglesias, que son a su vez una proporción ínfima del conjunto de las iglesias pentecostales y evangélicas.

En las últimas décadas se produjo una multiplicación de las pequeñas iglesias pentecostales. Este fenómeno ha sido menos observado pero no es menos importante: la mayor parte de los convertidos al pentecostalismo se terminan agrupando en pequeñas iglesias autónomas en sus barrios, tras un paso por iglesias más grandes o más institucionalizadas. Muchos de los pastores barriales obtienen en esas grandes iglesias el *know how* para armar nuevos templos en sus áreas de residencia, a los que cada grupo de creyentes imprime el sello de la particularidad de su experiencia. En una dinámica que es parecida a la de la proliferación de bandas musicales, las pequeñas iglesias son la mayoría silenciosa en que decanta la sensibilidad pentecostal. En esas pequeñas iglesias, cualquier observador podrá encontrar casi todo aquello que se asegura que es propio del neopentecostalismo.

El crecimiento pentecostal se alimenta de las ventajas organizativas y discursivas de los evangélicos y de los déficits católicos, y se da principalmente en aquellos espacios en que el catolicismo, con su lenta logística, no alcanza a dar cuenta del proceso de metropolitanización que caracteriza a la región: en cada barriada nueva

donde la Iglesia católica se plantea llegar, ya hay una o varias iglesias evangélicas. Este proceso, además, se da desde el campo hacia la ciudad y desde la periferia hacia el centro. Es por esta razón que las observaciones periodísticas casi siempre confunden los efectos con las causas: las grandes iglesias pentecostales, que son las más visibles, no solo no congregan necesariamente a la mayoría de los fieles, sino que tampoco son las disparadoras del fenómeno, pero asumen ese papel ante observadores «metropolitanocéntricos». El conjunto de las iglesias evangélicas y especialmente las pentecostales forjaron, además, distintos tipos de agrupamientos educativos, deportivos, servicios mutuales y, especialmente, instituciones de producción cultural masiva como editoriales, sellos musicales e instituciones de formación teológica que, al tiempo que facilitan la actividad proselitista, le dan densidad al mundo evangélico creando denominadores comunes transversales.

En toda la región podemos ver una tendencia bastante homogénea. Mientras que en los inicios del siglo xx la erudición y el rango social de los protestantes históricos, junto con su mayor presencia demográfica respecto de evangelicales y pentecostales, garantizaron su hegemonía en el mundo evangélico, hacia finales del siglo xx nos encontramos con que la supremacía demográfica y el prestigio de los métodos de evangelización de los pentecostales hicieron de estos últimos, a pesar de su pertenencia mayoritaria a un rango social inferior, el grupo prevalente en el mundo evangélico de cada uno de los países de América Latina.

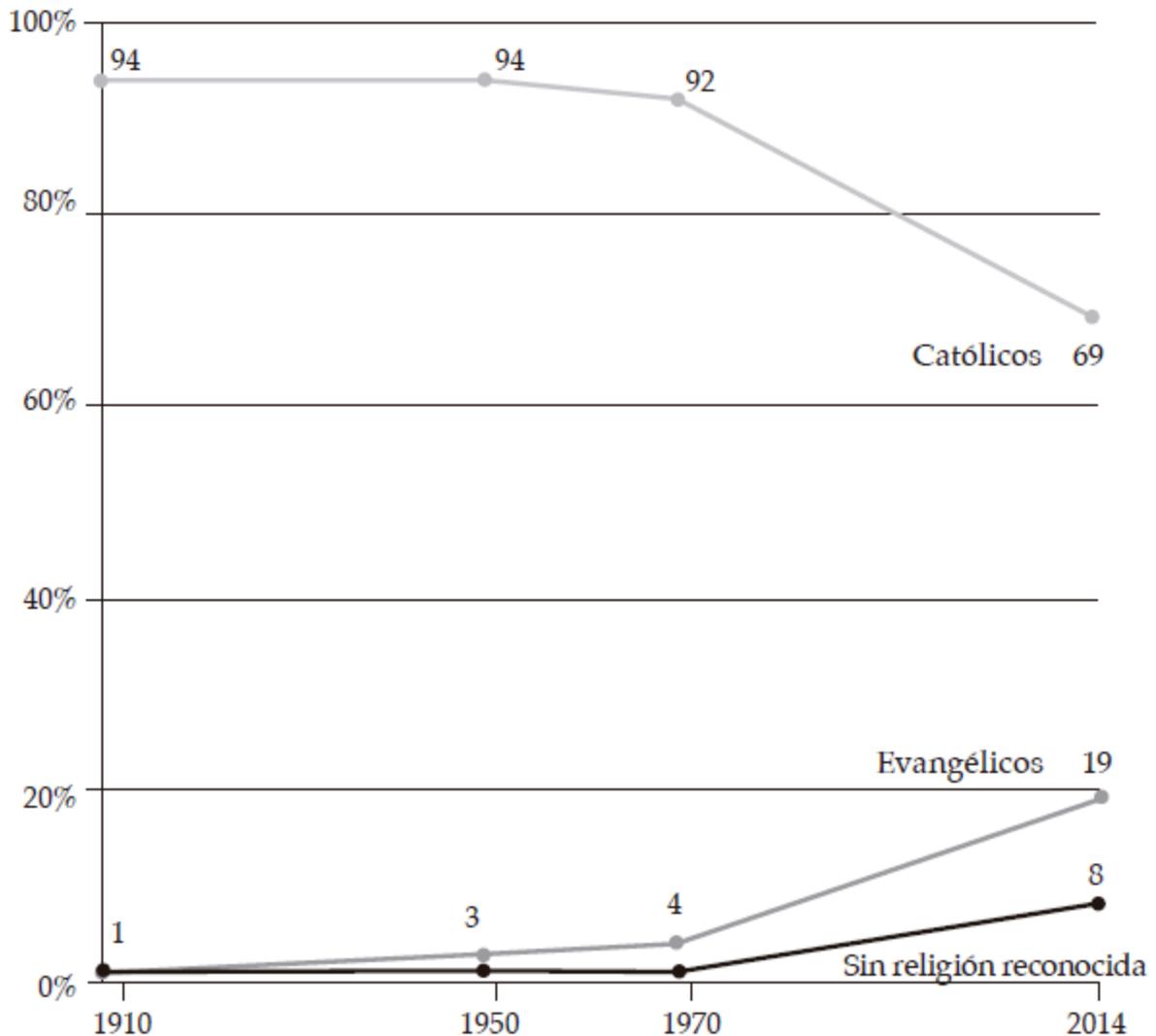
En la segunda década del siglo xxi, ya el campo evangélico en su conjunto se había pentecostalizado por efecto de la presencia del pentecostalismo y del neopentecostalismo. Tampoco está de más remarcar que esto pudo suceder porque una parte de los grupos protestantes, los que hemos llamado evangelicales, entendieron que debían profundizar sus alianzas con los pentecostales, aprender de su capacidad de adaptación del mensaje evangélico y poner al servicio de esa expansión su solidez institucional global y sus profusos recursos. Pero, al mismo tiempo, es preciso señalar que en ese mismo camino se han erosionado las fronteras entre grupos evangélicos para dar lugar a prácticas y creencias transversales a las distintas denominaciones y oleadas de implantación y desarrollo de iglesias evangélicas, lo que hizo emerger, en lugar de las viejas identidades protestantes, una identidad evangélica y aún más genéricamente «cristiana», que cada vez más tiende a ser el signo en que se reconocen los protestantismos en América Latina.

¿Cuántos son los evangélicos en América Latina?

El gráfico y el cuadro de las próximas páginas permiten captar con bastante aproximación la situación cuantitativa de los evangélicos en América Latina como región en su conjunto y en los distintos países⁴. En el gráfico, puede observarse la magnitud del cambio global en la región: entre 1910 y 2014, los católicos pasaron de 94% a 69% de la población y los evangélicos, de 1% a 19%. En el cuadro se muestra cómo se ha producido esa transformación a lo largo del tiempo y en los distintos países, así como el ritmo acelerado que manifiesta desde 1970, a través de un indicador indirecto como el descenso de la población católica.

Gráfico

América Latina: evolución de los porcentajes de católicos, evangélicos y personas sin religión reconocida, 1910-2014



Fuente: Pew Research Center, <www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PR_14.11.13_latinAmerica-overview-18.png>. Las estimaciones históricas surgen de la World Religion Database, <www.worldreligiondatabase.org>, y de los censos de población de Brasil y México. Las estimaciones para 2014 se basan en una encuesta del Pew Research Center. Los datos corresponden a 18 países y el territorio de Puerto Rico.

Veamos ahora las razones de esa transformación en el campo religioso. La primera es que la noción de actualidad de los dones del Espíritu Santo se conecta muy fácilmente con nociones propias de la sensibilidad religiosa de la mayor parte de las poblaciones de sectores populares de América Latina. Para estos sectores, es clave la categoría de milagro, a la que la noción de «actualidad de los dones del Espíritu Santo» le da traducción y potencia. El milagro, que en una mirada secularizada es algo extraordinario y posterior a todas las razones, es en esta perspectiva «popular» una posibilidad primaria y anterior a toda experiencia. Esta sensibilidad encantada es mucho más interpelada por la perspectiva de la teología pentecostal y sus adaptaciones locales y contemporáneas que por cualquier teología católica, que hace enormes concesiones a la ciencia y a toda una jerarquía de dominios eclesiales que son necesarios para reconocer como milagro lo que en las iglesias pentecostales ocurre todo el tiempo. La segunda característica, derivada de la pertenencia del pentecostalismo a la matriz protestante, refiere a la universalidad del sacerdocio, que democratiza y facilita el surgimiento de líderes religiosos. La universalidad del sacerdocio permite a los pentecostales tener capilaridad logística y cultural para contener la expectativa de milagros de las poblaciones en que se insertan y desarrollan. Cada pastor y cada nueva iglesia recrean la buena nueva adaptándola a la sensibilidad del territorio social y cultural con el que conviven y producen así sintonías que el catolicismo no logra: prédicas, organizaciones y productos culturales adaptados a los más diversos nichos sociales y culturales surgen así desde esos mismos nichos, generados por sujetos que aprovechan la ubicuidad y la gramaticalidad del pentecostalismo.

Cuadro

América Latina: adhesión al catolicismo (porcentaje de población católica sobre el total)

	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
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
República Dominicana	98	96	94	57	-4	-37
Uruguay	61	62	63	42	+2	-21
Venezuela	93	91	93	73	0	-20

Fuente: Pew Research Center, <www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PR_14.11.13_latinAmerica-overview-19.png>. Los datos de 1910, 1950 y 1970 surgen de la World Religion Database y los censos de población de Brasil y México; los datos de 2014 se basan en una encuesta del Pew Research Center.

Esta dinámica verdaderamente asombrosa implica que el pentecostalismo crece justamente por las mismas razones por las que otros grupos tal vez no lo hacen: la universalidad del sacerdocio, que recrea infinitas versiones del pentecostalismo, promueve un crecimiento por fraccionamiento y no por agregación en unidades cada vez mayores. Es así como religiones de fuerte intención proselitista pero de inquebrantable vocación centralizadora y portadoras de una teología que no guarda las mismas posibilidades de sintonía popular que el pentecostalismo, como los testigos de Jehová o los mormones, registran un crecimiento casi nulo. Los pentecostales, a su turno, muestran una capacidad de penetración territorial y cultural capaz de atraer múltiples fragmentos sociales en gran número de hibridaciones de pentecostalismo y diversas formas de cultura popular y masiva.

En contraste con esto, el catolicismo demora lustros y décadas en renovar cuadros que son cada vez más escasos dado el particular sistema de reclutamiento de líderes religiosos que posee y debido a que, por ese mismo tipo de reclutamiento, esos líderes viven casi al margen de las experiencias de los sujetos a los que pretenden guiar espiritualmente. Esto, sin contar que las teologías católicas del Concilio Vaticano II en adelante, poseedoras de un razonable afán modernizante, son, por este mismo empeño, productoras de una gran distancia cultural entre el catolicismo y su feligresía: no solo porque difieren de una sensibilidad popular encantada al poner el acento no en el milagro sino en el compromiso social, el rigor, el sacrificio, la penitencia, ¡el estudio!, sino también porque su concepción subraya la división entre ordenados y laicos justo allí donde el pentecostalismo recluta, de a montones y en los «peores lugares» de la sociedad, a sus líderes.

El salto abrupto que se da a partir de 1970 según el cuadro no debe entenderse de manera lineal en correlación exclusiva con la sincronía de lo que sucedía política y socialmente en América Latina en esa década, sino como el resultado de la acumulación de recursos institucionales y humanos que, como una inversión desarrollada desde 1950, tuvo su maduración en esa década. La suposición de que los pentecostales crecen por sus machaconas campañas en horarios periféricos de los medios de difusión ignora un dato evidenciado por decenas de trabajos antropológicos y sociológicos realizados en los últimos 50 años: los pentecostales crecen por el boca a boca, por cercanía, por redes; los espacios televisivos solo legitiman la posición creyente y resuelven disputas de predominio entre iglesias. Las conversiones y adhesiones se dan en la vida cotidiana cuando alguien tiene un

problema y una persona cercana le recomienda ir a una iglesia, y luego suceden cosas que hacen que «todo funcione». El concepto de «iglesia electrónica» solo explica una parte pequeña de los casos de conversiones: a menudo, el de los ancianos aislados, dependientes de la televisión y angustiados en noches solitarias. Para todos los demás (jóvenes, matrimonios en crisis, adultos y personas de mediana edad en medio de todo tipo de problemas), hay siempre una iglesia cerca y un amigo o vecino que recomienda acudir a ella. El pentecostalismo ha logrado penetrar en las más diversas camadas sociales y los más variados estilos de vida, pero es innegable que su éxito ha sido mayor en los sectores populares, en áreas de la sociedad en las que ofrece de forma privilegiada las armas para luchar contra el sufrimiento social y personal, como lo ha mostrado, entre otras obras, la de Cecilia Mariz en Brasil⁵.

Una conclusión que se impone luego de revisar este punto es que, independientemente de las direcciones que toma la movilización de los pentecostales en el espacio público, su crecimiento, comprobadamente más fuerte en los sectores populares, tiene efectos en términos de poder social: el poder pasa de los sacerdotes a los pastores, de agentes externos a las comunidades y a liderazgos locales; de nociones universalizadas de cultura elaboradas por elites globales a nociones que, vehiculizadas por industrias culturales, recogen más vívidamente las experiencias cotidianas de millones de sujetos de las clases populares y las clases medias precarizadas de toda la región.

Pentecostales y política en América Latina

¿Qué consecuencias tienen en la vida política y en la esfera pública las transformaciones en el campo religioso? La tesis más general para captar la politización de los pentecostales y de buena parte de los evangélicos en América Latina es que han desarrollado formas de movilización política diversas y contingentes, que en los últimos lustros se han orientado a la intervención política y lo han hecho de mano de las tendencias conservadoras⁶. Pero en contraste con la afirmación impresionista de que se trata de una ola de fascismo evangélico, cuyo destino estaba asegurado desde que el primer pentecostal pisó un puerto latinoamericano, es preciso prestar atención a los momentos y los modos de esa politización y a su interacción con el contexto social más general, para discernir cuáles deben ser las tareas de las fuerzas progresistas frente a los diversos rumbos que adoptan los evangélicos.

Los protestantismos históricos impulsaron direcciones políticamente liberales y generaron una muy rica tradición de compromiso social, pero su reclusión en determinados nichos sociales, sumada a las derrotas históricas de los proyectos de la izquierda, contribuyeron a su pérdida de relevancia relativa. Los evangelicales fueron más conservadores, pero llegaron a desplegar algunos compromisos sociales en tiempos ya lejanos. Finalmente, los pentecostales y, si se quiere, los neopentecostales, que son, en conjunto, desde hace varias décadas, los evangélicos más numerosos y más determinantes, también atravesaron varias etapas en sus modos de relación con lo público y la política. A grandes rasgos, es posible esquematizar una serie de cuatro momentos que se presentan en los distintos países de América Latina.

El desarrollo inicial del pentecostalismo en América Latina incluía la denuncia de lo que llamaban «el mundo»; por lo tanto, la política que residía en él debía ser repudiada. En esto pesaban también el origen extranjero de los pioneros, que no tenían capacidad de vincularse plenamente a tramas ni a disputas políticas locales; el anticomunismo de esos mismos pioneros, que igualaba a menudo «compromiso político» y desobediencia; la situación minoritaria y estigmatizada de una religiosidad que era vista como «disidente» y el hecho de que las primeras camadas de creyentes locales pertenecían a poblaciones social, económica o culturalmente marginadas. Con el correr del tiempo y con la generación de un cuerpo de líderes endógenos vinculados a las sociedades locales, los pentecostales inician una segunda etapa: los primeros pasos en busca de la protección de sus derechos como

minoría religiosa, que se dan, en general, a partir de los años 70. En ese contexto, la politización adquiriría el cariz de una defensa limitada del pluralismo religioso, ya que los pentecostales buscaron, en general, su reconocimiento a la par del catolicismo, pero no pretendían que esto se extendiese a todos los grupos religiosos.

Posteriormente, el pentecostalismo presentó un atractivo tanto para los políticos establecidos como para los emergentes emprendedores evangélicos. Al número creciente de votantes evangélicos y la potencia de sus redes, se sumaba 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. Ello habilitó tentativas que fueron desde iniciativas destinadas a poner en pie partidos confesionales –sin muchos resultados– hasta la postulación de evangélicos en partidos no confesionales. Nos referimos a situaciones tan diversas como la participación de los evangélicos en las campañas de Alberto Fujimori en su primera elección en Perú, Fernando Collor de Mello en Brasil a finales de los 80 o, en la estratégica Prefectura de Río de Janeiro, Benedita da Silva, quien aun con las prevenciones de su iglesia, ganó las elecciones reivindicando su carácter de «mujer, negra, favelada y pentecostal». En esta etapa existieron compromisos políticos plurales y pragmáticos. Distintos grupos pentecostales y evangélicos ingresaron en la actividad política usando sus capitales de diferentes modos y construyendo distintos tipos de alianzas: en Argentina, los pentecostales que se movilizaron políticamente lo hicieron de forma relativamente cercana al peronismo, pero también integrándose a propuestas de centroderecha. En Brasil, donde las denominaciones pentecostales más poderosas apoyaron a Collor de Melo y a Fernando Henrique Cardoso ante el «peligro comunista» del Partido de los Trabajadores (pt), pasaron luego a integrar el frente promovido por ese mismo pt en las cuatro elecciones que ganó –con Luiz Inácio Lula da Silva y Dilma Rousseff–, para luego dar su aval al proyecto de Marina Silva (evangélica y ambientalista que fue ministra del primer gobierno de Lula y luego encabezó una de sus primeras disidencias), y finalmente, corriendo detrás de sus votantes, terminar apoyando la candidatura de Jair Messias Bolsonaro en su raid final. Puede decirse que este momento de mayor involucramiento político coincide con el de mayor expansión de la visión pentecostal entre todos los grupos evangélicos. En ese contexto, los evangélicos no solo comenzaron a participar en política electoral, sino que se transformaron en interlocutores en diálogos sobre políticas públicas: su agilidad y su capilaridad territorial los volvieron agentes claves para los procesos a través de los cuales los Estados tomaban en cuenta, mediante múltiples

instrumentos públicos, a poblaciones excluidas o marginadas. El despliegue de dinámicas de violencia y adicción introducidas por el narcotráfico constituyó un terreno donde los agentes de las más diversas instancias de la sociedad civil y política veían a los evangélicos como aliados.

Estas formas de movilización política y social contenían algo que en un cuarto momento, de manera lógica, va a ser fundamental. Los líderes de distintas iglesias y asociaciones evangélicas y pentecostales no tardaron en pregonar de forma cada vez más intensa y clara algo que está lejos de la fórmula canónica de la secularización (religión libre de Estado y Estado libre de religión): la jerarquización de los evangélicos en sociedades donde eran discriminados se ligaba a la jerarquización de sus concepciones en el espacio público. En este momento, distintos aspectos de la experiencia evangélica no solo pueden ser atractivos para políticos que los inviten o para que los evangélicos intenten convertir el predicamento religioso en poder político, sino que se esboza un proyecto relativo a la conquista de la sociedad por entero para los valores cristianos. No se trata de valores aleatorios: en el contexto histórico en que se da esta fuerte inversión política, los evangélicos pondrán 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 procura de un proceso de regulación del campo religioso que afectaría a las expresiones autónomas del pentecostalismo. En el contexto de este desarrollo histórico, es posible señalar tres hechos que ayudan a ceñir la actualidad de los mecanismos que actúan en las relaciones entre los evangélicos y la política.

No hay voto confesional⁷. Es preciso desactivar una impresión que fácilmente se impone luego de verificar el crecimiento de los evangélicos en las últimas décadas: 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 genere automáticamente una identidad política. El hecho de que no haya instancias de unificación institucional y la propia dinámica de los grupos evangélicos, competitiva y sometida a múltiples posibilidades de fraccionamiento, hacen que algunos emprendimientos políticos que apelan a la identidad religiosa tengan efectos muy distantes del buscado (que los creyentes voten creyentes), ya que son vistos con desconfianza como tentativas de manipulación, control y capitalización indebida de esfuerzos de unas denominaciones pentecostales por otras. Además, en los

distintos espacios nacionales, los evangélicos votan de manera análoga a la que votan los católicos o los ciudadanos que adhieren a otras religiones en sus respectivos estratos sociales. Los partidos evangélicos tuvieron porcentajes de votos mucho menores que el porcentaje de población evangélica en Perú (4% sobre 12%), en Chile (donde fracasaron tres partidos evangélicos en la elección de 2017), en Argentina en 1991 y en 2001 (donde la mayor parte de los evangélicos de los sectores populares vota al peronismo) o, por dar un ejemplo más, en Guatemala, donde los evangélicos conforman el 40% de la población y ya asumieron tres presidentes de esa religión, pero los partidos evangélicos que apelan a la movilización política de los creyentes no logran mayores éxitos (6% sobre 40%). Sin embargo, tampoco debe ignorarse que distintos aspectos de la identidad evangélica o de su repertorio de acción simbólica fortalecieron, por ejemplo, la candidatura triunfante de Bolsonaro en Brasil. Pero incluso en ese caso, los evangélicos que se conciben como el rebaño de Dios no votan como un rebaño: en una campaña polarizada en la que los líderes de las denominaciones evangélicas más fuertes y de mayor extensión territorial impulsaron el voto a Bolsonaro por indicación de sus propias bases, las estadísticas posteriores a la elección mostraron que más de un tercio de los evangélicos votó contra las orientaciones «oficiales»⁸.

¿El peso demográfico ayuda a la movilización evangélica? Algunos autores sostienen que las potencialidades de la movilización política evangélica tienen correlación con el peso demográfico de los pentecostales en los distintos países: en aquellos países donde los pentecostales, junto con el resto de los evangélicos, superan el 30% de la población, es más probable que sean capaces de promover una alternativa política basada en la identidad evangélica, mientras que en los países donde permanecen por debajo de 25%, tienden a participar dentro del proyecto de otros partidos políticos y a conformar una representación coordinada de los intereses comunes de todos los evangélicos en niveles parlamentarios y en amplias movilizaciones sociales⁹. La hipótesis no es del todo desatinada, pero tampoco es plenamente discriminante: debe considerarse que en los países de mayor porcentaje de evangélicos hay casos como el de Guatemala, donde la religión evangélica parece influir en la cultura política sin que haya voto confesional, pero que en casos como los de El Salvador o Nicaragua la influencia y la movilización evangélica no son notorias. En Costa Rica y Brasil, por su parte, los porcentajes de población evangélica son relativamente menores que los de los países antes citados y, sin embargo, la fuerza política y electoral de los evangélicos lleva a que un partido de esta corriente (Restauración Nacional) sea el principal desafiante de los partidos

tradicionales (Costa Rica), o a que aquellos sean parte del bloque electoral triunfante a través de partidos que no representan a todas las denominaciones evangélicas pero que cuentan con la movilización de algunas de las que cuentan con más reconocimiento, recursos económicos y despliegue territorial (Brasil).

La erosión de las identidades políticas tradicionales y la «agenda de género». La factibilidad de la formulación y el éxito de una alternativa política evangélica pueden contener algo del factor «peso demográfico», pero seguro dependen de la concurrencia de otras dos circunstancias. Una de las situaciones que permiten la emergencia de fuerzas políticas que apelan a la identidad evangélica es la erosión de las alternativas políticas tradicionales, especialmente si este hecho se da en el marco de crisis políticas generadas por causas de corrupción. En esos casos, la estructura de atribuciones simbólicas que otorga a las religiones una especie de honestidad *a priori* funge como garantía o, al menos, como lavado de cara de fuerzas políticas que necesitan recursos extraordinarios de legitimación. Como esto ocurre también en el contexto de transformaciones sociales que alteran principios tradicionales de identificación (la localidad, el trabajo, el catolicismo), lo evangélico contribuye a solidificar nuevos principios de agregación. Este podría ser tanto el caso de Brasil como el de Costa Rica o, más atrás en el tiempo, el de la identificación de Fujimori con los evangélicos a inicios de los años 90. Hay otra circunstancia que contribuye de forma indudable y decisiva al surgimiento, crecimiento y fortalecimiento de los proyectos políticos evangélicos: el avance concreto y la diseminación de la agenda de derechos de género y diversidad de las últimas décadas en América Latina ha generado una reacción que ni analistas ni actores lograron prever y, mucho menos, contener. En la medida en que estas transformaciones fueron avanzando, muchas veces más rápidamente de lo que nunca se hubiera imaginado en el Estado y en los partidos políticos, incluso en los de centro y los de izquierda, se incubaron, en otros espacios de la sociedad y a espaldas del sentimiento de progreso indefinido que asistía a los grupos reformadores, un murmullo y una contrariedad subterráneos capitalizados en gran medida por los evangélicos. En primer lugar, porque son los que estaban más cerca física e ideológicamente respecto de esa reacción. En segundo lugar, porque el catolicismo estaba impedido de hacerlo con coherencia y legitimidad, dada la combinación de su heterogeneidad interna con la ilegitimidad que asiste para intervenir en este tema a una jerarquía sumida en el oprobio por los casos de pedofilia. Así, el despliegue de la agenda de derechos de género y diversidad generó una dinámica en la que los evangélicos pudieron ser catalizadores y

representantes de una reacción que sumó potencia a sus proyectos políticos. Ese es el punto a partir del cual los evangélicos dejaron de ser pragmáticos y se orientaron sistemáticamente hacia la derecha.

La composición de la reacción catalizada por los evangélicos permite entender mejor en qué sentido están siendo un factor dinámico de las fuerzas de la derecha: más allá del aumento de la propensión evangélica a votar por la derecha o de la derechización de sus candidatos y propuestas, es cierto que, como no hay un voto confesional, los evangélicos no solo votan a la derecha cuando sus líderes lo promueven. Ahí puede discernirse específicamente la operatividad evangélica en la derechización contemporánea: no solo representan la reacción contra la agenda de género y diversidad de sus propias bases denominacionales, sino que su propio crecimiento conforma el ambiente político-ideológico donde se gesta la densidad de las resistencias a esa agenda emancipadora. El pentecostalismo influye de forma mucho más sólida a través de la transformación cultural que implica su crecimiento que del direccionamiento de los votos de los creyentes. No está de más decir que todo esto ocurre en un marco más amplio y complejo: el giro hacia la derecha o la permanencia de la derecha en distintos países latinoamericanos obedecen a muchas otras causas. Algunas, como la percepción de un inestable clima de movilización y o de violencia, así como de corrupción, fortalecen la necesidad de una referencia cristiana que los evangélicos disputan y logran muchas veces encarnar mejor que nadie. Otras, como el estancamiento económico o la desigualdad, pueden ser interpretadas en lógica evangélica y así dinamizar cambios en el comportamiento político.

Reflexión final

Los evangélicos constituyen desde hace más de 30 años una fuente inagotable de enigmas, pánicos y pontificaciones por parte de analistas, políticos y todo tipo de actores/espectadores de la política contemporánea. Por una parte, esto se debe a que el ánimo de las izquierdas y los progresismos latinoamericanos teje en su reacción dos hilos no siempre afines: al tradicional temor a la religión en tanto poder oscuro y alienante se suma, en la formación de una santa alianza de nuevo tipo, la presunción traficada por el catolicismo acerca del carácter «foráneo» que asiste a todos los protestantismos. Todo esto ayudó a forjar una serie de reacciones que fueron desde la afirmación *a priori* de lo que significaba la expansión de estos movimientos, notable ya desde la mitad del siglo pasado, hasta el desprecio por

cualquier aproximación cognitiva o política que no fuese militantemente contraria. En general, con importantísimas y notables excepciones, se ha permanecido frente al fenómeno entre la condena y el desconocimiento condenatorio, de manera tal que hoy el despertar de ese sueño reactivo obliga a confrontarse con una realidad que es compleja, desafiante y ahora sí amenazante, aunque plena de contingencias que todavía deben explorarse y explotarse en esfuerzos de interpelación política que, como siempre y más que nunca, exigirán hacer de tripas corazón.

Pero, por otra parte, esto también se debe a un mecanicismo simétrico inverso. Si las izquierdas y el catolicismo veían en la expansión evangélica una invasión imperial, algunos analistas estadounidenses veían con optimismo la implantación de unas semillas que harían de América Latina, estereotipada como un Macondo generalizado, un espacio de racionalidad, individuación y acumulación virtuosa, como si los pentecostalismos, la fuerza demográficamente más importante de esa expansión, estuviesen constituidos por clones de los peregrinos del Mayflower y como si la América Latina del siglo xx constituyera lo que desde esa imaginación histórica se concibe como una *tabula rasa*. En el fondo, el caso de la expansión evangélica es revelador de la precariedad de una certeza que debemos cuestionar: la secularización difícilmente funcione como la interposición de un muro capaz de anular más o menos perfectamente los intercambios entre el mundo de la religión y la política. Lo que sucede más bien es que la moderna capacidad de comprender la contingencia radical del mundo histórico social debe aplicarse al caso de las religiones para entender que la modernidad, lejos de significar el fin de las religiones, es un mecanismo que, al mismo tiempo que instituye separadamente el dominio de la religión, articula transformaciones, porosidades e intercambios que hacen que las religiones estén en constante cambio y siempre «retornando».

- 1. En todo este artículo mantendremos la siguiente convención: utilizaremos los términos «evangélicos» o «protestantes» para referirnos en general a todos los grupos herederos de la tradición de la reforma protestante, y «evangelicales» para referirnos específicamente a las corrientes fundamentalistas.
- 2. El MRCC puede ser reconocido y de hecho se percibe como un pentecostalismo católico, al que muchos también llaman «neopentecostalismo»; mantiene todas las diferencias que el catolicismo mantiene con el protestantismo en general, pero afirma la actualidad de los dones del Espíritu Santo. Es, desde finales de los años 60, uno de los movimientos que más crecen dentro del catolicismo.

- 3. Una visión panorámica de esta evolución puede leerse en José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (eds.): *Evangélicos y poder en América Latina*, Instituto de Estudios Social Cristianos / Konrad-Adenauer-Stiftung, Lima, 2018. Para un abordaje de esta cuestión en los países del Mercosur, v. Ari Pedro Oro y P. Semán: «Pentecostalismo in the Southern Cone Countries: Overview and Perspectives» en *International Sociology* vol. 15 No 4, 12/2000. Resulta excepcional un caso como el de Chile, que desde inicios del siglo xx fue una de las cunas del movimiento.
- 4. Los datos fueron publicados en Pew Research Center, <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america> y www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-amer... y nuestra lectura sustituye críticamente el término «protestante» del original en inglés por «evangélicos» y presupone que se trata en su mayoría de pentecostales, de acuerdo con estimaciones de investigadores que han relevado de distintas maneras los distintos casos nacionales.
- 5. C. Loreto Mariz: *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Temple UP, Filadelfia, 1994.
- 6. Nunca se insistirá lo suficiente en la necesidad de subrayar la contingencia de esas relaciones. V. para este tema Paul Freston: «Breve história do pentecostalismo brasileiro» en Alberto Antoniazzi et al.: *Nem anjos nem demonios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, Petrópolis, 1994.
- 7. Sobre este punto, entre otros, son claves los análisis de Pérez Guadalupe y Grundberger que toman en cuenta el conjunto de la región. J.L. Pérez Guadalupe y S. Grundberger (eds.): ob. cit.
- 8. Las iglesias que impulsaron esa política fueron, principalmente, la Unión de Asambleas de Dios y la Iglesia Universal del Reino de Dios, que en realidad habían pactado con otros candidatos y mutaron su política porque sus bases más inmediatas se negaban a aceptarla. Tanto este último hecho como la falta de apoyo a la redefinición de la estrategia electoral muestran hasta qué punto es difícil alinear la identidad religiosa y la política.
- 9. J.L. Pérez Guadalupe y S. Grundberger (eds.): ob. cit.

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ.](#)

Fotografía: Nuso

Fecha de creación
2019/06/26