

**“EL HERMANO NO VOTA AL HERMANO”:  
LA INEXISTENCIA DEL VOTO CONFESIONAL Y LA  
SUBREPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LOS EVANGÉLICOS EN  
AMÉRICA LATINA**

*José Luis Pérez Guadalupe  
Universidad del Pacífico – Perú*

**Resumen:** El ascenso del movimiento carismático y neo-pentecostal dentro de las iglesias históricas y evangélicas norteamericanas, y el de la nueva derecha religiosa en América Latina cambió la visión que los evangélicos tenían respecto al mundo y su relación con él: se pasó de una clara posición de ‘huida del mundo’ (la clásica *fuga mundi*) a una inusitada ‘conquista del mundo’, y a una militante participación política. En este nuevo contexto, ¿podemos afirmar, como comúnmente se cree, que ‘el hermano vota por el hermano’?; es decir ¿que los evangélicos votan por candidatos evangélicos sólo porque comparten su misma fe? En el presente artículo planteamos que no existe un ‘voto confesional’ evangélico en América Latina, ni siquiera en Brasil, en donde encontramos, sobre todo, un ‘voto denominacional’; por el cual, en el mejor de los casos, ‘el pentecostal vota por el pentecostal’, ‘el universal vota por el universal’, ‘el asambleísta vota por el asambleísta’ y ‘el bautista por el bautista’. Al mismo tiempo concluimos que existe (todavía) una ‘subrepresentación política’ de los evangélicos. Esto significa que en los procesos electorales de la región no se presenta una correlación directa entre el porcentaje de población evangélica y el porcentaje de votos a candidatos evangélicos; tampoco es fácil comprobar sus endosos políticos.

**Palabras clave:** Evangélicos; América Latina; Participación política; Voto confesional

*Brother does not vote for brother: the non-existence of the confessional vote and the political underrepresentation of the Evangelical in Latin America*

**Abstract:** The rise of the charismatic and neo-pentecostal movement within American mainline and evangelical churches, and the increasing influence of the new religious right in Latin America, changed the view that evangelicals had about the world and their relationship with it: they went from a clear position of “flight from the world” (the classic *fuga mundi*) to an unusual position of “conquest of the world” and a militant political participation. In this new context, can we state, as is commonly believed, that “a brother votes for a brother”? Do evangelicals vote for evangelical candidates just because they share the same faith? In this article, we propose that there is no evangelical “confessional vote” in Latin America, not even in Brazil, where we find a “denominational vote” by means of which, at best, “a Pentecostal brother votes for a Pentecostal brother”, “an universalist brother votes for an universalist brother”, “an assembly’s brother votes for an assembly’s brother” and “a baptist brother votes for a baptist brother”. At the same time, we conclude that evangelical political underrepresentation of evangelicals remains. Therefore, there is no direct correlation between the percentage of the evangelical population and the percentage

of votes in favor of evangelical candidates in regional electoral processes, and political endorsements are not easy to confirm.

**Keywords:** Evangelicals; Latin America; Political participation; Confessional vote

## Introducción

Hace tan sólo unos años hablar de ‘evangélicos y política’ simplemente era un oxímoron, porque existía una clara consigna de que los ‘hermanos’ no deberían relacionarse con el mundo y menos con la política, ya que ésta era sucia y contaminaba a los cristianos; la famosa ‘huelga social y política’ de la que hablaba Lalive D’Epinay en los años sesenta. Pero esas concepciones bíblico-teológicas acerca del mundo y de la política han cambiado radicalmente en el continente. Ya los nuevos evangélicos latinoamericanos no sólo participan y disfrutan del mundo sin el menor remordimiento (‘teología de la prosperidad’), sino que ahora buscan purificarlo (‘teología de la guerra espiritual’) y conquistarlo (‘teología del dominio’ o ‘reconstruccionismo’). En este sentido, los evangélicos pasaron de preguntarse si se participa o no en política, a preguntarse cómo se debe participar y por quién se debe votar. En Brasil, por ejemplo, a partir de 1986 se pasó de la típica proscripción del *crente não se mete em política* a la divulgada prescripción del *irmão vota em irmão* –acuñada por Josué Sylvestre en 1986 y popularizada por Paul Freston en sus publicaciones de 1991 y 1993).

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

Inicialmente, los evangélicos de América Latina se animaron a participar en contiendas políticas (sobre todo legislativas) con dos objetivos que consiguieron el consenso de los evangélicos de cada país: (a) evitar que se perdieran los logros alcanzados en las últimas décadas en materia de libertad de religión, y (b) ser reconocidos social y legalmente con el mismo estatus de la Iglesia católica y gozar de los mismos ‘privilegios’; es decir, no sólo buscaban garantizar la ‘libertad religiosa’, sino también alcanzar la ‘igualdad religiosa’. Esto los llevó en los años ochenta a conformar, en todo el continente, movimientos y partidos políticos confesionales que se caracterizaron por dos rasgos: su fracaso electoral y lo efímero de su existencia. Sólo unas décadas después es que centran sus objetivos en la ‘agenda moral’ y en contra de lo que llaman ‘ideología de género’, que les granjeó más apoyo de los feligreses; y, actualmente, se focalizan en iniciativas de políticas

públicas (sobre todo en educación, salud y familia) a través de sus congresistas o ‘bancadas evangélicas’ y bajo ‘grupos de presión’ o clientelismo electoral con los gobernantes de turno que consiguen el apoyo no sólo de sus feligresías.

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

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

Vemos pues que los evangélicos latinoamericanos han variado muy rápidamente su relación con el mundo y su visión de la política. Prácticamente, en las dos últimas décadas, los evangélicos pasaron de ser marginados sociales a ser protagonistas políticos, de la ‘huida del mundo’ a la ‘conquista del mundo’, de preguntarse si participan en política a preguntarse cómo deben participar, del premilenarismo celestial al posmilenarismo contemporizador con el mundo, del modelo ‘misionero-protestante-extranjero’ al modelo ‘pastor-evangélico-nacional’. Este gran cambio de paradigma teológico los ha llevado a rentabilizar su potencial numérico en capital electoral, y a convertirse en poco tiempo en los nuevos actores políticos del continente. Pero, ¿en verdad podemos hablar de un ‘voto confesional’ dentro de las Iglesias evangélicas, tanto para la presidencia de los países como para los representantes en el Congreso? Es decir, ¿los evangélicos votan por candidatos evangélicos sólo porque comparten su misma fe?

El análisis de esta corta historia de participación política evangélica en América Latina, que se ha presentado a partir de la década de 1980, no nos debe hacer perder de vista la gran variedad y diversidad de dicha participación, acorde con la heterogénea fenomenología evangélica y nacional de nuestro continente.

También es necesario tomar en cuenta dos categorías importantes para poder diferenciar a aquellos evangélicos que militan en partidos políticos instituidos y que ingresan a la política enarbolando sus principios cristianos –‘políticos evangélicos’– (como

pueden haber válidamente, políticos católicos, políticos marxistas, políticos liberales, etc.), de aquellos líderes religiosos advenedizos en política que sólo buscan rentabilizar su liderazgo religioso en el ámbito electoral –‘evangélicos políticos’– (Pérez Guadalupe, 2017). La diferencia entre ambos radica fundamentalmente en dos factores: (a) la actuación como ciudadanos de los primeros, frente a la actuación como creyentes de los segundos (es decir, su motivación es eminentemente religiosa y no les interesa el ámbito político en sí); (b) los ‘políticos evangélicos’ van a buscar el bien común dentro de los parámetros que permite el juego democrático, mientras que los ‘evangélicos políticos’ buscan sólo el interés de su grupo religioso (es decir, actúan como un ‘grupo de interés’ más de nuestra política continental)<sup>1</sup>.

Lógicamente, cuando hablamos de ‘políticos evangélicos’ y ‘evangélicos políticos’, estamos hablando de tipos ideales, que buscan describir las principales características que se presentan en estas dos realidades modeladas de participación política de los evangélicos en nuestro continente, pero los casos concretos no necesariamente cumplirán con todas las características del modelo; en este sentido, podremos encontrar casos híbridos o en transición, que van más allá de las tipologías puras. Por otro lado, podemos ver ahora algunos ‘evangélicos políticos’ que recién se quieren preparar en política y gestión pública, pero será muy difícil alcanzar esa transformación (más allá de la mera apariencia), ya que sólo se trataría de una extemporánea estrategia electoral.

Asimismo, la clave para determinar los alcances, límites y aplicaciones de esta tipificación ideal, es entender que no se trata necesariamente del ‘qué’ (creen), sino del ‘cómo’ (quieren propagar sus creencias). Es decir, los ‘políticos evangélicos’ y los ‘evangélicos políticos’ pueden tener las mismas creencias religiosas y hasta morales (aunque discrepen respecto a la llamada ‘ideología de género’, o los sesgados planteamientos sobre la vida –que sólo se limitan al nacimiento– o sobre la familia –que sólo se limitan a la llamada familia tradicional, etc.–, pero no tienen la misma forma de exponer (o imponer) sus creencias al mundo. El ‘político evangélico’ es un ciudadano político de inspiración cristiana que busca impregnar ese pensamiento en su actuación, en su partido y en su país a través de los cauces democráticos, sin imponerlos o buscar un neoconstantinismo o Estado confesional (como lo hicieron en su momento los partidos social-cristianos o demócrata-cristianos en América Latina y Europa). Mientras que un ‘evangélico político’, por lo general, es un creyente que busca que todas las políticas de Estado sean confesionalmente cristianas, y no distingue entre un templo y un Parlamento, ni entre un púlpito y una curul; por eso, antepondrán la Biblia a la Constitución en su acción política, indicando que toda la creación es de Dios y, por ende, debe ser sometida a la voluntad divina (bajo la particular interpretación y mediación de ellos, por supuesto). El riesgo más grande de esta segunda postura es que busquen utilizar los medios democráticos para implantar una ‘dictadura confesional’, que anule las minorías (y a veces, las mayorías) bajo un supuesto mandato divino de gobierno teocrático. Un ejemplo

del riesgo que pueden acarrear estas posiciones religiosas es la pretensión de imponer, no el cristianismo, sino su particular forma de interpretar el ‘cristianismo’ a toda la política de gobierno de un país bajo una supuesta ‘mayoría moral’ o ‘mayoría cristiana’, sin respetar los pensamientos discrepantes.

Actualmente, la mayoría de los evangélicos latinoamericanos que participan en política podrían definirse como ‘evangélicos políticos’, pues no sólo ven a sus feligreses como creyentes y aportantes, sino también como posibles votantes (pero no como ciudadanos)<sup>2</sup>. Es ahí donde estos líderes religiosos dan el salto para intentar convertirse en líderes políticos, pero sin haber pasado por una experiencia de ciudadanía. Por eso, el éxito de los ‘políticos evangélicos’ dependerá de su desempeño profesional como políticos, independientemente de su confesionalidad evangélica –aunque siempre constituirá un valor agregado importante–; mientras que los ‘evangélicos políticos’ dependerán exclusivamente de sus feligresías. Por eso también, los primeros tienen más proyección política que los segundos y podrían lograr mayores adhesiones (más allá de los votantes evangélicos); entretanto los segundos, como veremos más adelante, muchas veces ni siquiera logran conquistar el voto de sus hermanos en la fe, ya que no existe un ‘voto confesional’.

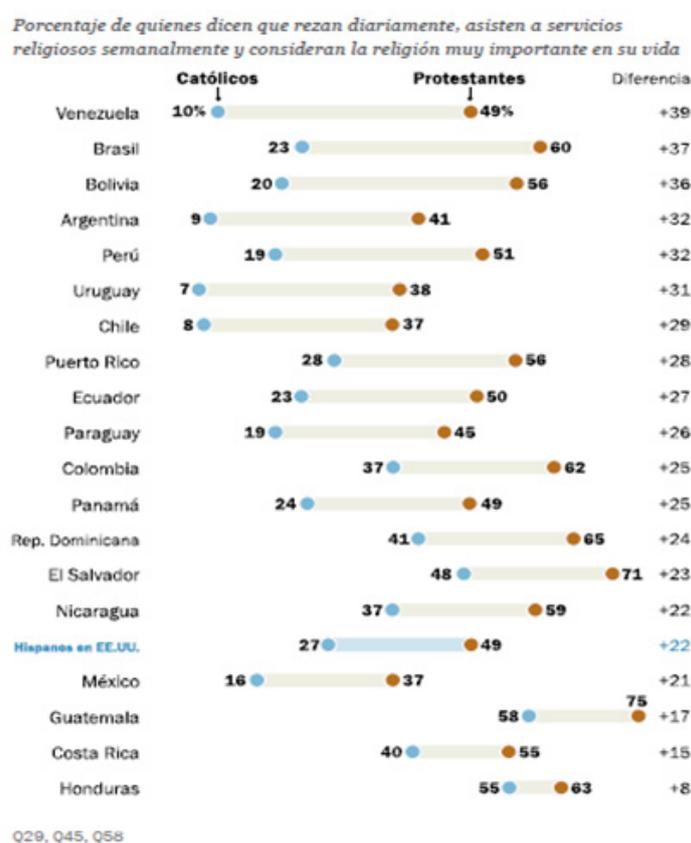
Esa es, precisamente, la tesis principal de nuestro artículo; es decir, que no se ha llegado a comprobar empíricamente en América Latina la existencia de un ‘voto confesional’ entre los evangélicos (menos aún entre los católicos), del modo y manera que comúnmente se cree. Además, como consecuencia de ello, podemos constatar la sub representación política de los evangélicos, que está muy por debajo de su porcentaje poblacional y de su supuesto potencial político. En ese sentido, basados una revisión bibliográfica de casi todos los países del continente y buscando datos estadísticos comparativos en la región, hemos planteado como objetivo principal de este artículo el demostrar que ‘el hermano no vota por el hermano’, tal como se ha venido diciendo equivocadamente durante décadas, ya que el factor religioso no necesariamente se convierte en el factor de identidad decisivo en el voto de los evangélicos latinoamericanos; es decir, los evangélicos no necesariamente votan por candidatos evangélicos sólo por el hecho de ser evangélicos y compartir su misma fe. Con este objetivo, en las siguientes páginas mostraremos primero la mayor presencia social y política de los evangélicos en la región, para luego centrarnos en la inexistencia de un voto confesional y en la sub representación política de los evangélicos en América Latina.

## La mayor presencia social y política de los evangélicos en América Latina

Según el Latinobarómetro (2014), los evangélicos han ganado un espacio muy grande en toda la región, y existen países que están muy cerca de alcanzar numéricamente a los católicos, como Honduras con 41% de evangélicos y 47% de católicos, Guatemala con 40% de evangélicos y 47% de católicos, Nicaragua con 37% de evangélicos y 47% de católicos, etcétera. Asimismo Brasil, el país con más católicos del mundo, en dieciocho

años (1995-2013) ha bajado quince puntos su porcentaje de catolicidad, mientras que los evangélicos aumentaron esos mismos quince puntos perdidos por el catolicismo. Paraguay y Ecuador son los únicos países en el continente que superan el 80% de catolicidad, mientras que en otros países crece más la no afiliación religiosa que los mismos evangélicos, como Uruguay con 38% sin afiliación religiosa, 13% de evangélicos y 41% de católicos. Pero más allá de cuáles sean las cifras puntuales, todos los datos nos demuestran que en los últimos cincuenta años se está dando un decrecimiento sostenido del catolicismo en América Latina y, a su vez, un crecimiento evangélico casi en la misma proporción del decrecimiento católico, sin olvidar que los latinoamericanos sin afiliación religiosa son el segundo grupo en crecimiento. Por eso, en la actualidad, aproximadamente, sólo uno de cada dos uruguayos, hondureños, nicaragüenses, guatemaltecos, salvadoreños y portorriqueños es católico; sin embargo, en el ámbito continental vemos que el catolicismo todavía sigue siendo la religión mayoritaria (ya no hegemónica o dominante), con un 67% de catolicidad, muy por debajo del 92% que tenía en 1970 (una caída de veinticinco puntos en menos de cincuenta años). Aunque habría que decir que, tal como se muestra en el siguiente cuadro (PRC, 2014), en general los evangélicos son mucho más comprometidos con sus iglesias que los católicos; es decir, el porcentaje no significa necesariamente militancia.

Gráfico 1. La brecha del compromiso religioso



Fuente: Pew Research Center.

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

Por otro lado, si bien el crecimiento estadístico significativo de los evangélicos en América Latina se dio en los años setenta, es recién en los años ochenta que los evangélicos latinoamericanos comenzaron a intervenir en la política partidaria en todos los países de la región, abandonando su endémica ‘fuga del mundo’ para pasar a la gran tarea de su ‘conquista religiosa’. Por eso, tendríamos que preguntarnos ¿por qué se dio este cambio sorpresivo de la visión tradicional evangélica acerca de la sociedad y del mundo que derivó en un cambio de posición frente a la política y su participación en ella? O, tal como se preguntaba Paul Freston para el caso brasileño: “¿Cuáles fueron los factores externos que facilitaron, y los factores internos que provocaron esa forma peculiar de ‘politización’; el cambio de la frase ‘el creyente no se mete en política’ a la de ‘hermano vota al hermano’?” (Freston, 1991: 31).

Este cambio tuvo su origen, en gran parte, en la nueva perspectiva teológica ocurrida en los años ochenta y noventa, sobre todo, con el ascenso del movimiento carismático y neopentecostal dentro de las iglesias históricas y evangélicas norteamericanas, y la nueva derecha religiosa. Así pues, se cambió la visión que tenían respecto al mundo y su relación con él: se pasó de una clara posición de huida del mundo (la clásica *fuga mundi*) a una inusitada conquista del mundo. Esto trajo un inmediato replanteamiento en la posición política de los evangélicos en todo el continente: del rechazo total de la política a su (supuesta) utilización para sus fines evangelizadores. Pero, con el tiempo, estos celestiales motivos teológicos también se enturbiaron por los terrenales intereses crematísticos de algunos líderes; incluso otros llegaron a avalar dictaduras e inconstitucionales regímenes en América Latina.

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

Ciertamente, las razones de ese gran cambio político responden a factores sociológicos, políticos y teológicos (Pérez Guadalupe, 2017). Pero hay que tener en cuenta, por un lado, que este cambio se desarrolla alrededor de los años ochenta, cuando la región estaba dejando las dictaduras o las guerras civiles intestinas y reingresando al sistema democrático, lo cual abría un gran abanico de posibilidades de participación política de nuevos actores sociales. Por otro lado, las iglesias evangélicas iban creciendo en áreas urbanas, en clases medias y profesionales, lo que les permitió también cierto liderazgo social (no sólo religioso) dentro de sus comunidades. Además, como ya indicamos, los grandes cambios que se produjeron dentro de las denominaciones norteamericanas tuvieron una evidente influencia en las decisiones políticas de sus pares latinoamericanos. Es decir, no hubo una sola razón causal que determinara el cambio repentino de la perspectiva política de las iglesias evangélicas latinoamericanas; podemos darle más peso a uno que otro factor, pero finalmente fue un proceso multicausal que se dio casi en simultáneo en la mayoría de países de la región. Pero, creemos que en buen número de países hubo un momento, una oportunidad, un detonante para que estos tres factores (sociológicos, políticos y teológicos) llegaran a su clímax o desenlace, a fines de los años setenta, cuando se difunde el rumor de que la Iglesia católica quería restringir la libertad de cultos en los países latinoamericanos —sea porque se acusaba a los evangélicos de estar financiados por Estados Unidos. o porque no querían más divisiones ‘ideológicas’—, lo que provocó que los evangélicos en todos los países de la región se unieran para formar frentes electorales y defender la libertad religiosa ya ganada. Este fue el parteaguas entre el apoliticismo evangélico y el comienzo de su participación en procesos legislativos (todavía no presidenciales). Posteriormente, a partir de 1990, se empoderan las megaiglesias pentecostales y la ‘agenda moral’ y, como consecuencia, cambian la agenda política; ahora sus enemigos ya no son el comunismo (que muere solo) ni el catolicismo (que se convierte en un aliado estratégico), sino la ‘ideología de género’. También cambian sus expectativas políticas que no se restringen a contrarrestar una supuesta ofensiva católica (como en la década de 1970), sino que ahora, sobre todo los neopentecostales, buscan llegar a los gobiernos y definir políticas públicas con una visión reconstruccionista.

### ¿Existe un ‘voto confesional’ evangélico?

Frente a la recurrente pregunta de si existe un ‘voto confesional’ entre los evangélicos latinoamericanos, es decir, si en verdad ‘el hermano vota al hermano’, podríamos dividir la respuesta en dos partes, según el enfoque de las teorías del mercado: una desde de la oferta y otra desde la demanda religiosa. La primera alude a la existencia y viabilidad de partidos confesionales evangélicos y la segunda, a la existencia de un ‘voto confesional evangélico’. Se pueden crear muchos partidos evangélicos (oferta),

pero la pregunta central es: ¿existe un público creyente dispuesto a votar por candidatos o partidos evangélicos sólo por el hecho de ser evangélicos? (demanda). Es decir, ¿se puede afirmar que los partidos confesionales evangélicos (o los candidatos evangélicos) tienen un ‘público cautivo’ que vota por ellos incondicionalmente por razones religiosas? O, en esa misma línea: ¿los candidatos evangélicos tienen asegurado el voto de sus ‘hermanos en la fe’ solamente por pertenecer a su misma confesión religiosa? Nuestra respuesta adelantada es que en la actualidad no existe un ‘voto confesional’ evangélico en América Latina, tampoco en Brasil, en donde encontramos sobre todo un ‘voto denominacional’; es decir, ni siquiera en Brasil ‘el hermano vota al hermano’ (‘voto confesional’), sino que, en el mejor de los casos, ‘el pentecostal vota al pentecostal’, ‘el universal vota al universal’, ‘el asambleísta vota al asambleísta’ y ‘el bautista al bautista’ (‘voto denominacional’). En este sentido, podemos afirmar, con Cosoy, que “es falsa la idea de que el voto evangélico se comporta en bloque, de que todos sus líderes trabajan en conjunto. Por el contrario, disputan espacios políticos y alianzas con candidatos tradicionales” (2018: 131); es decir, “es imposible afirmar la existencia de un voto confesional en el caso de los evangélicos” (Semán, 2019: 42).

Pero tan cierto como que no existe un voto confesional evangélico en América Latina es que tampoco existe un ‘voto negativo’ frente a un candidato que no es evangélico, ya que los estudios empíricos demuestran que el voto de los evangélicos latinoamericanos, históricamente, no ha diferido mucho del voto del resto de los ciudadanos de cada país. Un caso que grafica muy bien la inexistencia –hasta ahora– de un ‘voto confesional negativo’ en nuestro continente es El Salvador. Como se sabe, El Salvador tiene más de 40% de confesionalidad evangélica y un porcentaje similar de católicos militantes, pero los salvadoreños no tuvieron ningún problema en escoger a un presidente de ascendencia musulmana como Nayib Bukele, en febrero de 2019. Es más, la oposición intentó hacer una campaña sucia respecto a la no confesionalidad cristiana de Bukele, pero el pueblo salvadoreño no tomó en cuenta este factor religioso y lo escogió como su presidente en primera vuelta electoral con una aplastante mayoría de votos<sup>3</sup>.

Dicho lo anterior, cabe la pregunta ¿por qué plantearse entonces la existencia de un posible voto confesional de los evangélicos?, o ¿por qué no se plantea la misma pregunta respecto a los católicos, por ejemplo?; más aún, cuando resulta evidente que no necesariamente el factor religioso tiene que definir un ámbito distinto, como el político, ni todos los católicos o evangélicos o judíos o musulmanes tendrían que votar de la misma manera. Pero, eso que parece evidente, no siempre lo es para buen número de ‘pastores’ evangélicos que ahora pretenden ofertar políticamente sus feligresías, y a veces lo consiguen (sobre todo, los de megaiglesias neopentecostales); tampoco lo es para algunos políticos que pretenden aprovecharse de las creencias religiosas de sus posibles votantes para ‘marketear’ su candidatura. De hecho, los evangélicos son uno de los nuevos actores políticos en la región y el factor religioso-valorativo está tomando nuevamente relevancia

en los debates políticos, pero esos argumentos fácticos no implican necesariamente una determinación confesional de los procesos electorales en el continente. Por esa razón corresponde analizar el tema académicamente, tratando de ponderar el fenómeno de manera émica, interdisciplinaria y diacrónica, y sustentar sus dimensiones, especificidades y límites.

En ese sentido, Taylor Boas (2019 y 2020) hace un excelente análisis de la diversa representación electoral de los evangélicos en América Latina resaltando tres aspectos que entran en juego: la motivación, las ventanas de oportunidad, y la habilidad para conseguir apoyo electoral. Estos tres aspectos se van a concretar en: a) *la politización*: es decir, los factores que pueden explicar la motivación de los evangélicos para entrar en política y politizar la identidad evangélica, como una nueva teología, la influencia de creyentes extranjeros, la lucha por la libertad religiosa, los temas valorativos, entre otros; b) *los sistemas electorales y de partidos*: es decir, el rol que cumplen las reglas electorales y sus cambios como una gran oportunidad para que grupos emergentes, como los evangélicos, alcancen algún tipo de representatividad y acceso al poder; c) *el comportamiento de los electores*: es decir, la influencia que un candidato evangélico pueda ejercer en la votación de los feligreses evangélicos y lograr finalmente que ‘el hermano vote por el hermano’.

Estos tres factores nos parecen importantes a tomar en cuenta, y en cada país serán más relevantes unos aspectos que otros; pero, más allá de cuales fueron los factores que gatillaron el ingreso de los evangélicos en la política partidaria en los últimos años, y más allá de las normas electorales de cada país (que serán iguales para todos los candidatos y partidos), en este apartado queremos centrarnos en el tercer factor, que en nuestra opinión es el más significativo o definitorio. Es decir, sin el apoyo que reciban los evangélicos de sus hermanos en la fe, ni siquiera podríamos mencionar el ‘voto confesional’; los otros factores pueden afectar en mayor o menor medida la relevancia del voto, pero si no hay adhesión electoral por razones confesionales no se podría hablar de un ‘voto evangélico’.

Evidentemente, cada persona tiene diversas identidades grupales e inclinaciones políticas que pueden influir en sus preferencias electorales, pero en este caso buscamos definir en qué circunstancias la pertenencia religiosa no sólo influye (que sería obvio), sino determina su decisión electoral, por encima de los otros factores ‘influyentes’; en este sentido, es altamente probable que un candidato evangélico alcance mayor preferencia en la comunidad evangélica, pero no necesariamente. Queda claro entonces que, en nuestra opinión, para hablar de ‘voto confesional’ se necesitarían dos elementos: (a) que el factor decisivo para la determinación del voto de los evangélicos sea el factor religioso; es decir, que se trate de un ‘voto cautivo’ por razones confesionales; y (b) que los evangélicos voten por un candidato evangélico, solamente por el hecho de ser evangélico, así no lo conozcan ni pertenezca a su misma congregación o denominación.

Además, tendríamos que hacer una especificación respecto al supuesto ‘voto confesional’: una cosa es el voto para presidente de la república y otra, para los representantes

a las cámaras legislativas, ya sean diputados, congresistas, etcétera. De hecho, para la elección de presidentes de los países de la región (y autoridades locales como alcaldes) tenemos infinidad de ejemplos que nos demuestran que por más que existan candidatos evangélicos, el pueblo evangélico no vota por ellos; hay diversos criterios y factores –y no necesariamente los confesionales– que los evangélicos toman en cuenta para emitir sus votos para presidente. En cuanto a la elección de diputados o congresistas podemos encontrar ciertas preferencias locales respecto a algún candidato evangélico conocido o alguna comunidad evangélica que se atreve a apoyar extraoficialmente a un candidato, sin llegar a ser plenamente un ‘voto confesional’, sino un ‘voto denominacional’; no obstante, muchas veces ese apoyo de sus comunidades de fe no les es suficiente. Bajo el modelo de ‘facción evangélica’<sup>4</sup>, ahora podemos encontrar evangélicos en las listas de todos los partidos políticos (no sólo de los llamados ‘partidos evangélicos’), y generalmente salen elegidos los candidatos que van en las listas de los partidos ganadores o los que, por las bajas vallas electorales (como en Colombia, Panamá o Brasil), el apoyo de sus iglesias (básicamente megaiglesias pentecostales y neopentecostales) sí les es suficiente para alcanzar una curul.

Por otro lado, un caso particular lo constituye Brasil –y en parte Colombia–, en donde podemos encontrar el apoyo oficial de las iglesias pentecostales a ciertos candidatos pertenecientes a sus comunidades<sup>5</sup>. A diferencia del resto de América Latina, las grandes iglesias evangélicas brasileñas intervienen formalmente en política partidaria desde 1986, tienen ‘candidatos oficiales’, partidos políticos confesionales (PRB, PSC, etc.) y hasta bancadas parlamentarias, lo cual constituye un importante bolsón electoral (más del 30% de brasileños son evangélicos). Como bien afirma G. Tuñón:

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

Además, podemos apreciar que en ocasiones especiales se puede lograr cierto consenso en los evangélicos para votar por un candidato presidencial, como sucedió en la elección de Bolsonaro en 2018, que consiguió que el voto de los evangélicos se distanciara del voto ordinario del resto de brasileños. Lo interesante es constatar que en ese proceso electoral también había una candidata evangélica muy conocida, de las canteras del pentecostalismo: Marina Silva, quien sólo obtuvo el 1% de los votos; mientras que Bolsonaro sí atrajo el voto de los evangélicos. Lo que nunca había logrado un candidato evangélico en Brasil (unir el voto mayoritario de los evangélicos para ganar la presidencia) lo consiguió Jair Messias Bolsonaro con un discurso autoritario pero conservador, que llenaba las expectativas religiosas de la gran mayoría de evangélicos y

de muchos católicos. Como se sabe, “Jair Bolsonaro mantuvo una productiva ambigüedad religiosa: bautizado en el río Jordán, en Israel, se hizo evangélico sin dejar de ser católico” (Oualalou, 2019: 68). Esa fue una de las razones por las que su candidatura atrajo primero el voto de muchos cristianos y, más tarde, el apoyo de los líderes de las grandes iglesias pentecostales y neopentecostales (y alguno que otro obispo católico). Pero también es la misma ambigüedad por la cual Bolsonaro es “presentado como ‘el más cristiano de los candidatos’ a pesar de ser incapaz de citar la Biblia sin equivocarse”. (Oualalou, 2019: 75). Aunque hay que decir, también, que en ese proceso electoral de 2018 se conjugaron una serie de factores complementarios; ya que podría inferirse equivocadamente que basta ser bautizado en el río Jordán, ser ambiguo en la confesionalidad religiosa e invocar la ‘agenda moral’ para ganar las elecciones presidenciales en Brasil.

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

Claudia Dary afirma que “los evangélicos [guatemaltecos] siguen las tendencias políticas a nivel nacional: no apuestan por candidatos específicos ni votan de manera diferente que el resto de la población católica o adscrita a distintas religiones”. (2018: 317). Una prueba de ello es que, en 2011, Harold Caballeros, un conocido pastor evangélico, fundador de una inmensa iglesia neopentecostal ‘El Shaddai’, formó una coalición de agrupaciones y partidos políticos que podríamos llamar ‘confesionales’ y postuló a la presidencia de la república. Este abogado y pastor muy conocido en todo el país, a pesar de toda la campaña electoral que hizo, alcanzó apenas un 6,2% de los votos, cuando los evangélicos en Guatemala ya eran cerca del 40%; es decir, ni siquiera una sexta parte de los evangélicos guatemaltecos votó por él. Además, no se puede apreciar en el parlamento guatemalteco una ‘bancada evangélica’, ni los evangélicos quieren arriesgar su prestigio religioso en aventuras políticas, luego de las funestas experiencias que tuvieron con anteriores ‘presidentes evangélicos’. Por lo que podríamos concluir con Dary que:

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

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

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

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

Otro ejemplo que se cita comúnmente para demostrar la existencia de un voto confesional es el caso del Perú, con la elección de Alberto Fujimori en 1990. Pero en una publicación anterior (Pérez Guadalupe, 2017: 128) hemos demostrado que el partido político Cambio 90, que llevó a la presidencia de la república a Fujimori, no ganó las elecciones generales ‘con’ el voto evangélico y menos aún ‘por’ el voto evangélico. Es cierto que los inicios de la campaña fujimorista se forjaron en las iglesias evangélicas, sobre todo en las denominaciones bautistas, ya que Alberto Fujimori era social y políticamente un ilustre desconocido, y ese apoyo evangélico fue fundamental para poder recorrer el interior del país y fundar sus bases partidarias al amparo de este ‘león dormido’ –como le gustaba decir a Fujimori– que eran los evangélicos. Pero de ahí a inferir que Fujimori ganó el proceso electoral de 1990 gracias a los evangélicos hay un trecho bastante grande<sup>6</sup>.

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

con las masas [...] Cambio 90 representó, más bien, un conglomerado bastante heterogéneo de fuerzas sociales, en donde los evangélicos eran tan sólo una minoría” (2008: 398).

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

Pero los intentos evangélicos de lanzarse a la presidencia de sus países, el fracaso del partido confesional evangélico y la constatación de que no todos los evangélicos votan necesariamente por candidatos evangélicos no son una particularidad del caso brasileño, guatemalteco o peruano; ello puede encontrarse en la mayoría de países de la región desde finales de la década de 1980<sup>7</sup>. Lo que vino después ha sido una avalancha de partidos y candidaturas evangélicas en todos los países de la región, con distintas características y resultados, cuyo común denominador es no haber alcanzado, hasta ese momento, el éxito deseado, ni como agrupaciones políticas ni como candidaturas presidenciales. Lo que sí se ha conseguido claramente, aparte de la elección de algunos congresistas o diputados en los procesos electorales siguientes –como miembros de partidos confesionales o no–, es la toma de conciencia de la participación electoral y el alejamiento del apoliticismo inveterado que caracterizaba a la comunidad evangélica latinoamericana.

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

es muy claro al afirmar que: “No hay una correspondencia simple entre la lealtad de los pentecostales a un líder religioso carismático y el apoyo al mismo en las urnas [...]. Por lo tanto, no se puede observar a los evangélicos como ‘idiotas útiles’ que de forma pasiva reciben la orientación política de sus líderes” (2013: 367).

Un escenario parecido se ha presentado también en Argentina. En la década de 1990 los evangélicos tenían como proyecto fundar un partido confesional, liderados por el pentecostalismo, el cual daría origen al Movimiento Cristiano Independiente (MCI) en 1991. Como se sabe, este proyecto fue un fracaso rotundo, por lo que abandonaron esta idea mesiánica del partido confesional por otra opción estratégicamente más viable y más realista, como la de las candidaturas individuales diversificadas en los distintos partidos políticos existentes, bajo el modelo que hemos denominado de ‘facción evangélica’ (Pérez Guadalupe, 2017, 2018 y 2019). Pero la razón de este fracaso la resume muy bien Joaquín Algranti al afirmar que: “A la hora de votar pesa más la identidad peronista que la evangélica, y los sectores populares, aun reconociéndose como cristianos, eligen los candidatos del justicialismo. [...] En definitiva, la fórmula de un partido cristiano fracasa” (2010: 244). Por su parte, Hilario Wynarczyk trataba de explicar el fracaso de todos los proyectos políticos de los evangélicos argentinos al concluir que “al creer que los votos de los evangélicos eran epifenómenos de la religión, incurrieron en cierta ingenuidad sociológica” (2009: 199). En este mismo sentido se manifiesta el pastor argentino Míguez Bonino al afirmar que “no siempre las opciones de los dirigentes, que son seguidas en el plano religioso, lo son también en el político” (1995: 68). Finalmente, como bien concluye García Bossio, “no hay una relación directa entre pertenencia religiosa y opción política. La dinámica de la democracia argentina no parece establecer un vínculo directo entre las creencias en el plano de lo moral-espiritual-religioso y las preferencias en términos electorales” (2019: 86).

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

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

Justamente, en estas elecciones de 2017, los evangélicos intentaron formar tres partidos confesionales: Partido Cristiano Ciudadano, Partido Unidos en la Fe y Partido Nuevo Tiempo, los cuales naufragaron en el intento. Por ello, no se vislumbra, en un futuro cercano, la creación de un partido confesional chileno exitoso, ya que hasta el momento,

todos han fracasado. Además, tal como indica Guillermo Sandoval, “Los evangélicos chilenos votan mayoritariamente por no evangélicos. [...] En este escenario, no es posible hablar de voto confesional evangélico, o al menos no es relevante” (2018: 218).

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

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

Ahora bien, si ni siquiera en la interpretación de la Biblia los evangélicos se pueden poner de acuerdo, no se espera un panorama mejor respecto a la interpretación de los signos de los tiempos ni en la determinación de temas de la vida pública, ámbito en el que no tienen mayor experiencia. Como bien afirmaba Beltrán “el movimiento pentecostal reproduce en el campo político su fragmentación crónica, lo cual le impide constituirse en un frente político unificado” (2013: 26). En resumen, si no existe un ‘voto confesional’ evangélico –como hemos visto–, no tiene sentido la formación un partido confesional evangélico. Ese ha sido, precisamente, el gran equívoco, tanto de los evangélicos advenedizos en política como de los políticos avivados, que pretendían cooptar el voto evangélico.

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

Finalmente, quisiéramos hacer otra salvedad, que la planteamos a modo de pregunta más que de afirmación. Si analizamos las elecciones presidenciales brasileras de las últimas dos décadas ¿podríamos encontrar un indicio de ‘voto confesional’? En 2002, el candidato a la presidencia Anthony Garotinho (Partido Socialista Brasileño, PSB), feligrés de la Iglesia Presbiteriana, terminó en tercer lugar con el 17,9% de los votos válidos (en 2006, ningún evangélico disputó la presidencia). En 2010, la candidata Marina Silva (Partido Verde, PV), feligresa de las Asambleas de Dios, también terminó en tercer lugar con el 19,3% de los votos válidos. En la siguiente elección, en 2014, Marina Silva (ahora como candidata del PSB) terminó nuevamente en tercer lugar, esta vez con el 21,3% de los votos válidos. El otro candidato evangélico, el pastor Everaldo (Partido Social Cristiano, PSC), obtuvo sólo el 0,75% y terminó la primera vuelta en quinto lugar. Marina Silva disputó una vez más la presidencia en 2018, pero obtuvo sólo el 1,0% de los votos válidos y terminó en octavo lugar; y, por lo que se ha podido comprobar posteriormente, la gran mayoría del voto de los evangélicos en ese año fue para Bolsonaro<sup>8</sup>.

Si analizamos estos porcentajes de votos de las últimas elecciones presidenciales brasileras junto con el porcentaje de población evangélica (ver cuadro comparativo), comprobaremos que tanto Garotinho en el 2002, como Marina Silva en el 2010 y 2014,

estuvieron muy cerca del porcentaje de población evangélica. Si bien cada elección y cada candidato tuvieron su contexto particular, no podemos soslayar que en las elecciones generales brasileras de las últimas décadas los ‘candidatos evangélicos’ obtuvieron una importante adhesión política (¿evangélica?). Con estos datos ¿se podría afirmar la existencia de un consistente ‘voto confesional’ evangélico para las elecciones presidenciales de los últimos años? Verdad o no, lo cierto es que, finalmente, el ambiguo candidato Bolsonaro lo rentabilizó astutamente, ya que no se limitó a conseguir el voto de los ‘hermanos’ (como lo habían hecho antes los ‘candidatos evangélicos’ a la presidencia), sino también el voto de diferentes grupos sociales que estuvieran a favor de una ‘agenda moral’, en contra del Partido de los Trabajadores (PT), hartos de la corrupción institucionalizada de los políticos, y desearan mejorar su economía; es decir, la gran mayoría de brasileros. En conclusión, es indiscutible que Bolsonaro trabajó muy bien sus discursos políticos y el ‘voto negativo’ o voto de protesta de los brasileros; también es indiscutible que, finalmente, los evangélicos calentaron el agua para que Bolsonaro se tomara el café.

Tabla 1. Voto evangélico según candidato en Brasil

Candidato Evangélico	Año	Población Nacional Total Estimado	Población Evangélica Porcentaje Aproximado	Votos Válidos Porcentaje	Posición Electoral
<b>Anthony Garotinho</b> Iglesia Presbiteriana	2002	174.000.000	15.4	17.9	3er lugar
-----	2006	182.300.000	18.8	-----	-----
<b>Marina Silva</b> Asambleas de Dios	2010	190.755.799	22.2	19.3	3er lugar
<b>Marina Silva</b> Asambleas de Dios	2014	200.000.000	27.1	21.3	3er lugar
<b>Jair Bolsonaro</b> "Cristiano"	2018	209.000.000	32.0	46.0	1er lugar

Fuente: Elaboración propia.

### La ‘subrepresentación política’ de los evangélicos

Con la misma convicción que no podemos afirmar la existencia de un ‘voto confesional’ evangélico en América Latina (salvo el caso de las elecciones presidenciales en Brasil, que acabamos de ver), sí podemos afirmar que existe una ‘subrepresentación política’ de los evangélicos. Esto significa que en los procesos electorales de la región no se ha presentado una correlación directa entre el porcentaje de población evangélica y el porcentaje de votos a candidatos evangélicos; tampoco es fácil comprobar sus endosos políticos. Las inclinaciones políticas de los evangélicos no son, necesariamente, un correlato de sus adhesiones religiosas, por lo que podríamos afirmar que la comunidad evangélica todavía está políticamente ‘subrepresentada’. Quizá sea porque, hasta ahora, en los votantes evangélicos pesan más sus opciones políticas particulares, o su apoliticidad,

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

Es decir, cuando decimos que existe una ‘subrepresentación política’ de los evangélicos en el continente, queremos indicar que los resultados políticos o electorales (sea para el Legislativo, el Ejecutivo o los gobiernos locales) que obtienen los partidos o candidatos evangélicos no se relaciona con su potencial electoral, que sería su población creyente o militante (que es el primer objetivo de los ‘evangélicos políticos’, el segundo es llegar también a los no evangélicos); ya que “el voto cristiano en realidad no es endosable [...]; es decir, el fiel termina votando por quien considera mejor candidato, más allá de lo que diga su pastor” (Cosoy, 2018: 109). “Incluso los líderes de las Asambleas de Dios [en Brasil] son conscientes de que no han alcanzado de modo eficiente el potencial electoral que les permitirían sus 12 millones de fieles” (Tuñón, 2019: 34).

Si analizamos el número de congresistas evangélicos en los diferentes países de la región, veremos que históricamente este siempre ha estado muy por debajo de su porcentaje de confesionalidad; es decir, un porcentaje alto de población evangélica no garantiza una alta representatividad política en las Cámaras Legislativas y menos en el Ejecutivo. Tal como pudimos comprobar en algunos países de la región —que graficaremos en tablas más adelante—, actualmente el Perú tiene un 15,6% de población evangélica, pero sólo un 3% de evangélicos en el Congreso; Colombia tiene 20% de población evangélica y sólo 4% de representación evangélica; Chile tiene 17% de población evangélica y sólo un 2% en el Parlamento; El Salvador tiene 40,7% de población evangélica y sólo el 6% de diputados evangélicos; Brasil tiene 32% de población evangélica y 16% de representación en la Cámara de Diputados, etcétera (Cfr. Pérez Guadalupe y Grundberger 2019: 90-155). Y esta tendencia se confirma en los demás países de la región a través de la corta participación política de los evangélicos. Pero hay un caso concreto, Costa Rica, en el que tenemos que detenernos para explicar sus particularidades.

El único país que ha logrado igualar el porcentaje de representación política con el de población evangélica en el presente siglo ha sido Costa Rica (César Zúñiga, 2018). Como se sabe, se trata de una excepción a la regla por lo particular del proceso electoral de 2018, que no continuó la línea histórica de su representación ordinaria. Si bien en las elecciones de ese año pudieron igualar el porcentaje de población evangélica (25%) con el porcentaje de diputados, en la elección anterior (2014) obtuvieron sólo el 7%, en 2010, el 4%; en 2006, el 2%; y en 2002, también el 2%, muy lejos de su porcentaje evangélico histórico. El Partido Restauración Nacional, de Fabricio Alvarado Muñoz, que estaba en sexto lugar unas semanas antes de las elecciones del 2018, pudo ganar la primera vuelta electoral y colocar catorce diputados de los cincuenta y siete que conforman el

Congreso costarricense –la gran mayoría de ellos de perfil netamente religioso sin ningún pasado político– gracias a su postura contraria a la opinión consultiva de la CIDH. Pero es bueno indicar que en menos de seis meses (fieles a su ADN atomizador) esos diputados evangélicos se dividieron en dos bancadas, con siete diputados en cada una. Sólo cabe esperar los procesos electorales siguientes para ver si los evangélicos en Costa Rica mantienen esa misma paridad religioso-parlamentaria alcanzada en 2018 o vuelven a su histórica subrepresentación política, al igual que los demás países del continente.

Tabla 2. Costa Rica: voto evangélico y resultados electorales para el parlamento (1986-2018)

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

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

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

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

Fuente: Zúñiga, C., 2019.

Fuente: C. Zúñiga, 2019.

Siguiendo los análisis de Zúñiga (2018 y 2019), podemos afirmar que la historia de los partidos evangélicos costarricenses se inició en 1981, cuando un grupo de líderes de este grupo fundó el primer partido político confesional: el Partido Alianza Nacional Cristiana –PANC. Los resultados electorales y la praxis política de estos partidos evangélicos, hacen que el apoyo histórico de estas agrupaciones haya sido predominantemente marginal para cada agrupación, apenas para lograr una curul en la mayoría de las elecciones analizadas. Mientras las escisiones internas parecen ser la tónica de estos partidos, está claro que el bajo apoyo relativo que obtuvieron, salvo por el proceso de 2018, habla de un igualmente bajo apoyo práctico de las mismas iglesias evangélicas respecto a sus escuderos (Gómez, 2013: 24).

Tal como se observa en la tabla, entre las elecciones de 1986 y las de 2010, el porcentaje del voto evangélico respecto al voto efectivo, según el padrón electoral costarricense, fluctuó entre un 2% y un 5%, mientras los evangélicos costarricenses oscilaban entre un 8,6% y un 20%. Esto implica que, en las siete primeras elecciones,

la mayoría de los evangélicos costarricenses probablemente no votaron por sus reductos partidarios, lo cual también se traduce en una baja obtención de curules legislativas –no más de dos entre cincuenta y siete, en el mejor de los casos–. Para las elecciones de 2014 y 2018, sin embargo, las cosas parecen haber tomado un rumbo distinto, pues resalta un incremento del peso relativo de los votos evangélicos en los partidos así etiquetados. Así pues, para el 2014 logran un 9% de los votos, contra un 23% de correligionarios, con un total de cuatro curules de cincuenta y siete; y en el 2018, por primera vez en su historia, alcanzan una votación del 23% contra una población evangélica del 25,5% y, con ello, un total de catorce curules, lo que los convirtió en la segunda fuerza política del parlamento.

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

Alvarado Muñoz ganó la primera vuelta electoral con el 25% de los votos, fruto de lo que se ha llamado un ‘shock religioso’ (Alfaro, Alpizar, Cascante y Guzmán, 2018: 14-15), que en realidad fue más bien un ‘shock axiológico’. Sin embargo, en la segunda vuelta electoral salieron a relucir otros elementos, esta vez claramente religiosos, que hicieron que la inminente victoria no llegara a concretarse pues, supuestamente, Alvarado Muñoz se mostraba contrario a las devociones populares católicas como la Virgen de los Ángeles. Finalmente, Carlos Alvarado Quesada, del Partido Acción Ciudadana, ganó la partida en los últimos días al obtener un 60% de votos, frente a un 40% de su contendor. Nadie hubiera esperado que un tema de moral religiosa levantaría de esa manera la candidatura de un evangélico con evidente discurso religioso y, menos aún, que ese mismo factor lo bajaría semanas después al enfrentarse a la devoción de la Virgen de los Ángeles (la ‘Negrita’), símbolo de la identidad nacional costarricense. Lo cierto del caso es que Fabricio Alvarado generó un terremoto electoral nunca antes visto en la vida política de la democracia más estable de América Latina, hecho que ha tenido fuertes réplicas tanto fuera como dentro del mundo evangélico.

El otro caso interesante es Panamá (Claire Nevache, 2018), ya que en las elecciones de 2014 el porcentaje de representación evangélica en la Asamblea Nacional se acercó al porcentaje de población evangélica (19%). Pero esto podría estar relacionado con el gran

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

Tabla 3. Panamá: Evolución de la representación política de los evangélicos en relación con su crecimiento numérico

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

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

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

<sup>(1)</sup> Banco Mundial.

<sup>(2)</sup> Los datos provienen de datos de encuestas realizadas por el Observatorio de Élités Parlamentarias en América Latina, de la Universidad de Salamanca.

<sup>(3)</sup> El porcentaje no corresponde a la cuarta columna, ya que fue calculado sobre la cantidad de diputados y diputadas que contestaron a la encuesta, y no sobre la cantidad total de diputados.

<sup>(4)</sup> Latinobarómetro (1996). La cifra es la suma de las respuestas a Evangélica sin precisar, Evangélica bautista, Evangélica metodista, Evangélica pentecostal.

<sup>(5)</sup> INEC (1998).

<sup>(6)</sup> Barómetro de las Américas (2004).

<sup>(7)</sup> INEC (2009).

<sup>(8)</sup> Pew Center (2014).

Fuente: Claire Nevache (2018) en base a datos del INE, Barómetro de las Américas, Pew Center y Observatorio de Élités Parlamentarias en América Latina, Universidad de Salamanca.

En Panamá, al igual que en los otros países de la región, no se ha podido comprobar la existencia de un voto confesional; los votantes evangélicos no votan a un determinado candidato, sino que el voto evangélico es muy similar al del resto de la población. La única tendencia que hemos podido constatar en las dos últimas elecciones es una leve preferencia para el partido Cambio Democrático, del expresidente Ricardo Martinelli, pero ello no es suficiente para hablar de ‘voto evangélico’ como tal. El único partido confesional que crearon en 1994 (MUN) ha sido un fracaso electoral (Nevache, 2018).

Curiosamente, Costa Rica y Panamá son los menos evangélicos de Centroamérica. Pero habría que esperar las siguientes elecciones para confirmar si los evangélicos en estos países están camino a unificar su porcentaje confesional con su representación legislativa de manera sostenida o si sólo se trató de dos picos netamente coyunturales, como sucedió en el Perú de 1990, y que nunca más se volvió a replicar.

Lo cierto es que la mayoría de países de América Latina está muy lejos de alcanzar una representación política similar a su porcentaje de población evangélica. En la historia reciente de Chile (Guillermo Sandoval, 2018), por ejemplo, no se ha dado una notoria participación política por parte de los evangélicos y menos un intento exitoso de partido confesional. Mayormente, los candidatos evangélicos se han presentado a título personal y dentro de los diversos partidos existentes, bajo la modalidad de ‘facción evangélica’. Si bien en las elecciones municipales de 2016 alcanzaron algunos cargos, sus resultados han sido más que modestos. En las elecciones parlamentarias y presidenciales de 2017, si bien se presentó un número mayor de candidatos que en las contiendas anteriores, sólo alcanzaron a colocar en la Cámara de Diputados a tres de los suyos, sobre un total de ciento cincuenta y cinco: Eduardo Durán, Leonidas Romero y Francesca Muñoz.

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

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

Tabla 4 y 5. Chile, resultados para las elecciones de diputados y senadores

## Elecciones de Diputados

Año	Población país	Población evangélica	Evangélicos electos/ total electos	Diputados evangélicos en Cámara de Diputados
1949	5.023.539	2,50%	2/143	1,39%
1953	5.932.995	4,06%	1/147	0,68%
1957	5.932.995	4,06%	1/147	0,68%
1961	7.374.115	5,58%	1/147	0,68%
1965	7.374.115	5,58%	1/147	0,68%
1969	7.374.115	5,58%	0/147	0,00%
1973	8.884.768	6,22%	0/147	0,00%

Congreso Nacional clausurado por la dictadura militar en 1973

1989	11.232.160	NC	2/120	1,67%
1993	13.265.563	12,23%	2/120	1,67%
1997	13.265.563	12,23%	3/120	2,46%
2001	13.265.563	12,23%	1/120	0,83%
2005	15.051.136	15,14%	1/120	0,83%
2009	15.051.136	15,14%	0/120	0,00%
2013	16.634.603	16,62%	0/120	0,00%
2017	17.574.003	NC	3/155	1,94%

## Elecciones de Senadores

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

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

Fuente: G. Sandoval, 2018.

Los resultados pormenorizados de la elección de 2017 nos muestran que los candidatos evangélicos sólo obtuvieron el 1,94% la representación parlamentaria y el 2,5% de los sufragios; mientras que los evangélicos conforman el 16,62%, según el último censo de población que preguntó sobre identidad religiosa (2012). Es decir, que, al igual que en todo el resto de los países de la región, es posible afirmar que en Chile no existe un voto confesional: los evangélicos no votan necesariamente por candidatos evangélicos y no hay mayor diferencia en las preferencias políticas con el resto de la población a la hora de votar. En este sentido, si la representación parlamentaria evangélica fuera equivalente a su porcentaje poblacional, deberían haber elegido entre veinticuatro y veintiocho diputados, no solamente tres, como ocurrió en 2017 (Sandoval, 2018).

En Colombia (Velasco, 2018), podemos afirmar que en las décadas de 1980 y 1990 se inició la participación política evangélica a través de la formación de partidos confesionales, que intentaron romper el bipartidismo acostumbrado y llegar a la presidencia, pero con resultados poco significativos. En ese sentido, la participación del

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

Un punto de quiebre en la participación política de los evangélicos fue el año 2016. Las razones para rechazar el Acuerdo de Paz firmado radicaban en que, presuntamente, en varios enunciados del texto se aludía a la llamada ‘ideología de género’, según la cual se quería incentivar las orientaciones sexuales diversas e implantar un modelo de familia distinto del tradicional. Esta posición unificada en las urnas dio la apariencia del surgimiento de un ‘voto confesional’ evangélico que quiso probar su contundencia en las últimas elecciones de Congreso de 2018 a las que se presentaron doscientos sesenta y seis candidatos evangélicos (la cifra más alta de la historia), pero sólo obtuvieron once curules de doscientos ochenta (ni el 4%). Además, cabe indicar que las encuestas del plebiscito indicaban una división homogénea de los evangélicos entre el ‘Sí’ y el ‘No’; pero, al no ser obligatorio el voto, los evangélicos que estaban militantemente a favor del ‘No’ fueron a votar e inclinaron la balanza.

Los candidatos ‘cristianos’ (como se les conoce en Colombia a los evangélicos) que obtuvieron una curul en el Congreso fueron avalados por quince partidos y movimientos políticos diferentes, de los cuales sólo dos han sido propiamente ‘partidos evangélicos’<sup>9</sup>; tres, ‘frentes evangélicos’<sup>10</sup>; y ocho, ‘facciones evangélicas’, distribuidas en organizaciones partidarias de diversa inspiración ideológica<sup>11</sup>.

Tabla 6. Colombia: La subrepresentación política de los evangélicos

#### La Subrepresentación política de los evangélicos

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

Fuente: J. Velasco, 2018.

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

El papel de las iglesias en El Salvador (Bermúdez, 2018), tanto católica como evangélica, es muy relevante, y son las instituciones que más generan confianza en los salvadoreños; y no pocas veces los partidos políticos tocan sus puertas en busca de votantes. Institucionalmente, las iglesias tienden a asumir una posición cauta y distante de los procesos electorales y mantienen una visión dual del espacio público; distinguen, pues, la condición mutuamente excluyente entre lo sagrado (la religión) y lo profano (la política), y tienen (aparentemente) muy claro el lado al que pertenecen.

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

El candidato ganador de esas elecciones, Nayib Bukele arrasó en la primera vuelta electoral con el 53% de los votos. No obstante, se diferencia de sus pares del resto del continente, pues se trata de una persona criada en una familia de madre salvadoreña y un padre de ascendencia palestina y de religión musulmana, en un país eminentemente cristiano.

Si bien Bukele nunca aceptó públicamente profesar una fe determinada, él y su familia siempre han sido percibidos como los promotores del islam en El Salvador. La campaña sucia para atacar al entonces candidato por su fe no tuvo efecto en las urnas y los salvadoreños lo convirtieron en su presidente. Esto demuestra que el ‘voto confesional’ no existe en el país y que este no puede ser el principal parámetro para medir el impacto de la religión en la política salvadoreña. Pero tampoco significa que la religión no sea importante en la idiosincrasia ciudadana ni afecte sus procesos políticos. Es así que,

incluso Bukele se esforzó para que –públicamente– los pastores de las iglesias evangélicas oraran por él, y ante ellos se describía como “una persona fiel que ha dado frutos”, con lo cual marcaba distancia de sus oponentes que suelen dar “falso testimonio”. A lo que Bukele quería apelar era al capital social que tienen las iglesias en El Salvador, no sólo porque el 72% de los salvadoreños participan de alguna organización religiosa (muy por encima de otro tipo de participación civil), sino porque tanto la Iglesia católica como las iglesias evangélicas son las instituciones que inspiran mayor confianza en el país. Sin embargo, como veremos a continuación, la representación política evangélica todavía sigue subrepresentada en el Legislativo.

Tabla 7. Diputados Evangélicos en El Salvador 2012-2018

### Diputados Evangélicos en El Salvador 2012-2018

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

Fuente:

\*Lapop 2012, 2014.

\*\*Población estimada.

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

Fuente: A. Bermúdez, 2018.

La experiencia salvadoreña, al igual que las experiencias regionales, confirman que el apoyo a las iglesias tiene todavía un impacto modesto en los resultados electorales y que la mayoría de estas iglesias –por ahora– entienden que su papel no es gobernar, sino interceder por quienes han recibido autoridad de Dios. Sin embargo, como grupo social que va en aumento y como actor que ha manifestado interés en el reconocimiento político y en decisiones sobre el ámbito público, también se espera que las iglesias evangélicas propongan funcionarios que atiendan y respondan a sus intereses. (Bermúdez, 2018).

En el Perú (Amat y León & Pérez Guadalupe, 2018) en los últimos procesos electorales, los evangélicos –insertados en diferentes partidos políticos (‘facción evangélica’)– han conseguido, de las ciento treinta curules que componen el Congreso peruano, sólo cuatro plazas en 2006, seis en 2011 y cuatro en 2016. Ello representa menos del 5% de congresistas, cuando la población evangélica en el Perú está por encima del 15%.

Presentamos a continuación una tabla que resume el porcentaje de participación evangélica en cada elección al Congreso, junto con la población nacional y el porcentaje de población evangélica. Con ello queda confirmado que no hay una correlación directa entre el aumento de la población evangélica y su representación política en el Legislativo –y menos en el Ejecutivo–; y, por tanto, se mantiene el mismo fenómeno de subrepresentación política de los evangélicos en América Latina. Aunque también hay

que indicar que el porcentaje de representación en las Cámaras Legislativas no es el único factor para medir su llegada política.

Tabla 8. Perú: Evolución de la representación política de los evangélicos en relación con su crecimiento numérico

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

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

<sup>(1)</sup> Datos obtenidos de INEI (2001).

<sup>(2)</sup> Según los datos registrados para 1960 en Stoll (1990).

<sup>(3)</sup> INEI (1981).

<sup>(4)</sup> INEI (1993).

<sup>(5)</sup> INEI (2007).

<sup>(6)</sup> Webb y Baca (2011, p. 1064).

<sup>(7)</sup> INEI (2017).

Fuente: O. Amat y León y J. Pérez Guadalupe, 2018.

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

La explicación fundamental para ese gran salto –aparte de los cambios teológicos de algunas iglesias– fue la adopción, por parte de las iglesias pentecostales, de un ‘modelo corporativo de representación política’. En ese modelo, las iglesias adoptan ‘candidaturas

oficiales’ y las promocionan a sus fieles. La adopción de este ‘modelo corporativo’ estaba, al principio, restringida a tres iglesias (Asambleas de Dios, Iglesia del Evangelio Cuadrangular y la Iglesia Universal), pero se generalizó, e hizo que el número de diputados evangélicos elegidos creciera considerablemente en Brasil. El siguiente cuadro presenta diacrónicamente el resultado de las elecciones para la Cámara de Diputados, el crecimiento estimado de la población brasileña, el porcentaje de la población evangélica y el número de diputados federales evangélicos en términos porcentuales y absolutos. Si en 1945, poco después del fin del *Estado Novo*, sólo se eligió un diputado federal evangélico en Brasil, en 2018 ese número llegó a ochenta y dos<sup>12</sup>. Cabe indicar que en 2006 el número de diputados evangélicos electos cayó debido a los escándalos de corrupción que afectaron a representantes de las Asambleas de Dios y de la IURD; sin embargo, en 2010 la representación evangélica volvió a crecer y se ha mantenido en constante crecimiento desde entonces. Pero, pese a este crecimiento, los evangélicos siguen subrepresentados en la Cámara de Diputados. (Lacerda y Brasiliense, 2018).

Tabla 9. Brasil: Evolución de la representación política de los evangélicos en relación con su crecimiento numérico

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

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

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

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

Es un hecho que desde el año 2000 el voto evangélico en Brasil se volvió importante en las elecciones ejecutivas. Esta importancia parece haber sido aún mayor en las elecciones presidenciales de 2018, a pesar de que el presidente Jair Bolsonaro era católico y no evangélico; sin embargo, hay evidencias de que obtuvo gran apoyo

del segmento evangélico. Según una encuesta del Instituto Datafolha, seis de cada diez evangélicos habrían votado por él<sup>13</sup>.

Este dato reviste una gran importancia, ya que Brasil es el único país del continente donde las grandes iglesias pentecostales han logrado fidelizar políticamente a su feligresía a través del ‘voto denominacional’; es decir, en Brasil tienen candidatos evangélicos tanto dentro de ‘partidos denominacionales’ (‘partido evangélico’), como dentro de los otros partidos seculares (‘facción evangélica’), ya que existe suficiente ‘mercado’ religioso para todos los gustos y públicos.

Pero, también hay que decir que no se puede generalizar el ascenso político de todas las iglesias evangélicas de Brasil, sino que ello corresponde mayormente a las iglesias pentecostales que decidieron participar políticamente con ‘candidatos oficiales’, lo que permitió concentrar en ellos los votos de los fieles. Este detalle es muy importante, ya que puede haber cientos de candidatos de confesión evangélica que participan en una contienda electoral, pero ganarán sobre todo, los ‘candidatos oficiales’ que tienen el apoyo corporativo de sus iglesias (pentecostales). Esta es una de las razones por las que los candidatos elegidos no representan al total de candidatos evangélicos, así como tampoco llegan a alcanzar la representatividad que teóricamente deberían tener todos los evangélicos, de acuerdo con el porcentaje de la población evangélica actual. Este último fenómeno se repetirá en todos los países de la región, ya que no existe una correlación proporcional entre el porcentaje de población evangélica y el número de candidatos evangélicos elegidos, precisamente porque no existe, ni siquiera en Brasil, un ‘voto confesional’ –en el mejor de los casos, un ‘voto denominacional’–.

Por otro lado, si bien Brasil no es el país latinoamericano con el mayor ‘éxito religioso’ –los son los países centroamericanos–, sí tiene el mayor ‘éxito político’; sin embargo, es necesario ser muy objetivos para delimitar los verdaderos alcances de ese ‘éxito’. Como ya hemos indicado, en toda la región existe una sobre presentación política de los evangélicos, aunque, si se unieran, podrían conformar una fuerza innegable en cualquier proceso electoral. No obstante, si analizamos las elecciones de 2014, vemos que los evangélicos obtuvieron los mejores resultados hasta ese momento, y alcanzaron sesenta y siete asientos en la Cámara de Diputados (federales) de quinientos trece (sólo el 13%) y setenta y cinco en las Asambleas Legislativas (estadales) de mil cincuenta y nueve (sólo el 7%). Asimismo, tenían tres senadores de ochenta y uno (sólo el 4%) y ningún gobernador en los veintisiete estados del país. Es decir, a pesar de que en ese año ya eran aproximadamente el 25% de la población, sólo pudieron conseguir el 13% en las elecciones federales, el 7% en las estadales y el 4% en el Senado. En las elecciones de 2018 las cosas mejoraron un poco para los evangélicos, sobre todo por el arrastre de Bolsonaro, pero tampoco llegaron a porcentajes descollantes, si se considera que ya conformaban casi un tercio de la población brasileña. Para ese año, siendo aproximadamente el 32% de la población, sólo consiguieron ochenta y dos diputados en la cámara (de quinientos trece),

que representa el 16% de sus miembros, y subieron a nueve el número de senadores. Pero, como ya hemos indicado, el porcentaje de representantes en las Cámaras Legislativas no es el único criterio para medir el impacto político de los evangélicos en un país.

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

Para resumir el caso brasilero, podemos concluir que en el país con más católicos del mundo y con más evangélicos de toda América Latina, en donde se difunde la consigna ‘el hermano vota por el hermano’ (aunque no sea cierto), existen ‘partidos confesionales’ (o mejor dicho, ‘partidos denominacionales’), y donde los evangélicos han obtenido el mayor ‘éxito político’ del continente (supuestamente por un ‘voto confesional’), podemos comprobar que los resultados políticos concretos no reflejan –todavía– el gran potencial que tienen los evangélicos en Brasil, y menos aún, una unidad religiosa o electoral.

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

## Conclusiones

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

Actualmente, si bien los evangélicos han dejado atrás su alejamiento de la vida pública, todavía no han logrado posicionarse socialmente y políticamente, al menos, no tanto como ellos hubieran querido. Por eso es necesario ponderar adecuadamente los efectos y alcances de esta nueva incursión evangélica en los ámbitos políticos de nuestra región, ya que se podrían exagerar algunas impresiones, como afirmar que los evangélicos constituyen un voto cautivo para los candidatos que comparten su misma fe, o creer que el porcentaje de sus feligresías se ve reflejado en la representación legislativa.

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

En definitiva, hasta ahora los evangélicos han sido más eficaces para negociar algún veto que para obtener más votos, ya que en los parlamentos no han logrado grandes

cambios legislativos a su favor, pero sí han conseguido paralizar leyes que iban en contra de sus propuestas. Sólo el tiempo nos dirá si logran conseguir el tan ansiado ‘voto evangélico’, si pueden concretar que ‘el hermano vote por el hermano’ y si consiguen alcanzar el supuesto ‘potencial electoral’ que correspondería al porcentaje de su población en cada país. En estos tres futuribles somos escépticos, ya que, en primer lugar, la ‘agenda política’ que los evangélicos proponen actualmente se reduce a una ‘agenda moral’; y, en segundo lugar, porque las confesionalidades religiosas no necesariamente son determinantes de las opciones políticas de los latinoamericanos; es decir, una cosa es actuar como ciudadano y otra muy distinta actuar como creyente. Esto no impide que aquellos que profesan alguna creencia religiosa puedan actuar en política (la religión siempre ha ido de la mano con la política, no sólo la Iglesia con el Estado); pero sí creemos que es necesario guardar las distinciones entre ambas identidades, para que los evangélicos que incursionen en política lo hagan realmente como ‘políticos evangélicos’ (que buscan el ‘bien común’) y no sólo como ‘evangélicos políticos’ (que actúan como ‘grupos de interés’).

### Referencias bibliográficas

ALFARO REDONDO, Ronald; ALPIZAR RODRÍGUEZ, Felipe; CASCANTE MATAMOROS, María José; GUZMÁN, Jesús. *Informe de resultados del estudio de opinión sociopolítica realizada en febrero de 2018*. San José: Centro de Investigación y Estudios Políticos. Escuela de Ciencias Políticas, Universidad de Costa Rica, 2018.

ALGRANTI, Joaquín. *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las megaiglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad (CICCUS), 2010.

AMATYLEÓN, Oscar; PÉREZ GUADALUPE, José Luis. Perú: los ‘Evangélicos Políticos’ y la Conquista del Poder. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (org.) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 405-430, 2018.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. Com 60%, Bolsonaro mais que dobra vantagem sobre Haddad entre evangélicos, diz Datafolha. *Folha de S. Paulo*, 10 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/com-60-bolsonaro-mais-que-dobra-vantagem-sobre-haddad-entre-evangelicos-diz-datafolha.shtml>

BASTIAN, Jean Pierre. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ciudad de México: FCE, 1997.

BELTRÁN, William. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013.

BERMÚDEZ, Álvaro. El Salvador: Religión e Identidad Política. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (org.) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 283-316, 2018.

BOAS, Taylor. Expanding the Public Square: Evangelicals and Electoral Politics in Latin America. In: KAPISZEWSKI, Diana; LEVITSKY, Steve; YASHAR, Deborah (org.) *The Inclusionary Turn in Contemporary Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 425-469, 2019.

\_\_\_\_\_. The Electoral Representation of Evangelicals in Latin America. In: STAHLER-SHOLK, Richard; VANDEN, Harry (org.) *Oxford Encyclopedia of Latin American Politics*. Nueva York: Oxford University Press, 2020.

COSOY, Natalio. *Votos y devotos. Religión y poder en Colombia*. Bogotá: Penguin Random House, 2018.

DARY, Claudia. Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (org.) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung - Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 317-354, 2018.

DELGADO-MOLINA, Cecilia. La irrupción evangélica en México. *Nueva Sociedad*, 280, pp. 91-100, 2019.

FRESTON, Paul. Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo. In: PADILLA, René (org.) *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1991.

\_\_\_\_\_. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment* (tesis de doctorado). Sao Paulo: IFCH, Instituto de Filosofia y Ciencias Humanas, Universidad de Campinas, 1993.

\_\_\_\_\_. *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não. Os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.

\_\_\_\_\_. (org.). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.

GARCÍA BOSSIO, María Pilar. Pentecostalismo y política en Argentina. *Nueva Sociedad*, 280, pp.78-90, 2019.

GÓMEZ, Steffan. *Organización y funcionamiento de los partidos políticos en Costa Rica*. Ponencia para el décimo noveno informe del Estado de la Nación, 2012. San José: Programa Estado de la Nación en Desarrollo Sostenible, 2013.

JULCARIMA, Gerson. Evangélicos y Elecciones en el Perú (1979-2006). In: ARMAS, Fernando et al. (org.). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: PUCP. pp. 387-410, 2008.

KOURLIANDSKY, Jean-Jacques. Democracia, evangelismo y reacción conservadora. *Nueva Sociedad*, 280, pp.38-146, 2019.

LACERDA, Fabio. Evangelicals, Pentecostals and Political Representation in Brazilian Legislative Elections (1998-2010). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32 (93), pp.1-23, 2017.

LACERDA, Fabio; BRASILIENSE, José Mário. Brasil: la incursión de los pentecostales en el poder legislativo brasileiro. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (org.) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 141-180, 2018.

LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968.

LATINOBARÓMETRO. *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Santiago de Chile, 2014.

LÓPEZ, Darío. *Pentecostalismo y misión integral. Teología del espíritu, teología de la vida*. Lima: Ediciones PUMA, 2008.

MANSILLA, Miguel Ángel; ORELLANAURTUBIA, Luis. Itinerarios del pentecostalismo chileno”. *Nueva Sociedad*, 280, pp.101-115, 2019.

MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

NEVACHE, Claire. Panamá: Evangélicos ¿Del Grupo de Presión al Actor Electoral? In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (org.). *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung - Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 377-404, 2018.

ORTEGA, Bibiana. Los partidos políticos evangélicos en América Latina. In: ORTEGA, Bibiana et al. *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 (MOE), pp. 4-26, 2019.

OUALALOU, Lamia. Los evangélicos y el hermano Bolsonaro. *Nueva Sociedad*, 280, pp. 68-77, 2019.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. Humberto Lay: ¿éxito o fracaso? *Revista Testimonio (IESC)*, 85, 2006.

\_\_\_\_\_. *Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima: KAS e IESC, 2017.

\_\_\_\_\_. *Evangelicals and Political Power in Latin America*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2019.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, S. (org.) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018, 2019<sup>2</sup>.

PEW RESEARCH CENTER. *Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica*, 2014. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>.

SANDOVAL, Guillermo. Chile: Avance Evangélico desde la Marginalidad al Protagonismo. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (org.) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 181-220, 2018.

SEMÁN, Pablo. ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, 280, marzo-abril, pp. 26-46, 2019.

SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão: os evangélicos, a Constituinte e a Bíblia*. Brasília: Pergaminho, 1986.

TUÑÓN, Guadalupe. Evangélicos y política en Brasil. In: ORTEGA, Bibiana et al. *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 (MOE), pp. 28-40, 2019.

VELASCO, Juan David. Colombia: de minorías dispersas a aliados estratégicos. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (org.) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 221-246, 2018.

WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM, 2009.

WYNARCZYK, Hilario, Argentina: ¿Vino nuevo en Odres viejos? *Evangélicos y Política*. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (org.) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 107-140, 2018.

ZÚÑIGA, César. Costa Rica: el poder evangélico en una democracia estable. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (org.) *Evangélicos y Poder en América Latina* Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 247-282, 2018.

ZÚÑIGA, César. Restauración Nacional en las elecciones 2018: ¿Guerra de religiones en una democracia postmaterial? In: ROJAS BOLAÑOS, Manuel; TREMINIO SÁNCHEZ, Ilka (org.) *Tiempos de travesía. Análisis de las elecciones del 2018 en Costa Rica*. San José: FLACSO y Konrad Adenauer Stiftung, pp. 197-222, 2019.

## Notas

<sup>1</sup> Un claro ejemplo de que los ‘evangélicos políticos’ se pueden comportar como ‘grupos de interés’ es el caso del Frente Parlamentario Evangélico (FPE) de Brasil, más conocido como la ‘Bancada Evangélica’ (Biblia), cuando se une en el Congreso con otros grupos de interés que no tienen nada que ver con sus principios cristianos, como los agroindustriales (Buey) y los que fomentan la liberalización del uso de las armas (Bala). La llamada ‘Bancada BBB’ –Biblia, Buey y Bala; es decir, la bancada evangélica, ruralista y armamentista, que puede representar un tercio de congresistas– es un contubernio tripartito coyuntural que une sus votos para alcanzar sus propios intereses particulares, sin buscar el consenso para el bien común de los brasileros. Es decir, los ‘evangélicos políticos’ terminan mimetizándose con los ‘políticos tradicionales’ que tanto criticaron y que justificaban su ingreso a la política, supuestamente para ‘moralizarla’ y ‘adecentarla’.

<sup>2</sup> Los evangélicos que ingresaron a la política peruana con Fujimori en el año 90, por ejemplo, no son los mismos que lo apoyaron después en el año 2000 (de iglesias pentecostales); los doce Diputados que existían antes de 1986 en Brasil, no tienen el mismo perfil que los treinta y dos Diputados que fueron elegidos ese año para la Constituyente (la mayoría de iglesias pentecostales y neo pentecostales); los que iniciaron la incursión política en Argentina no son los que actualmente la lideran, etc.

<sup>3</sup> Cfr. <https://www.disruptiva.media/5-razones-que-ponen-a-esta-campana-entre-lo-conocido-y-lo-desconocido/>. En este texto se indica, por ejemplo, que: “[...] una campaña sucia es difundir que Bukele es musulmán y que por eso es agresivo y machista contra las mujeres. En resumen, todas las campañas electorales están compuestas por estrategias de campañas propositivas, digitales, negativas y sucias y todos los partidos políticos hacen uso de ellas, en mayor o menor proporción pero están presentes en las campañas.”

<sup>4</sup> Dentro de la historia reciente de la incursión evangélica en el ámbito político latinoamericano, se han dado hasta tres modelos o tipos ideales –en sentido weberiano– de participación: *El partido evangélico*: es el movimiento o partido confesional, integrado y liderado exclusivamente por ‘hermanos evangélicos’ que, bajo un ‘mandato religioso’, quieren llegar al gobierno de sus países para, desde ahí, poder evangelizar mejor. *El frente evangélico*: se trata de un frente político liderado por hermanos evangélicos de diferentes denominaciones, pero que se abre a otros actores que

comparten con ellos sus ideales políticos (aunque no plenamente sus ideales religiosos); en este caso, de cierta manera renuncian a sus principios religiosos para privilegiar, pragmáticamente, sus posibilidades políticas. *La facción evangélica*: consiste en la participación de líderes evangélicos en procesos electorales dentro de partidos o movimientos políticos ya constituidos, sobre la base de alianzas electorales, pero sin tener la capacidad de liderar dicho movimiento o partido.

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

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

<sup>5</sup> En Colombia, al igual que en algunos países de la región, encontramos ‘partidos políticos denominacionales’ (sobre todo fundados por dueños de megaciglesias como los Moreno Piraquive, los Castellanos, los Chamorro, etc.), pero que no son determinantes en el escenario político nacional. En realidad, no pretenden ganar una elección presidencial (por más que presenten candidatos), sino tan sólo colocar a uno que otro diputado (cosa que finalmente consiguen dada la baja valla electoral o las alianzas políticas, lo que da lugar a congresos atomizados) y negociar esos votos con el partido gobernante.

<sup>6</sup> Para más detalles sobre este tema ver también J.L. PÉREZ GUADALUPE y S. GRUNDBERGER (2018: 405-430).

<sup>7</sup> Así tenemos las candidaturas de Godofredo Marín en Venezuela (1987), la de Iris Machado a las primarias del Partido Movimiento Democrático de Brasil (PMDB) en Brasil (1989) y la de Claudia Castellanos en Colombia (1990); luego están Ecuador y Nicaragua en 1996. Todo ello demostraría que este fenómeno comenzó de manera simultánea en varios países de la región. Pero es en la década de 1990 cuando se consolida esta tendencia con la conformación de movimientos y partidos políticos claramente identificados con la fe ligresía evangélica: el Movimiento Cristiano Independiente (1991) y el Movimiento Reformista Independiente (1994) en Argentina; la Alianza Renovadora Boliviana (1992), el Servicio e Integridad (1995) y la Organización Renovadora Auténtica (1995) en Bolivia; el Movimiento Evangélico Progresista (1990) y la organización del Primer Encuentro Nacional Político Evangélico en Brasil (1991); el Movimiento Unión Cristiana (1990) y el Compromiso Cívico Cristiano (1990) en Colombia; la Alianza Nacional Cristiana (1996) en Chile; el Grupo Lerdo de Tejada (1992) y el Frente de la Reforma Nacional (1996) en México; el Partido de Justicia Nacional (1992), el Movimiento Político Cristiano (1992) y el Camino Cristiano Nicaragüense (1996) en Nicaragua; la Unión Renovadora de Evangélicos

---

Peruanos (1990) y Presencia Cristiana (1994) en el Perú; el Movimiento de Solidaridad Nacional (1993) y el Movimiento Unidad (1993) en El Salvador, entre otros (BASTIÁN, 1997: 155).

<sup>8</sup> Ciertamente, la representación política evangélica en Brasil ha sido menos evidente en las elecciones para el Ejecutivo que para el Legislativo; el único caso de éxito notable de un candidato corporativo vinculado a una iglesia pentecostal en las elecciones para el Ejecutivo fue el del obispo Marcelo Crivella (PRB), de la IURD, en la disputa para la prefectura de Río de Janeiro en 2016. Crivella obtuvo el 59% de votos válidos en la segunda vuelta contra el 40,6% del socialista Marcelo Freixo (Partido Socialismo y Libertad, PSOL).

<sup>9</sup> El Partido Nacional Cristiano y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA).

<sup>10</sup> El Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad, el Frente de la Esperanza y Colombia Justa Libres.

<sup>11</sup> Partido Liberal, Partido Social de Unidad Nacional (Partido de la U), Partido de Integración Nacional, Colombia Viva, Colombia Democrática, Polo Democrático Alternativo, Cambio Radical y Centro Democrático.

<sup>12</sup> Entre 1945 y 1964, Brasil vivió un periodo democrático. Después del golpe militar de 1964, el país fue gobernado por un régimen autoritario hasta 1985. A diferencia de otras experiencias en el continente, el régimen militar en Brasil estuvo marcado por elecciones y por la existencia de dos partidos políticos.

<sup>13</sup> “Con 60%, Bolsonaro ha más que duplicado la ventaja sobre Haddad entre evangélicos, afirma Datafolha” (Balloussier, 10 de octubre de 2018).