

¿ADIÓS AL ESTADO LAICO? EVANGÉLICOS CONSERVADORES EN LA AMÉRICA LATINA CONTEMPORÁNEA

Virginia Garrard *

Universidad de Texas en Austin - Estados Unidos de la América

Desde la segunda mitad del siglo XX se ha producido un aumento bien documentado del número de personas que se identifican como protestantes evangélicos. La Iglesia Católica, marginada durante mucho tiempo por los ideales ilustrados del liberalismo, las políticas anticlericales y los hostiles proyectos de formación del Estado en toda la región, ha visto cómo se erosionaba su poder secular, político y social desde el siglo XIX, una tendencia en curso que ni siquiera un popular Papa argentino ha podido detener en el siglo XXI. La superestructura del Estado laico ha sido el *leitmotiv* político de las sociedades profundamente católicas de América Latina durante más de un siglo y, con algunas excepciones notables, la Iglesia católica ha desarrollado un *modus vivendi* relativamente cómodo con los gobiernos laicos de América Latina. Hoy, sin embargo, han surgido nuevos desafíos al Estado laico, no desde el catolicismo, sino desde potentes fuerzas políticas alineadas con sectores evangélicos y pentecostales.

Entender el Estado laico

El proyecto de formación del Estado nacional en la mayor parte de América Latina en el siglo XIX, estaba preocupado por las cuestiones relativas a la separación de la Iglesia Católica de su papel como principal institución social y política de la era colonial como por la reivindicación de esos mandatos y derechos para las nuevas naciones laicas, asumiendo el control de los derechos de propiedad, la gestión de los derechos fundamentales de paso por la vida —nacimiento, matrimonio, muerte, entierro— y las negociaciones de las relaciones sociales entre las clases sociales, los géneros y las razas y, por supuesto, el control político y la

* Profesora Emérita de Historia en la Universidad de Texas en Austin. E-mail: garrard@utexas.edu. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0003-3985-4508> >.

gobernanza de las nuevas repúblicas. La transformación de las antiguas colonias católicas a repúblicas seculares también requería un nuevo *imaginario* que favoreciera la modernidad, el capitalismo y, al menos teóricamente, la democracia electoral frente a las relaciones de clase tomistas tradicionales, el derecho divino de los reyes y mucho más.

En respuesta, la Iglesia Católica luchó por encontrar su papel en este nuevo entorno, primero rechazando de plano los desafíos de las innovaciones de la Ilustración, alimentada por las aparentes afinidades de la modernidad capitalista con el protestantismo, el socialismo y otras herejías patentes, y finalmente moderada por la formulación de la “Cuestión Social” que buscaba —con inquietud y cautela— reconciliar suavemente aspectos de la modernidad dentro de los límites ligeramente ampliados de la ortodoxia católica aceptable. Este fue un proceso lento, a menudo amargo y prolongado; podemos llegar a decir que el proceso de laicización —la separación de las repúblicas laicas latinoamericanas de sus raíces católicas— fue una de las luchas definitorias del proyecto de formación del Estado en el siglo XIX.

A principios del siglo XX, prácticamente todas las naciones de América Latina eran Estados “laicos” en mayor o menor grado. A mediados del siglo XX, el Concilio Vaticano II lanzó un esfuerzo global para “abrir la Iglesia al mundo” y restaurar así su “relevancia”, un lema de la época, no sólo en la esfera religiosa, sino también en la secular y política. El historiador Andrew Chesnut (2002) ha llamado acerbamente al Vaticano II “la gran estrategia de retención de miembros de la Iglesia”. A través del prisma del Vaticano II, América Latina, por supuesto, produjo la Teología de la Liberación, una teología y una praxis que motivaron a cientos de miles de miembros del bajo clero y de católicos de a pie a abrazar “la opción preferencial por los pobres” —un clamor por la justicia social y económica generalizada—, que también llevó a la Iglesia —o al menos a algunos de sus actores—, por primera vez en muchas décadas, a una confrontación directa con la política y el poder. Pero al final, la Teología de la Liberación fracasó, gracias al altísimo precio que exigía a sus defensores —incluido el martirio— y a un nuevo Papa, Juan Pablo II, que no estaba dispuesto a apoyarla.

Un desafío protestante al Estado laico

Al mismo tiempo, el panorama religioso en América Latina había empezado a cambiar drásticamente, ya que, sobre todo a partir de la década de 1960, cada vez más personas en América Latina empezaron a convertirse al protestantismo, y al pentecostalismo en especial. Las razones de este cambio son múltiples. Tienen que ver, en parte, con una labor misionera llevada a cabo principalmente por misioneros estadounidenses que finalmente llegó a buen término; con nuevas campañas misioneras, también originadas en Estados Unidos en la década de los 60s, que presentaban al protestantismo como una “alternativa espiritual al comunismo”; con el surgimiento de nuevos pastores locales, que comprendían y eran ellos mismos producto de epistemologías locales; y, en los años setenta, cuando dos tercios de las naciones latinoamericanas vivían bajo dictaduras militares, una huida hacia una “fe de trinchera” que proporcionaba sustancia espiritual sin los peligros asociados a la teología católica de la liberación.

Mientras que las denominaciones misioneras más antiguas estaban casi todas afiliadas de algún modo al protestantismo calvinista o a otro protestantismo de línea principal (la más importante en este sentido son las Asambleas de Dios, una denominación de santidad), las denominaciones latinoamericanas más recientes abrazaron el pentecostalismo, hasta tal punto que, según el erudito estadounidense-guatemalteco Dennis Smith, “casi todas” las denominaciones latinoamericanas actuales se han “pentecostalizado” de hecho, si no de nombre, como ha demostrado el Pew Research Center, la gran mayoría de los protestantes latinoamericanos son “evangélicos,” de hecho, pentecostales.

Durante lo que el célebre sociólogo británico-brasileño Paul Freston (1994) ha llamado la “primera ola” de este periodo de conversiones al por mayor —aproximadamente, las décadas de 1970 y 1980—, los pentecostales eran quizá los menos propensos de cualquier sector a participar en política o en acciones políticas de cualquier tipo, porque dentro de su escatología no tenía sentido. Creyendo que vivían en el Fin de los Tiempos, en los últimos días antes de la Segunda Venida de Cristo, no había razón para comprometerse con un mundo caído y condenado. Suscribiendo una perspectiva de *“fuga mundi”*, enmarcaban sus construcciones morales en términos de “la iglesia” y el “mundo”, la primera, un refugio seguro de salvación; el segundo, peligroso y pecaminoso. En el

pentecostalismo clásico, el único contacto entre estas dos esferas debía ser a través de la oración y la evangelización (véase Lindhardt, 2016).

La política del dominio cristiano

Pero ya no es así. Desde aproximadamente la década de 1990 —el marco temporal no es exacto— las iglesias evangélicas y pentecostales han comenzado a desarrollar una variedad de nuevas hermenéuticas del compromiso social, tratando no tanto de acercar la iglesia al mundo como de acercar el mundo a la iglesia. Hay una gran variedad de “teologías”, prácticas y objetivos que se entrecruzan y se superponen y que enmarcan estas nuevas hermenéuticas que reciben nombres como “restauracionismo cristiano,” nacionalismo cristiano, teología del dominio y otros, que no tendremos tiempo de analizar en detalle durante este breve debate.

A modo de breve explicación, esto significa que un número cada vez mayor de iglesias y, especialmente, pastores y tele-evangelistas conocidos, buscan ahora no sólo comprometerse con el mundo, sino influir directamente en la política para que refleje y promueva principios y valores evangélicos. Por lo general, se centran en leyes que reflejen “enseñanzas bíblicas” y en el “liderazgo apostólico” de políticos religiosos o seculares que las apoyen. Su objetivo final es tan audaz como apocalíptico: a través de la oración, el ayuno y una amplia movilización política, planean llevar el pleno liderazgo cristiano a todo el mundo para prepararlo para el inminente regreso de Cristo. La política es sólo un área de su plan de dominación. Algo que ellos llaman el “Mandato de las Siete Montañas” llama a la dominación cristiana conservadora de las siete esferas clave de influencia en la sociedad moderna: 1) fe y religión, 2) política y gobierno, 3) familia, 4) medios y comunicaciones, 5) artes y entretenimiento, 6), educación, y 7) negocios/economía. Como explicó Bill Bright, uno de los creadores de este pensamiento, “Aunque no aprobamos las teocracias, esta traducción sugiere que la Iglesia debe tener gran influencia en todas las esferas que componen una sociedad”.

Y, aunque se puede afirmar que cierto compromiso social evangélico puede tener un sesgo progresista, la mayoría no lo tiene. Los movimientos son, por lo general, bastante conservadores. Teniendo esto en cuenta, utilizaré aquí el término paraguas “derecha cristiana”. Hablando a grandes rasgos, los evangélicos políticos tienden a ser firmes defensores de la “libertad religiosa”, que de hecho privilegia a los protestantes, y a

condenar ferozmente las parodias “modernas” como el aborto, la igualdad matrimonial y la legalidad de la homosexualidad, así como la represión de los movimientos por la justicia racial.

A cambio, incluso los políticos más laicos cortejan activamente a la derecha cristiana —que puede conseguir votos e influir en la forma de pensar de un gran número de personas— y ajustan sus programas para que coincidan con sus agendas. Que un líder político sea o no un cristiano observante o un ser moral es en gran medida irrelevante para la Derecha Cristiana: citando lo que ellos llaman “la paradoja del Rey David – ‘Dios me elige imperfecto’”, los evangélicos politizados están más motivados por la convicción y el pensamiento estratégico que por el carisma personal y el comportamiento personal de un político.

Si bien el tema de esta sección es la presencia de los diversos actores religiosos en la política de América Latina, es importante subrayar que el impacto de la movilización de los cristianos evangélicos conservadores no es de ninguna manera exclusivo de América Latina: no necesitamos mirar más allá de la popularidad (ligeramente en declive) que Donald Trump *todavía* goza entre los evangélicos estadounidenses —a pesar de sus muchos crímenes y subversión de la democracia— para ver que esta es una tendencia mucho más amplia en todo el mundo, difundida en parte a través de redes, nodos y medios pentecostales. El expresidente de Brasil, Jair Bolsonaro, a quien algunos llaman “el Trump tropical,” *todavía* goza del apoyo —ahora ligeramente disminuido— de Edir Macedo, fundador y pastor principal de la IURD, una de las denominaciones pentecostales más influyentes del mundo (véase Cowen, 2021). Al igual que Trump, muchos evangélicos brasileños apoyan las acusaciones infundadas de fraude electoral de Bolsonaro en su pérdida de la presidencia (ante Luiz Inácio Lula da Silva, en 2022); pero como en el caso de Trump, muchos cristianos menos politizados encuentran cada vez más alienantes las mentiras manifiestas y las afirmaciones fraudulentas del expresidente.

Pero también podemos fijarnos en países más pequeños donde los valores y el apoyo evangélicos dictan cada vez más el discurso político: Costa Rica, donde ambos candidatos en la última carrera presidencial buscaron la bendición de Rony Chávez, un prominente tele-evangelista; Guatemala, donde un general dominionista presidió una guerra civil genocida en la década de 1980 y donde, más recientemente, un prominente pastor se desempeñó como Ministro del Interior; y Bolivia, donde

Evo Morales fue expulsado como presidente en 2019 cuando los líderes golpistas entraron en la sala de gobierno gritando: “¡La Biblia está de vuelta en la Asamblea Nacional!”(Wyss, 2018; Garrard-Burnett, 2010; Alvizuri, 2017). Incluso en México, donde su presidente es un socialista de larga trayectoria, los evangélicos presionaron en 2019 a Andrés Manuel López Obrador para que emitiera una *cartilla moral* nacional, una hoja de ruta moral, a cambio de su apoyo. A pesar de algunos casos muy recientes, como la elección de Gustavo Petro en Colombia, o en El Salvador, donde el demagogo Nayib Bukele, aunque católico, es hijo de un imán libanés, el impacto de los evangélicos movilizados en la política latinoamericana ha llegado para quedarse.

Conclusiones y especulaciones

¿Es esto bueno o malo? Ciertamente, siempre es bueno que la gente vote y vote según su conciencia, especialmente en lugares donde las elecciones significativas y el derecho al voto no siempre han sido una realidad. Pero si observamos el arco de la historia, afirmo que la nueva hermenéutica de la derecha cristiana ciertamente no lo es. Baso esta afirmación no simplemente en el hecho de que los evangélicos políticos, en este momento de la historia, parezcan atraídos a apoyar a líderes demagogos y autoritarios. La entrada abierta de los evangélicos en la política —como tal— sugiere un proceso que pone en primer plano los valores y deseos de una minoría bien organizada por encima de los de la mayoría, algo tanto más pernicioso cuando se recuerda que en muchas iglesias evangélicas y pentecostales, el pastor es visto no sólo como un «pastor», sino como una voz singular de autoridad absoluta.

Y lo que es más grave, el auge de los actores políticos evangélicos, de nuevo, *actuando en calidad* de evangélicos, no como políticos que simplemente son religiosos en su propia vida, supone una amenaza directa para el *Estado laico*, un cuidadoso y precario equilibrio entre los Estados laicos y las poblaciones religiosas que, por lo general, ha servido bien a la mayoría de las naciones durante más de un siglo. La entrada de los evangélicos como tales en el cuerpo político supone una amenaza para este equilibrio dolorosamente forjado, especialmente en contextos en los que a los católicos se les suele negar la misma oportunidad y acceso. No se trata simplemente de una amenaza a los precedentes, sino también de un desafío directo a uno de los principales principios de la

democracia liberal vigente desde la Revolución Francesa, y esto no es en absoluto un accidente. La Derecha Cristiana cuestiona directamente la propia Ilustración, como el punto en el que la sociedad comenzó a degradarse en el pantano moral que ellos creen que es hoy.

Como señala el historiador mexicano Roberto Blancarte (2008), la religión y el gobierno laico, y la democracia en particular, no son incomparables, siempre que exista una tensión cuidadosa y equilibrada entre ambos. Pero, se pregunta Blancarte (2008): ¿qué ocurre si una de las partes no busca la compatibilidad y el equilibrio, sino el dominio total? Pues eso es exactamente lo que, con toda seguridad, busca la derecha cristiana. En palabras de George Grant, pastor estadounidense,

Pero es el dominio lo que buscamos. No sólo una voz. Lo que buscamos es el dominio. No es sólo influencia. Es el dominio lo que buscamos. No sólo igualdad de tiempo. Es el dominio lo que buscamos. *La conquista del mundo*. Eso es lo que Cristo nos ha encargado lograr.

Referencias bibliográficas

ALVIZURI, Verushka. Indianismo, política y religión en Bolivia (2006-2016). In: *Caravelle*, v.108, pp. 83-98, 2017.

BLANCARTE, Roberto. El porqué de un Estado laico. In: BLANCARTE, Roberto (org.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008, pp. 29-46.

CHESNUT, R. Andrew. Reseña de Kenneth P. Serbin. Secret Dialogues: Church-State Relations, Torture, and Social Justice in Authoritarian Brazil. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000. In: *H-LatAm*, H-Net Reviews, enero de 2002.

COWEN, Ben. *Moral Majorities Across the Americas: Brazil, the United States, and the Creation of the Religious Right*. Chapel Hill: University of North Carolina, 2021.

FRESTON, Paul. *Evangélicos na Política Brasileira*. Curitiba: Encontro Editora, 1994.

GARRARD, Virginia. *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem*. Austin: University of Texas, 1998.

GARRARD-BURNETT, Virginia. *Terror en la tierra del Espíritu Santo: Guatemala Under General Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. Nueva York: Oxford University Press, 2010.

GOLDBERG, Michelle. *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism*. New York: W.W. Norton and Company, 2006.

HARTCH, Todd. *The Rebirth of Latin American Christianity*. New York: Oxford University Press, 2014.

HUERTA, María Antonieta. *Catolicismo social en Chile*. Santiago: Adiciones Paulinas, 2008.

INGERSOLL, Julie. *Building God's Kingdom: Inside the World of Christian Reconstructionism*. New York: Oxford University Press, 2015.

LINDHARDT, Martin (org.) *New Ways to be Pentecostal in Latin America*. Blue Ridge Summit, PA: Lexington Books, 2016.

STEWART, Katherine. *The Power Worshippers Inside the Dangerous Rise of Religious Nationalism*. London: Bloomsbury Publishing, 2020.

WALLNAU, Lance. *Invading Babylon: El Mandato de las Siete Montañas*. Shippensburg, PA: Destiny Image, 2013.

WEAVER, John, *The New Apostolic Reformation: Historia de un movimiento carismático moderno*. Jefferson, NC: McFarland Publishing, 2016.

WYSS, Jim. Are Evangelical Politics Reshaping Central American into the new Bible Belt? In: *The Miami Herald*, 30 de marzo de 2018. Disponible en: < <http://www.miamiherald.com/news/nation-world/world/americas/article207342744.html> >.

Recebido em: 09/02/2023

Aprovado em: 09/02/2023