
LOS EVANGÉLICOS Y SU PARTICIPACIÓN EN LA POLÍTICA
Y LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA: UNA LECTURA
A PARTIR DE LOS CASOS DE CHILE Y MÉXICO



*Cristina Gutiérrez Zúñiga**
*Luis Bahamondes González***

Introducción

La relación de los evangélicos con la política es planteada desde los escenarios noticiosos de los últimos años como motivo de preocupación. En el caso chileno diversas agrupaciones evangélicas han defendido en el debate público una “agenda valórica” que garantice ciertos principios esenciales de su cuerpo de creencias (oposición al aborto, rechazo al matrimonio de personas del mismo sexo, cuestionamiento a las políticas públicas de anticoncepción, etc.). Esta situación fue generando paulatinamente el acercamiento entre los partidos políticos de derecha y algunas iglesias pentecostales principalmente, que encontraron importantes similitudes en sus programas de trabajo. Sin embargo, la heterogeneidad de la composición del “mundo evangélico” local, no permite identificar a los evangélicos chilenos con un solo sector político, pues el oportunismo, la búsqueda de reconocimiento social y visibilización, así como la carencia de herramientas políticas, generó apoyos circunstanciales en todo el arco político.

En relación con México, los evangélicos parecen estar saltando a la escena política a partir de la generación de un partido político (Partido Encuentro Social, que se unió a la candidatura de López Obrador); de su apoyo a agendas conservadoras del Frente Nacional por la Familia en temas de derechos sexuales y reproductivos; de modelos de familia (en los que se pronuncian contra la “ideología de género”) y de temas de bioética en general o, bien, del reciente protagonismo de la Confederación Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice) para el logro de la concesión de medios de comunicación vedada por la

* Universidad de Guadalajara, UdeG, México.

** Universidad de Chile/Universidad Alberto Hurtado.

Constitución a las asociaciones religiosas, al mismo tiempo que ofrece su apoyo en el proyecto de difusión de la denominada “Constitución Moral” como parte de las acciones iniciales del gobierno entrante hacia la “Cuarta Transformación”.

¿Qué tan extendidos se encuentran los evangélicos¹ en América Latina? Una visión general puede extraerse a partir de la recolección de datos que ha realizado el Pew Research Center, el cual ha adoptado el término genérico de “evangélicos” para este complejo agrupamiento.² A partir de los años setenta se da un proceso acelerado de pérdida de la histórica hegemonía católica en los países latinoamericanos, sostenida desde la etapa colonial, para dar paso al crecimiento de una diversidad de grupos, en su mayoría de orientación evangélica y pentecostal,³ en buena medida a su costa. El promedio de pertenencia religiosa actual declarada en América Latina es del 69% católicos, 19% protestantes evangélicos (incluyendo pentecostales), 8% sin afiliación y 4% otra religión.

Hoy por hoy, a diferencia de los orígenes protestantes históricos de las etapas misionales iniciales, la presencia del pentecostalismo en el nivel latinoamericano es mayoritaria: en los 18 países encuestados, el 65% se identifica con una denominación o se identifica personalmente como pentecostal.

Bajo este escenario, el presente capítulo analizará de manera comparada las trayectorias políticas desarrolladas por estos grupos, su incorporación a la vida pública y posicionamiento en un marco de laicidad; el fortalecimiento de agendas conservadoras político/religiosas,

¹ Lo que hoy denominamos genéricamente “evangelismo” constituye el resultado de una evolución religiosa histórica que se inicia en el protestantismo histórico. El protestantismo histórico proviene de las reformas del catolicismo europeo del siglo XVI.

² La Pew Research Center, como parte de su proyecto con la fundación Templeton denominado Global Religious Futures que contempló la realización de una encuesta de 30 mil personas, entrevistadas cara a cara en 18 países latinoamericanos y Puerto Rico (la excepción más notable fue la de Cuba), entre 2013 y 2014.

³ Para analizar la orientación política de este heterogéneo grupo, es preciso subrayar algunos rasgos de su inserción social en Latinoamérica. Los autores clásicos en el análisis de este fenómeno en el nivel latinoamericano, como Jean Pierre Bastián (1997), David Martin (1990), Christian Lalive D'Epinay (1968) y Carlos Garma (2004), basados mayormente en datos etnográficos, han observado el éxito misional evangélico y particularmente pentecostal entre la población marginal del subcontinente: periferias urbanas pobladas por migrantes del campo y zonas de refugio indígena han sido particularmente receptivas a esta oferta religiosa, con frecuencia acompañada de servicios educativos y médicos escatimados por el Estado, así como oportunidades de construcción de tejido social y apoyo mutuo.

así como el papel que desempeñan en la política contingente a través del análisis de coyunturas.

En consecuencia, a partir de la profundización en dos casos nacionales históricamente distintos: Chile (con una de las poblaciones evangélicas más numerosas y longevas de Latinoamérica, y con una larga tradición de estudio académico sobre el tema) y México (con la proporción de población evangélica más baja del subcontinente), se buscará dar cuenta de las presencias y proyectos de distintos actores evangélicos en temas públicos y arenas propiamente políticas, así como de la relación histórica que fueron forjando a través de décadas con el Estado. El énfasis será la comprensión de sus agendas sociales y políticas, su posicionamiento frente a la laicidad de sus países y su postura en el proceso de construcción de una sociedad pluralista.

La comparación de estos casos nos permitirá analizar los contrastes y continuidades existentes, y elaborar una visión más amplia y compleja de la relación de los grupos evangélicos latinoamericanos con la política, sus posibilidades y riesgos en distintos escenarios para una agenda política de fortalecimiento de la participación democrática y de los derechos iguales para todos en la sociedad contemporánea.

Caso Nacional Chile

Pluralismo evangélico en Chile: trayectoria, reconocimiento e incidencia en la política

La religión protestante en Chile posee antecedentes más claros a contar del siglo XIX, en su mayoría profesada por extranjeros (europeos y norteamericanos), pertenecientes a ciertos círculos ilustrados, buscando replicar en este nuevo lugar de asentamiento sus prácticas religiosas originarias. De esta forma, la población local, en un comienzo, no constituyó un público objetivo al cual estuviesen destinadas, prioritariamente, sus prácticas de evangelización. En consecuencia,

hasta 1910 este protestantismo tuvo un rostro eminentemente extranjero, racional, altamente burocrático y dependiente. Los datos del censo de población de 1920 dieron como resultado que en el país había solo 54 mil protestantes; de esos 17 mil eran extranjeros y unos 10 mil luteranos naturalizados chilenos. (Orellana, 2008: 27)

En cuanto a su relación con la clase política local, rápidamente mostraron interés por participar de los debates públicos, en particular, con aquellos sectores que se manifestaban críticos al catolicismo hegemónico, permitiendo estrechar lazos con el partido Radical y el Liberal (Ortiz, 2009).

Solo a partir del avivamiento producido en 1909 en la ciudad de Valparaíso, bajo el liderazgo del pastor estadounidense Willis Hoover, perteneciente a la Iglesia Metodista Episcopal, es que se inició un paulatino interés por conocer aquella religión con un carácter masivo, pues la posibilidad de presenciar el poder del espíritu santo en el propio templo (Hoover, 2008; Sepúlveda, 2009) logró concitar la atención de los sectores más modestos de la población excluidos social y culturalmente.

La pobreza, marginalidad, miseria, violencia y exclusión (Larraín, 2001) de amplios segmentos de la población local, no solo se explicaban por su condición de clase trabajadora y nula o baja instrucción educativa, sino, también, por el rechazo de la elite aristocrática local católica a incorporar a estos sujetos carenciados en la construcción de la sociedad.

Bajo este contexto, grandes sectores de la población buscaron cobijo en este nuevo modelo de comunidad eclesial más cercana y repleta de simbolismos extraordinarios, que los hacía sentir el poder de Dios y les ofertaba un cambio de vida a través de una nueva ética (Lalive, 1968). Una vez realizada la conversión, los vicios y la violencia comenzaban a quedar atrás para dar paso a una nueva vida motivada por la palabra del pastor y fundada en el texto bíblico (Tennekes, 1985).

De acuerdo con Sepúlveda, el crecimiento del pentecostalismo en el país es sorprendente entre las capas populares durante la primera mitad del siglo XX:

A diferencia de lo que ocurre con el “protestantismo histórico”, el pentecostalismo se asienta rápidamente entre los sectores populares, los más pobres entre los pobres, del campo y la ciudad. Y en ese medio social adquiere un ritmo de crecimiento extraordinario sin paralelos conocidos en Chile. Según los datos de los censos de población, entre 1930 y 1960, el pentecostalismo crece aproximadamente a razón del 100%, es decir en 10 años se duplica la población pentecostal. (1987: 256-257)

En un escenario de constante movilidad, motivado por el proceso migratorio campo-ciudad, durante la primera mitad del siglo XX, grandes masas de población se desplazaron por el territorio nacional,

buscando mejorar sus condiciones de vida. Los centros urbanos notaron su llegada, captando nueva mano de obra y agudizando el acceso a los servicios básicos en las grandes ciudades. Esbozos de vivienda en las afueras de las urbes, así como la búsqueda de habitaciones en sectores empobrecidos, fueron configurando el perfil de la feligresía evangélica en una primera etapa (Orellana, 2008).

Junto con las dificultades socioeconómicas ya descritas, el desarrollo de la religión evangélica en Chile se vio dificultado por las trabas que los textos constitucionales estipularon desde los inicios de la República, otorgándole la primacía del campo religioso local a la Iglesia católica. Es así como las seguidillas de textos constitucionales explicitaron su rechazo a cualquier otra opción religiosa, señalando: “*La Religión Católica Apostólica es y será siempre la de Chile*” (Reglamento Constitucional Provisorio de 1812), “*La Religión Católica, Apostólica, Romana es la única y exclusiva del Estado de Chile. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad, será uno de los primeros deberes de los jefes de la sociedad, que no permitirán jamás otro culto público ni doctrina contraria a la de Jesucristo*” (Constitución Política de 1818).

Se creía que la introducción de otras religiones engendraría roces y conflictos sociales de manera inevitable. Así, se apuntaba más bien a lograr un equilibrio entre las necesidades públicas de orden y paz, y las de tolerancia hacia los inmigrantes que empezaban a llegar a la República. Como se desprende de la historia precedente, y aún del tenor de los debates políticos posteriores, la liberalización del culto tuvo directa relación con la inmigración al país en el pensamiento de los constituyentes y legisladores.

Bajo la hegemonía del catolicismo, respaldada por la Constitución de 1833 que le otorgaba el monopolio, los evangélicos tuvieron que esperar la nueva Constitución de 1925 para poder profesar su fe con ciertas garantías legales. Como se aprecia en el cuadro 1, su representatividad estadística hacia 1930 era tan solo del 1.5% en relación con el 97.7% de católicos.

No obstante, el reconocimiento legal no significó la aceptación de dicha religión en la sociedad chilena, pues los evangélicos fueron foco de persecuciones y discriminación. Su estigmatización estaba basada en su condición socioeconómica precarizada, así como en la nueva religión que habían adoptado. Fueron catalogados de ignorantes, locos y fanáticos religiosos, siendo denominados de manera despectiva como “canutos”, en alusión a uno de sus pastores de apellido Canut de Bon (Barrios, 2009; Mansilla, 2007).

Cuadro 1. Proporción de la población de religión católica y evangélica

| <i>Año</i> | <i>Población total</i> | <i>Católicos</i> | <i>Evangélicos</i> |
|------------|------------------------|----------------------|----------------------|
| 1930 | 4 287 445 | 4 186 806 (97.7%) | 63 400 (1.5%) |
| 1952 | 5 932 995 | 5 313 473 (89.5%) | 225 500 (3.8%) |
| 1970 | 8 884 768 | 7 186 413 (80.9%) | 549 900 (6.2%) |
| 1992* | 9 660 367 | 7 409 528 (76.7%) | 1 198 385 (12.4%) |
| 1998** | | (72%) | (16%) |

* Considera solo a los mayores de 14 años.

** Encuesta CEP, junio de 1998.

Fuente: Carla Lehmann, 2001: 2.

Su incorporación en el espacio público no solo causó curiosidad, a partir de su prédica callejera como mecanismo de evangelización, sino que también significó su visibilización, contribuyendo a la construcción de un imaginario social que permanece hasta nuestros días, pues al pentecostal se le reconoce, principalmente, por su estrategia de evangelización en el espacio público, donde calles, plazas y parques se transforman en lugares predilectos para dar a conocer el mensaje bíblico e interpelar a la sociedad por su actuar.

Esta característica del pentecostalismo le valió, durante la primera mitad del siglo XX, en el auge del trabajo en las salitreras, ser comparados con los comunistas, por su compromiso militante y la crítica social que realizaban (Mansilla, 2009). Dicha comparación, más allá de las similitudes en la ocupación del espacio público, y que se asemejaron a los mítines políticos, carecía de fundamentos, pues sus discursos se oponían radicalmente; no obstante, ambos colectivos fueron mirados con sospecha tanto por el Estado como por la mayoría de la sociedad católica, constituyéndose como el “otro”, el diferente, el opuesto y, de manera extrema, el enemigo.

Por otra parte, tanto Mansilla y Orellana (2018) como Solís (2018) cuestionan la lectura clásica del apoliticismo de los evangélicos y su supuesta vinculación natural con la derecha política en Chile, pues como

demuestran en sus investigaciones, los evangélicos formaron parte de un arco político amplio (partido radical, socialista, conservador); no obstante, la marca establecida durante la dictadura (1973-1990) a través de su explícito apoyo al régimen *de facto* liderado por Pinochet, implicó una visibilización mayor hacia los grupos de derecha y ultra derecha ya que el tenor de sus alocuciones permitía sin mayor esfuerzo realizar dicha asociación para gran parte de la sociedad. Es así como algunas de sus publicaciones hacían referencia al Golpe Militar que terminó con el gobierno del presidente Salvador Allende en 1973, en los siguientes términos: “El pronunciamiento de las Fuerzas Armadas, en el proceso histórico de nuestro país, fue la respuesta de Dios a la oración de todos los creyentes que ven en el marxismo la fuerza satánica de las tinieblas en su máxima expresión (Puentes, s/a)” (en Solís, 2018: 15).

Para Solís (2018), es en el contexto de la dictadura de Pinochet donde se produce el giro discursivo de ciertos grupos pentecostales en relación con su participación en política, donde argumentos como la discriminación, alzar la voz, defender ciertos valores, etc., comienzan a emerger dando muestras de un cambio que permitía transitar desde el capullo protector de la comunidad eclesial hacia el mundo. Este hecho habría significado comprender la religión como una “reserva moral de la sociedad” en constante transformación, donde el espacio público aparece como un lugar en disputa y lo político como una herramienta para instalar y defender sus ideales y principios.

No obstante, el apoyo irrestricto de ciertas facciones del “mundo evangélico” local al gobierno dictatorial, a través del Consejo de Pastores, el cual decía representar a las iglesias evangélicas del país con mayor feeligresía, fue cuestionado por innumerables organizaciones evangélicas que demostraron su rechazo a la dictadura desde diversas posturas (Servicio Evangélico para el Desarrollo, Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile, etc.); desde aquellas que rechazaron el involucramiento en la política contingente, siguiendo los lineamientos de evangélicos apolíticos, hasta quienes denunciaron directamente la vulneración de los derechos humanos cometidos por el régimen de Pinochet (Mansilla y Orellana, 2018).

Es a partir de la restauración de la democracia en 1990 donde los denominados temas valóricos (divorcio, despenalización del aborto, matrimonio entre personas del mismo sexo, adopción homoparental, etc.) se transformaron en argumentos recurrentes en el espacio público

para las agrupaciones religiosas católicas y evangélicas, permitiendo su ingreso a la discusión política contingente.

La falta de experiencia en las lides políticas y los encendidos debates protagonizados por parte de ciertos pastores y sus feligreses, rechazando la discusión de temas de interés nacional, como los ya citados, y tipificados como “temas valóricos”, fueron configurando un escenario donde la moral y las buenas costumbres comenzaron a aparecer en los debates, generando empatía entre los grupos más conservadores de la sociedad chilena, en general católicos, y ciertas agrupaciones evangélicas. Resulta interesante prestar atención a la reducción del concepto “valórico” y su simplificación traducida solo a temáticas de orden sexual y familiar, pues cabe preguntarse, ¿cuándo la pobreza o la desigualdad dejaron de ser asuntos valóricos?

La participación de las agrupaciones evangélicas (desde la restauración de la democracia en 1990) posee algunos hitos relevantes, entre ellos: la candidatura presidencial fallida del pastor Salvador Pino en 1999 (no alcanzó el número mínimo de firmas para realizar la inscripción formal); el establecimiento de la primera escuela de formación de sus cuadros políticos, denominada Escuela de Formación Política para Evangélicos, posteriormente, llamada Formación Política Martín Luther King; la paulatina participación de candidatos en las elecciones comunales y parlamentarias, así como la conformación de protopartidos evangélicos, entre estos: Partido Cristiano Ciudadano (PACC), Unidos en la Fe (UNEFE), Nuevo Tiempo (NT) y Unidad Cristiana Nacional (UCN), los cuales solo lograron una convocatoria minoritaria, fueron generando un progresivo interés en la derecha política.

Un punto de inflexión en la percepción mediática, referida a la participación de los evangélicos chilenos en política, se produjo en el año 2017 con la candidatura de José Antonio Kast, caricaturizado por ciertos medios de comunicación como el “Bolsonaro chileno” debido a su cercanía con el actual presidente de Brasil, su declarada agenda valórica conservadora y su vinculación con ciertos grupos evangélicos. La sorpresiva votación alcanzada en la primera vuelta presidencial con un 7.9% lo llevó a considerar que el voto de los grupos evangélicos era relevante en su plan para proclamarse como futuro presidente de Chile. De esta forma,

La existencia de una agenda “valórica” común logró reflotar el interés en ciertos círculos [evangélicos] por apoyar una nueva aventura presidencial

que defendiera sus intereses acordes a la “moral de un país cristiano”. Este lineamiento encuentra su réplica en la primera bancada parlamentaria evangélica de 2018, la cual estaba compuesta por los diputados de Renovación Nacional, Francesca Muñoz, Leonidas Romero y Eduardo Durán y que quedó desarticulada el mismo año de su constitución, debido a las desavenencias entre sus miembros. (Bahamondes, 2020, s/n)

Durante las últimas décadas se ha generado un inusitado interés, tanto por especialistas como por los medios de comunicación, por retratar el “mundo evangélico” local. Desde el ya clásico libro del sociólogo Cristian Lalive en 1968 titulado *El refugio de las masas*, la caracterización del segmento evangélico ha sido foco de análisis, no solo porque implicó paulatinamente establecerse como una alternativa válida al catolicismo hegemónico en Chile, sino también, por sus alcances en los sectores sociales más carenciados y la masificación de procesos de conversión que daban cuenta de cambios radicales en las biografías de los sujetos y que eran expuestos a viva voz en plazas y calles de todo el país. Lejos de aquellos tiempos, en la actualidad, las interrogantes respecto a su caracterización y participación en la vida pública local han variado de manera considerable, a la luz de las encuestas, las cuales los posicionan en 2019 con un 18% (Encuesta Nacional Bicentenario 2019-Universidad Católica),⁴ instalándose detrás de la opción católica, que presenta un marcado declive, con un 45% de las preferencias.

Sin embargo, lejos de ser visto como un solo conglomerado traducible a votación, la caracterización del “mundo evangélico” local se encuentra atravesada por el pluralismo, el cual contempla a las iglesias misioneras históricas, las locales criollas (mayoritariamente pentecostales), así como las neopentecostales e interdenominacionales. No obstante, más allá de su origen, el retrato de los evangélicos durante el siglo XX en Chile, se encuentra marcado por el rechazo, desprecio e intolerancia por parte del Estado y la sociedad. Como lo hemos retratado precedentemente, en la actualidad poseen reconocimiento legal con plenos derechos, sin embargo, ciertas representaciones e imaginarios negativos hacia ellos perduran.

Con el transcurso de los años, la suscripción de diversos tratados internacionales, tales como la Declaración Universal de Derechos Humanos; la Declaración sobre eliminación de todas las formas de into-

⁴ Véase resultados completos de la Encuesta en <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/>

lerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones; la Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, entre otros, implicó la obligación del Estado chileno de completar la protección conferida a la libertad religiosa ya no en términos de libertad sino de garantizar a todos los ciudadanos la posibilidad de elegir y practicar sus respectivos cultos.

A raíz de lo anterior, y a fin de dar cumplimiento al mandato constitucional de brindar igualdad a las diversas agrupaciones religiosas, con fecha 1 de octubre de 1999, durante el mandato del presidente Eduardo Frei Ruiz Tagle, se promulgó la Ley 19.638. Este hecho implicó no solo un reconocimiento legal para las diversas agrupaciones religiosas instaladas en el país, pues visibilizó formalmente su cobertura territorial con tasas de inscripción de sus congregaciones de 200 entidades religiosas por año, alcanzando las 3 819, según los registros oficiales a julio de 2019, siendo el 90% perteneciente a alguna línea del “mundo evangélico” (Equipo Zeus, 2019).

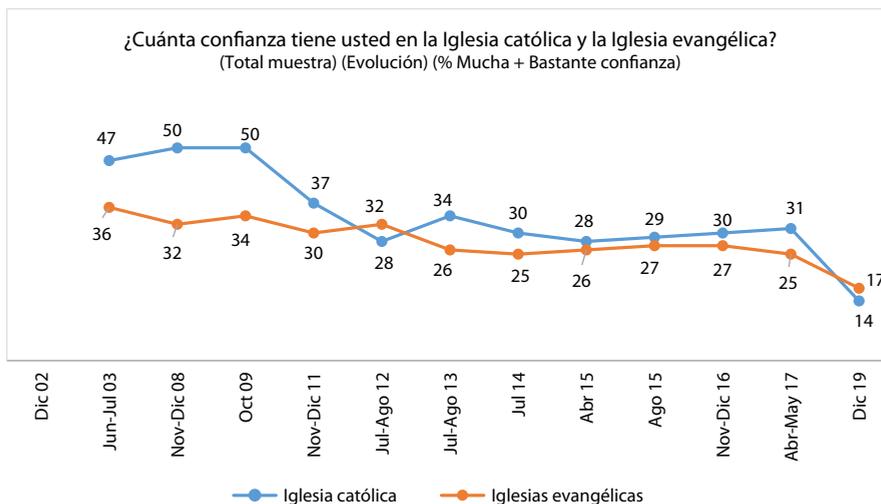
Análisis de coyuntura. Visibilización y participación política del pentecostalismo chileno en el “estallido social” de octubre de 2019

El “estallido social” detonado por el alza del pasaje del metro de la ciudad de Santiago de Chile, el 18 de octubre de 2019, implicó no solo una conmoción en todo el país por la violencia expresada en incendios, saqueos y destrucción de infraestructura, sino, también, por las graves violaciones a los derechos humanos perpetradas por la policía y, posteriormente, por el ejército hacia los manifestantes. Si bien las demandas ciudadanas eran variadas, estas expresaban el malestar acumulado de la sociedad chilena en múltiples áreas: pensiones, salud, educación, vivienda, medioambiente, género, etc. Garcés (2020) encuentra las razones de aquel malestar en la desigualdad estructural de la sociedad chilena y en la acumulación de abusos por parte de un sinnúmero de instituciones del país (empresariales, políticas, eclesiales, etcétera).

Bajo este contexto, las principales iglesias de Chile (católica y evangélicas) no escaparon al cuestionamiento público. El nivel de confianza en las instituciones eclesiales se ha desplomado en cada encuesta de opinión (véase gráfica 1), demostrando no solo el rechazo ante los abusos sexuales y actos de corrupción perpetrados por algunos de sus

líderes, sino también, dicho cuestionamiento se fundamenta en su baja empatía con las demandas ciudadanas.

Gráfica 1. Nivel de confianza en las iglesias en el contexto del estallido social⁵



* Diferencia significativa desde un punto de vista estadístico entre las mediciones de Abril-Mayo 2017 y Diciembre 2019.

Fuente: Encuesta CEP, 2019.

No obstante, la participación de ciertas agrupaciones evangélicas en los debates políticos contingentes, ha concitado el interés de la opinión pública, pues el furibundo rechazo a las políticas de aborto, obstrucción a la entrega de la píldora del día después, oposición al matrimonio de personas del mismo sexo, entre otros debates parlamentarios, visibilizó en mayor grado su posicionamiento político conservador, generando cercanía con los partidos políticos de derecha (Unión Demócrata Independiente y Renovación Nacional), con quienes compartían una “agenda valórica” común. Si bien estas acciones no son representativas de la totalidad de los evangélicos en el país, han contribuido a la construcción de un imaginario social que los identifica como intolerantes y discriminadores con la disidencia sexual, las mujeres, entre otros.

⁵ Agradecemos a Karla Ivonne Martínez Hernández por el diseño final de las gráficas de este capítulo.

La participación de las agrupaciones evangélicas en Chile en la política partidista ha transitado por todo el arco político, desde las izquierdas a las derechas, sin olvidar aquellos que levantan la voz para definirse como apolíticos, pues consideraban que su participación en otras instituciones solo implicaría invertir tiempo en acciones mundanas. Sin embargo, como lo hemos descrito anteriormente, el oportunismo por parte de ciertas agrupaciones evangélicas, en la búsqueda de mayor visibilización y reconocimiento, así como de algunos partidos políticos en la búsqueda de votos cautivos, permite vislumbrar acciones de instrumentalización cruzadas (Bahamondes, 2020), lo cual se traduce en apoyos circunstanciales y disputas internas entre los liderazgos eclesiales y su feligresía, pues la voz del pastor no implica necesariamente la representatividad de toda la iglesia.

En este sentido, “el estallido social”, ha generado un amplio debate acerca de la valoración de la democracia para la sociedad chilena, pues el desprestigio de las instituciones y sus representantes ha implicado un profundo cuestionamiento a las estructuras organizacionales y al ejercicio del poder en dichas entidades (Bahamondes, 2017). Es así como se ha instalado rápidamente en ciertas iglesias evangélicas, la amenaza que conllevaría elaborar una nueva Constitución con un carácter democrático y participativo que logre acoger las identidades que conforman la sociedad chilena en la actualidad (pueblos originarios, minorías sexuales, inmigrantes, etc.). Este hecho trajo consigo una polarización en el mundo evangélico local, la cual se tradujo en apoyos y rechazos, visibilizando aún más los discursos radicales antiizquierdistas, antiglobalización, y manifestando un furibundo rechazo a lo que han denominado “ideología de género”.

En consecuencia, la marginalidad histórica de los evangélicos en Chile derivada de su origen popular, ha implicado que ciertas agrupaciones busquen legitimarse socialmente a través de un discurso conservador que los instale en un sitio de superioridad moral en un contexto de fuerte deterioro institucional. Para tales efectos, han pretendido construir relatos de inclusión (no exentos de cuestionamientos) apelando a temáticas tradicionales que garanticen el orden social (la familia, la propiedad privada, la sexualidad, entre otros).

El acuerdo del Congreso para generar un plebiscito el año 2020, donde la ciudadanía se manifieste a través de la votación por rechazo o aprobación para una nueva Constitución, que deje en el pasado la Carta Fundamental elaborada en la dictadura de Pinochet, no ha estado

exento de disputas, siendo uno de sus protagonistas las agrupaciones evangélicas. Sus temores para aprobar una nueva Constitución se basan en la posibilidad de que se relativice el valor de la vida del que está por nacer, la apertura total al aborto, cambios en la concepción de familia, consideración del matrimonio de personas del mismo sexo y adopción, hasta la pérdida de la libertad de culto. Junto con ello, grupos minoritarios ven la oportunidad de declarar a Chile como un país cristiano constitucionalmente. Por contrapartida, también encontramos sectores evangélicos que se han manifestados a favor de una nueva Constitución más garantista de derechos sociales y que deje en el pasado la marca de la dictadura de Pinochet. En consecuencia, la representación política de los evangélicos resulta de gran complejidad debido a su heterogeneidad, lo cual ha implicado cierta dificultad para vincularse con ellos como interlocutores con el Estado, pues sus voces plurales son foco de disputas en su afán por atribuirse de manera particular la representatividad de los evangélicos de Chile.

Caso Nacional México

El diverso campo evangélico pentecostal de México y su trayectoria en relación con la política y la laicidad constitucional

Los evangélicos pentecostales son un agrupamiento organizacionalmente múltiple, con tamaño y presencia territorial distinta, así como orientaciones teológicas, inserción social y trayectorias históricas diversas respecto a la sociedad y al Estado. Los datos censales de 2010 nos indican que la población Protestante/Pentecostal/Cristiana/Evangélica en México comprende 7.5% de las preferencias religiosas del país. Solo una de cada diez personas en este grupo son protestantes históricas, mientras que la mayoría pertenecen a movimientos pentecostales y se identifican simplemente como “cristianos”. Podemos distinguir la membrecía de algunas de las iglesias más importantes.⁶ De acuerdo

⁶ El INEGI reporta la membrecía de las 47 asociaciones religiosas numéricamente más importantes. Entre las protestantes históricas o reformadas están: anabautista/menonita, anglicana, bautista, iglesia del nazareno, luterana, metodista, presbiteriana (solo la bautista (252 874) y la presbiteriana (437 639) son numéricamente importantes (más de 100 mil). Entre las pentecostales,

con los registros de la Secretaría de Gobernación, de un total de aproximadamente 9 mil registros de Asociaciones Religiosas hasta 2018,⁷ el campo evangélico suma un total de 5 674 asociaciones religiosas en el país con 51 938 ministros.⁸

Las descripciones sociodemográficas a partir de los datos censales nos muestran algunas particularidades de este agrupamiento: en escolaridad y analfabetismo los datos son similares a los de los católicos, con pequeñas desventajas: el promedio de escolaridad es de 8 años (contra 9 del grupo católico), 92% sabe leer y escribir (contra 93% de los católicos) y 44.6% no tiene concluida la instrucción primaria (contra 42.5%). Tienen un promedio más alto de hijos por mujer 1.9 / (contra 1.7 de los católicos). Sus pirámides de edad y sexo muestran una composición marcadamente femenina y joven, comparada con los católicos, lo que concuerda con las observaciones sobre la importante población conversa que la conforma, y también el protagonismo que han mostrado las mujeres en la difusión de esta corriente, que ha sido asociada por diversos especialistas a la búsqueda de fortalecimiento del rol masculino tradicional en la familia y su lucha contra el alcoholismo (Martin, 1990; Garma, 2004).

En cuanto a la distribución territorial, muestran al igual que los católicos una presencia polarizada entre las poblaciones más pequeñas y las más grandes, con mayor concentración en poblaciones de menos de 2 500 habitantes que los católicos. La proporción de indígenas que la compone es de más del doble (11% *vs.* 5%), y de estos el 20% son monolingües (contra 14% entre los católicos). Por su parte, los estudios cartográficos de su distribución han mostrado su concentración en municipios de alta proporción de población étnica indígena, sobre todo en el Sureste del

evangélicas, cristianas, se encuentran: Amistad Cristiana, Asambleas de Dios, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Cristiana Interdenominacional, Iglesia de Dios, Iglesia de Dios de la Profecía, Iglesia de Dios en México del Evangelio Completo, Príncipe de Paz, Iglesia del Dios vivo Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo (solo esta última rebasa los 100 mil, con 188 312 miembros).

⁷ Consultados el 15 de octubre de 2019 en la página de la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación [disponible en <https://datos.gob.mx/busca/dataset/direccion-general-de-asociaciones-religiosas>].

⁸ Las iglesias protestantes históricas y reformadas, que suman 165 asociaciones, con mil 926 ministros. Las iglesias “Pentecostales, evangélicas, cristianas” que suman 5 511 asociaciones, con 50 012 ministros. Véase la página de la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación [disponible en <https://datos.gob.mx/busca/dataset/direccion-general-de-asociaciones-religiosas>].

país (Garma y Hernández, 2007), y una alta convergencia con municipios de alta marginalidad (Gutiérrez, Janssen, De la Torre y Aceves, 2007).

Estas tendencias habían sido observadas tempranamente por Jean Pierre Bastián, quien habiendo iniciado su estudio acerca de los primeros protestantes históricos llegados a México y su influencia intelectual a través de las “sociedades de ideas” en el liberalismo y la Revolución mexicana, nota su transformación, su sincretización con la cultura popular (a su vez católica e indígena) y su pentecostalización a lo largo de su establecimiento durante el siglo XX (1994, 1997). Por su parte, Carlos Garma, plantea por primera vez el surgimiento de un protestantismo indígena en México (1987). El protestantismo proviene de Estados Unidos, viaja no solo con misiones estadounidenses ex profeso, sino que también acompaña a la migración y pronto se identifica como un pentecostalismo nativizado (Garma, 2004). Velozmente da lugar al surgimiento de diversas iglesias pentecostales consideradas endógenas (García, 2010), como es el caso de la Iglesia de Dios en la República Mexicana a partir de las Asambleas de Dios, de origen estadounidense. Este caso muestra

de manera atinada los componentes específicos de este tipo de pentecostalismo temprano, en cuanto cristianismo de emoción y modalidad rigorista de comportamiento para poblaciones migrantes expuestas a la violencia y a la miseria. Como religiosidad de migrantes, el pentecostalismo se difunde y crece primero en los barrios nuevos de las periferias nacientes de la Ciudad de México, al inicio de su despegue demográfico [se trata de] movimientos surgidos desde abajo y desde los márgenes de la sociedad. (Jean Pierre Bastián, en García, 2010: 12)

El desarrollo del marco legal de laicidad en México y las trayectorias políticas de los evangélicos

Es difícil caracterizar políticamente a los evangélicos en México. Como conocedor de la complejidad de este subcampo, de cuya heterogeneidad sociodemográfica y doctrinal hemos dado cuenta en las páginas precedentes, al tratar el tema político, el especialista Carlos Garma plantea que

Las orientaciones y conductas de los evangélicos mexicanos hacia la política no son uniformes [...] Pero a pesar de todo, hay representaciones comunes que afectan su orientación política. Una es la noción de la política vinculada a lo terrenal, a lo mundano, a lo negativo; la otra, la exaltación

de un nacionalismo juarista con aportaciones de la ideología anticatólica que es común a todos los evangélicos mexicanos. (Garma, 2018: 370)

La sola referencia al “nacionalismo juarista” para describir la cultura política de los evangélicos nos lleva a reconocer la vinculación histórica entre la trayectoria de sus orientaciones políticas y el desarrollo del marco legal laico que ha caracterizado jurídicamente a nuestro país. El “nacionalismo juarista” como “representación común” constituye una cultura nacionalista y de tinte liberal emanada de las concepciones políticas de Benito Juárez, presidente liberal impulsor de la primera constitución que proclamó la separación de la Iglesia y el Estado en 1857 y las posteriores leyes de Reforma por las cuales se eliminó el fuero eclesiástico, se estableció el registro civil y la desamortización o secularización de bienes eclesiásticos. Juárez y los intelectuales liberales que lo apoyaban buscaron autonomizar el Estado y contener la influencia económica, política y social que la Iglesia católica había logrado desde los tiempos coloniales (Bastian, 1994). México se convirtió así en el primer país latinoamericano que consagró el principio de separación de la Iglesia y el Estado en una constitución. En correspondencia con estos principios, Juárez fue quien eliminó la costumbre de realización de *Te Deum* o acto religioso celebrado en la catedral de manera posterior a la toma de posesión de gobernadores y del presidente, y que constituía *de facto* “una consagración religiosa del poder civil, propia del Antiguo Régimen” (Blancarte, 2019: 76). Con este acto, Juárez establecía la plena autonomía de la autoridad del Estado respecto a toda fuente religiosa, y su neutralidad.

Esta temprana orientación laicista permitió el arribo y establecimiento de las primeras misiones protestantes históricas a México a partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta la segunda mitad del siglo XX. Estas primeras congregaciones apoyaron a los gobiernos liberales en la medida en que el marco de laicidad las protegía contra los embates de un catolicismo que prácticamente monopolizaba la moral social y la educación desde el régimen colonial. De ahí provienen las primeras simpatías históricas de diversas iglesias protestantes evangélicas con los gobiernos liberales del siglo XIX y de los emanados de la Revolución mexicana. El espíritu de esas leyes se conservó y expandió con la Constitución emanada de esta gesta: desde su promulgación en 1917 los regímenes revolucionarios se mantuvieron separados de la Iglesia, y establecieron una política de laicización más radical: proclamaron la

laicidad de la educación pública, negaron la personalidad jurídica a las iglesias, reglamentaron el culto público y prohibieron el voto a los ministros religiosos. Sin embargo, la prácticamente monopólica presencia de la Iglesia católica en el campo religioso mexicano condujo, después de una guerra que se extendió principalmente por el Centro Occidente del país durante tres años (1926-1929) a una forma de convivencia denominada *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia católica, mediante el cual se aplicó parcialmente la letra de la ley. Paralelamente, el Estado continuó con la labor de construcción de una religiosidad civil nacionalista a través de la instrucción en los valores patrióticos en educación pública obligatoria, y la generación de una historia hagiográfica de héroes patrios, festividades y rituales para honrar su memoria y a los símbolos patrios (Blancarte, 2008).

De este origen histórico proviene la potencial simpatía política de los evangélicos por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), emanado de la Revolución mexicana, y su aversión por el Partido Acción Nacional (PAN), como partido fundado por católicos. Mención especial requiere el caso de la Iglesia de La Luz del Mundo, iglesia mexicana de raíces pentecostales surgida en Guadalajara en 1926, la cual constituye una fusión del ideal religioso cristiano y patriótico mexicano; establece el principio de “Buenos creyentes para Dios, buenos ciudadanos para el mundo”, y genera una gestión corporativista de su grey con el gobierno priista durante la mayor parte del siglo XX (De la Torre, 1995). Posteriormente ha implementado estas estrategias con los gobiernos locales panistas y del actual Movimiento Ciudadano.

Hacia finales del siglo XX, el déficit de legitimidad del régimen de partido del Estado, el PRI, se hizo presente. Carlos Salinas acudió a la influencia de la Iglesia católica mayoritaria para mejorar la aceptación de los resultados de una elección ampliamente cuestionada. Este giro del régimen priista, más la creciente pujanza de una nueva diversidad religiosa, principalmente evangélica, y la firma de tratados internacionales de derechos humanos, fueron factores para la modificación de las leyes a favor del reconocimiento de la personalidad jurídica a las iglesias. La nueva ley estableció la posibilidad de su registro voluntario ante una instancia federal de la Secretaría de Gobernación (o ministerio del interior), creada para la gestión de estas “nuevas entidades” bajo los requisitos de demostración de su arraigo, su carácter institucional y su compromiso con el orden legal del país. La prohibición de ser votado para los ministros religiosos permaneció, al igual que la imposibilidad

de poseer medios de comunicación. A la par de estas modificaciones constitucionales, en el siguiente censo, levantado en el año 2000, se modificó la pregunta sobre religión en el Censo de Población y Vivienda para darle un formato abierto, y de esta manera conocer la diversidad que a lo largo del siglo XX estaba transformando el campo religioso del país (Gutiérrez y De la Torre, 2017). Como resultado de estas dos estrategias estatales, el grupo evangélico pudo visibilizarse como grupo demográfico y potencialmente político. Una mirada de asociaciones religiosas surgió del proceso de registro y no ha parado de surgir, como vimos en el apartado anterior. El Estado estableció así los términos de relación y gestión con lo religioso, constituyéndose en un factor determinante en el propio modelo de representación e incluso de identidad de las iglesias como asociaciones religiosas, único formato válido para la interlocución con el Estado.

A partir del gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y hasta el inicio de los gobiernos panistas en el cambio de milenio, en el que se registraron alianzas gubernamentales con el clero católico, se gestaron simpatías de algunos evangélicos por los partidos de izquierda, que acabaron conformando el Partido de la Revolución Democrática (PRD), en tanto fue visto como un defensor de los principios del secularismo juarista. Hasta este punto, podemos decir que los evangélicos participantes en política lo hicieron predominantemente en función de partidos favorables a los principios liberales que les permiten, por una parte, hacer bloque frente a una ideología conservadora/católica frecuentemente sostenida por la elite económica; y, por otra, protegerse en su condición de minoría, en virtud de sus derechos ciudadanos en un marco de laicidad; pero a la vez en escenarios de alternancia política primero local y luego nacional, algunos líderes y grupos han mostrado capacidad de alineación con partidos ganadores (incluso con el PAN) abriendo la puerta a negociaciones clientelares claramente pragmáticas.

Análisis de coyuntura. La búsqueda de hegemonía en la representación política de los evangélicos frente al Estado en la elección e inicio del gobierno de López Obrador

La interpretación del actuar político de los evangélicos se complejiza con el avance del siglo XXI. En el contexto de fractura del PRD en torno a la candidatura de Andrés Manuel López Obrador y la con-

formación del Movimiento Regeneración Nacional (Morena), surge el apoyo del recientemente fundado Partido Encuentro Social (PES) en 2014, formado por evangélicos de orientación conservadora, a dicha candidatura. Este apoyo resultó sorprendente de doble manera: por ser la primera vez que en México participa oficialmente un partido de evangélicos en las elecciones, y por la orientación predominantemente de izquierda del frente que llevó al triunfo a AMLO, mientras que el líder fundador del PES ha generado alianzas con organizaciones de la derecha católica para movilizaciones contra la aprobación del matrimonio igualitario y la adopción por parejas homosexuales organizadas por el Frente Nacional por la Familia.

La interpretación de la orientación política de los evangélicos se complicó aún más durante el primer año y medio de gobierno de Andrés Manuel López Obrador, al hacer del fortalecimiento moral de los mexicanos el eje de su proyecto gubernamental, adoptando el discurso sobre los valores y la defensa de la familia —hasta entonces tan claramente identificado con el conservadurismo y específicamente con el conservadurismo católico.

Esta complejidad hace insuficientes las clasificaciones binarias conservador/liberal o izquierda/derecha, para comprender el espectro de la acción política de estos grupos. Es necesario distinguir distintas dimensiones: posicionamiento partidista; posicionamiento sobre los derechos ciudadanos, la autonomía política y la laicidad del Estado; y posicionamiento de género y modelo de familia. A partir de estas distinciones será más claro interpretar las actuales estrategias de hegemonización del subcampo evangélico en relación con su interlocución con el Estado en la presente coyuntura y sus posibles consecuencias para el fortalecimiento/debilitamiento de la democracia.

Posicionamiento partidista

Los especialistas del mundo evangélico coinciden en la heterogeneidad de las orientaciones políticas de este grupo. Roberto Blancarte, por ejemplo, plantea cómo la misma orientación teológica del protestantismo evangélico centrada en “la responsabilidad personal de cada creyente ante Dios para su salvación, sin necesidad de intermediarios” hace muy improbable su manejo como cuota electoral (Blancarte, 2019: 33). Sus orientaciones teológicas implican una orientación hacia una

subjetivación política profundamente democrática entre los protestantes y sobre todo entre los históricos. Pero estos no conforman ya la mayoría del campo evangélico, y que las congregaciones pentecostales —actualmente mayoritarias en el campo— se han caracterizado en mayor medida por la presencia de liderazgos carismáticos, potencialmente instrumentables en caudillismos sociales y políticos, con notables ejemplos en Brasil o Guatemala. Carlos Garma por su parte, centrado en el análisis de las trayectorias históricas de los evangélicos y especialmente de los pentecostales observa el surgimiento de caudillos pentecostales de nuevo cuño y nos advierte que el reciente caso del PES muestra que tanto los líderes que pretenden acaudillar a los evangélicos como los políticos que los cortejan parecen estar involucrados en la misma ilusión de la conquista de cuotas electorales, aunque sea mínimas, sobre todo en virtud del creciente peso demográfico de este grupo. Y si bien la votación lograda por el PES no fue significativa para lograr su registro oficial, sí para lograr una presencia en la Cámara (obtuvo 55 diputados y 7 senadores electos), que equivale a un capital político de negociación legislativo. Garma sostiene que “en el escenario actual las diferencias entre los evangélicos cristianos mexicanos resultan demasiado fuertes para mantener un proyecto electoral nacional común” (2018: 369).

En los primeros meses de gobierno hemos presenciado la emergencia de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice) otra organización evangélica como un aliado e interlocutor notable del nuevo ejecutivo.⁹ Esta asociación no aclara qué iglesias las conforman, si bien figura como representante legal de diversas asociaciones que ha asesorado en su proceso de constitución legal. Ante la inminencia del nuevo Censo Nacional de Población y Vivienda 2020, se manifestó por disolver la pregunta abierta sobre pertenencia religiosa y el Catálogo Nacional de Religiones, para regresar a las categorías genéricas de católico, evangélico, sin religión (prevalecientes hasta 1990), probablemente para no evidenciar la atomización interna del subcampo agrupado bajo esa categoría. Esta ambigüedad es afín a su proyecto de hegemonización del subcampo cristiano evangélico pentecostal de México. Se ostentan como representantes de los intereses de los evangélicos, a los que estiman en 35 millones, y sin dudarlo han propuesto poner a disposición del presidente y sus proyectos gubernamentales más de

⁹ <http://www.confraternice.org/MX/index.php/que-es>

5 mil templos en todo el país (Blancarte, 2019: 31). Sin embargo, las iglesias evangélicas tienen distintas posturas en distintos temas, lo que hace de esta oferta representativa una quimera.

Posicionamiento sobre los derechos ciudadanos,
la autonomía política y la laicidad del Estado

El que los distintos grupos evangélicos hagan presencia en la vida política del país es en principio una posibilidad de ampliación de la participación de esos sectores populares de las periferias urbanas, las poblaciones rurales y especialmente los grupos étnicos indígenas en donde esta vertiente religiosa ha echado raíz. Que lo hagan bajo un signo partidista izquierdista o derechista —que en el apartado previo descartamos ya como predefinido— sería en legítimo uso de su libertad política. Hay que precisar que el “giro a la derecha” de estas congregaciones diagnosticado como un cambio potencialmente peligroso, se concreta en otra diada del posicionamiento político: la del conservadurismo integrista o el liberalismo laico. El liberalismo laico haría referencia a la autonomía de la esfera política democrática respecto a los valores que permite la vigencia de los derechos ciudadanos para todos, la equidad y la no discriminación. La fuente de obligatoriedad de las normas democráticas radica en la deliberación de posturas y el acuerdo que esta hace posible —a la manera habermasiana—. Los conservadores integristas no reconocen la autonomía de la esfera política, y consideran que la obligatoriedad de las normas radica en la superioridad de criterios morales por sobre el acuerdo democrático.

Desde la terminología propuesta por Pérez Guadalupe (2018), la postura liberal laica se identificaría con la de los “políticos evangélicos”, que si bien participan en política de manera afín a sus idearios como creyentes, lo hacen como ciudadanos en ejercicio de sus derechos dentro del espacio secular del debate y la interacción con otros actores políticos (creyentes o no), en la que sus argumentos son “traducidos” a un lenguaje legal común para generar iniciativas ciudadanas que se discuten y se votan bajo principios democráticos. A esta orientación pertenecería la tradición liberal juarista por la que se han pronunciado diversas iglesias protestantes a lo largo de la primera mitad del siglo XIX y diversas evangélicas y pentecostales en el siglo XX, promoviendo la participación política de los ciudadanos con igualdad de derechos en un espacio que se define público, secular y regido bajo principios

democráticos. Sin embargo, en los últimos años se percibe un “giro a la derecha” protagonizado por los “evangélicos políticos”: en distintos escenarios hemos visto cómo la participación en la política de algunos líderes evangélicos no reconoce el carácter secular de los espacios de debate e interacción política, sino que estos espacios son vistos como campo para la prosecución de una agenda creyente, que por serlo, se define imperativa sobre el mundo secular en virtud de su superioridad moral. Entre ellos citamos, por ejemplo, los rituales de consagración de espacios públicos políticos (como cámaras legislativas, o cabildos municipales) a figuras celestiales, o la declaración de los principios bíblicos como los que deberán orientar las leyes y la moral social. Estos actos religioso-políticos, entre otros que veremos en relación con los temas de género y familias en la siguiente sección, son una representación clara de esta visión integrista. Siguiendo a Vaggione (2017), su postura secularista o integrista es estratégica, pues por una parte desconoce los principios de la deliberación democrática entre ciudadanos en el espacio legislativo, pero por otra sí busca beneficiarse de la aritmética pura del mercado electoral, en la que apuesta a la existencia de un voto confesional que, por cierto, aún no ha sido mostrada.

La intervención visible de iglesias evangélicas como tales en política, se da a partir de la disposición del propio presidente López Obrador, quien ha introducido de manera inusual en la tradición política mexicana dominada por las formas del laicismo, un discurso que exalta la moral del pueblo mexicano, e incluso la validez suprema de los principios bíblicos para orientar su programa de gobierno. Lo ha hecho como parte de su crítica a la clase en el poder, a la elite neoliberal y a los partidos tradicionales (Barranco, 2019: 114). De diversas maneras, el presidente ha jugado a la ambigüedad religiosa de manera oportunista, acudiendo a símbolos populares y movilizadores de cualquier signo, no solo evangélico, buscando generar una conexión emocional y una empatía con amplios sectores populares y, con ello, la legitimidad de la que un sistema político desgastado como el mexicano carece frente a los ciudadanos. Lo hizo durante las elecciones tanto con los católicos como con los evangélicos; lo hizo durante el acto popular posterior a la toma de posesión en la que recibió el “bastón de mando” de parte de “representantes de los pueblos indígenas de México” en una ceremonia de corte neomexicanista o *new age* a la mexicana; y lo ha continuado haciendo durante los primeros meses de su gestión en diversos actos con profunda difusión mediática (Barranco, 2019: 121). Se trata de una nueva instrumentalización política

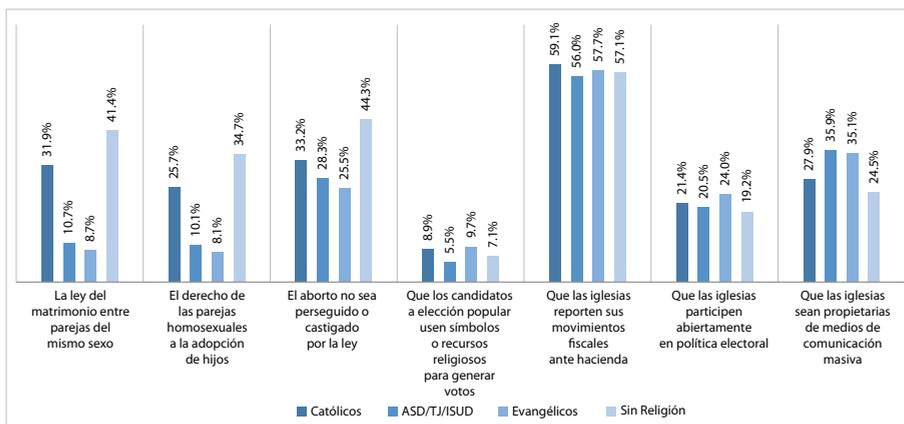
de lo religioso, que no pasa por los escenarios formales de la política —se realizó en el zócalo después de la toma de protesta ante el Congreso— y se escurre por entre el texto constitucional sobre la laicidad orientado a las instituciones. Es una producción de imágenes que como plantea Renée de la Torre (2018) desplaza los discursos en la esfera política, y su difusión mediática resulta impregnante y efectiva. Por su parte, en la instrumentación de políticas públicas, también ha tomado el mismo rumbo a contracorriente de la tradición laica mexicana, propiciando la colaboración de las principales iglesias cristianas distintas en sus programas sociales. El episodio más álgido ha sido hasta ahora la colaboración de Confraternice en la difusión de la “Cartilla Moral” y en el programa de jóvenes contra las adicciones, en un modelo claramente cristiano ya mencionado. De manera sorprendente, incluso la Iglesia católica se ha manifestado en contra de dicha colaboración, acudiendo a la defensa de la legislación laica. Pero más importante aún para los fines analíticos de este trabajo, es que varias iglesias evangélicas, como la metodista, la bautista, la presbiteriana, las Asambleas de Dios, del Nazareno y Centro de Fe, todos ellos actores mayoritarios del campo evangélico, han mostrado su desacuerdo con el liderazgo de Confraternice (Barranco, 2019: 188). En ciernes se encuentra una iniciativa para la modificación constitucional que permita la adquisición de medios de comunicación por parte de iglesias y la posibilidad de los ministros de ser candidatos a puestos de elección popular, promovida por diversas iglesias y protagonizada por Confraternice.

El discurso de moralización tiene un atractivo muy poderoso en un contexto de descomposición y corrupción sistémica. En él se sustenta la apertura del presidente a la colaboración de las iglesias, y especialmente las evangélicas, como hemos visto. La misma instancia gubernamental encargada de los asuntos religiosos ha sido rebautizada como “Unidad de asuntos religiosos, prevención y reconstrucción del tejido social”. Pero tal como nos alertan Olvera (2019) y De la Torre (2020), es preciso atender al tejido de alianzas que por fuera del andamiaje institucional y legal construyen los líderes populistas como una oferta de solución y que en realidad acaba por minar dicho andamiaje para construir mecanismos de control y cooptación clientelar directamente dependientes de sí mismo. Ahí se encuentra una de los principales amenazas al funcionamiento democrático, a la que la modalidad de colaboración entre gobierno y Confraternice puede estarse encaminando.

Posicionamiento de género y modelo de familia

Existen iniciativas de hegemonización de la diversidad de iglesias del campo evangélico por parte de actores con ligas transnacionales que impulsan agendas conservadoras en materia de modelos de familia, derechos reproductivos y de las minorías LGBT. Buscan conformar alianzas “contra la ideología de género” y a favor del “diseño original” que actúen en el espacio político para impedir la transformación constitucional que permita el derecho al aborto, o el reconocimiento de derechos a familias conformadas por miembros de la diversidad sexual. Tanto el PES como Confraternice han externado una clara agenda conservadora en materia de diversidad sexual, modelos de familia y derechos reproductivos, misma con la que potencialmente simpatiza la mayoría de los evangélicos, pero también debemos decirlo, la población mexicana en general. En efecto, de acuerdo con la Encuesta Nacional de creencias y prácticas religiosas realizada por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, ENCREER, a la población evangélica y pentecostal, podemos observar el perfil conservador en materia de derechos reproductivos y de la diversidad sexual, al igual que una preferencia ligeramente mayor por la participación política de las iglesias.

Gráfica 2. Aceptación de propuestas legales sobre derechos e iglesias por grupos religiosos en México, 2016



Fuente: Encuesta Nacional sobre prácticas y creencias religiosas en México, RIFREM 2016. Tomado de De la Torre, Hernández y Gutiérrez, 2017.

La convergencia de agendas conservadoras en materia de género y familia es una oportunidad política inédita para la historia de los evangélicos, que se han desarrollado siempre como minoría y bajo el riesgo de la discriminación. En la actualidad, convergen en esta postura con la mayoría de la población mexicana y con numerosos líderes católicos que en el terreno de la arena confesional han sido sus enemigos históricos, pero que hoy tienen como enemigos comunes al feminismo y lo que denominan “ideología de género”. Han participado en manifestaciones públicas masivas de carácter nacional y asistencia sin precedentes en la historia del país.¹⁰

La novedad no solo radica en la alianza de enemigos, sino también en la posición liberal laicista que tradicionalmente a lo largo del siglo XX tuvieron los protestantes históricos. Parece que la actual coyuntura de la controversia y lucha legislativa en torno a los modelos de familia, el género y los derechos reproductivos han sacado a la luz las concepciones menos laicizadas de su visión del mundo, que incluyen en la mayoría de los casos, una visión patriarcal de la familia arraigada en una interpretación literalista del texto bíblico (Corpus, 2018: 210). Mariana Molina (2018) hace una lectura de esta convergencia en clave no de mero desacuerdo puntual en políticas de género, sino de la insatisfacción de sectores integristas tanto católico como evangélicos con el ordenamiento laico del Estado. Estas posturas integristas, descontentas con el marco de laicidad del Estado, se encuentran articuladas en redes de dimensión transnacional con agendas conservadoras en materia de modelos de familia, derechos reproductivos y de las minorías LGBT, conformando alianzas “contra la ideología de género” y a favor del “diseño original” y la libertad religiosa. Su posicionamiento sustantivo en la materia ha sido denunciado como un riesgo para la ampliación de los derechos de las mujeres y los de la diversidad sexual (Barranco, 2019: 154). Pero es preciso considerar nuevamente no solo el contenido de su postura específica, sino la concepción de la política que revelan: no parecen reconocer el carácter secular de los espacios de interacción política y de debate democrático, sino que estos espacios son vistos como campo para la prosecución de su propia agenda confesional, que por

¹⁰ Existen trabajos en curso que abordan el Frente Nacional de la Familia en México: Cecilia Delgado para el caso de Cuernavaca, María Eugenia Patiño para Aguascalientes, o Gabriela García para Sonora, así como el seguimiento de carácter nacional que está llevando a cabo Karina Bárcenas desde el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

serlo, se define como imperativa sobre el mundo secular en virtud de su superioridad moral.

La postura conservadora en materia de género que en el nivel estadístico parece mayoritaria, no debe oscurecer la gran diversidad existente al interior del campo evangélico que este ensayo ha buscado mostrar. Como era de esperarse de un campo tan diverso en términos teológicos, organizacionales y de inserción social, en materia de moral sexual y de posturas en cuestiones de género, existe también una variedad de posturas, que incluye la militancia a favor del ministerio femenino por ejemplo y, recientemente, la atención a la diversidad LGBT por parte de iglesias constituidas, así como la fundación de iglesias propias de estos grupos (Bárceñas, 2020a). La divergencia al interior se ha tornado incluso en polarización y resistencia. En el contexto de la propuesta presidencial para legalizar las uniones de parejas del mismo sexo en 2016, propuesta que finalmente no fructificó, Bárceñas (2020b) pudo observar en marchas y dinámica de redes sociodigitales la participación de evangélicos tanto en las iniciativas de “#ConMisHijosNoTeMetas” planteada por la alianza católico-evangélica por lo que denominan “la familia natural conformada por papá, mamá e hijos”, como la contraria de “#YoNoDiscrimino”, iniciativa de pastores de distintas denominaciones que en ese mismo contexto defendieron el derecho de la diversidad sexual a la conformación y reconocimiento legal de sus familias. En el nivel de la feligresía de las congregaciones metodistas, hubo negativas a la petición de unirse al desplegado evangélico en contra de la iniciativa de legalización (Mazariegos, 2018: 201).

Llegados a este punto, en el que a través de la distinción entre ejes del posicionamiento político (partido, laicidad y derechos, género y familia) hemos precisado la complejidad y variedad de posturas dentro del campo evangélico pentecostal de México, podemos considerar en una dimensión más profunda cómo estamos presenciando no simplemente un giro a la derecha, ni una visibilización política y mediática de los evangélicos, sino a la vez diversas pugnas por la representatividad del grupo en el que líderes con nexos transnacionales, alineados y activados con las agendas más conservadoras e integristas están pugnando por ganar protagonismo: primero, en el diverso mundo evangélico, en un contexto de creciente conciencia del incremento de su peso demográfico y social; y, segundo, frente al Estado, tratando de acreditarse la representatividad de una identidad compleja y buscando términos de intercambio favorables en un régimen en crisis sediento de con-

quitar clientelas populares. Son los propios dispositivos del Estado en su relación con los grupos sociales los que inciden en los procesos de monopolización de la representación de dichos grupos, al acreditar y validar como interlocutores a los líderes que consideran más cercanos y proclives a la negociación. La percepción de derechización de su acción política como si fuera un único actor debe mucho a estos dispositivos.

Conclusiones sobre la comparación de los casos nacionales de Chile y México

El seguimiento de los casos de Chile y México nos permite observar que las relaciones que las agrupaciones evangélicas han establecido con los Estados se enmarcan en procesos de larga duración histórica, que comparten elementos en común —como la histórica hegemonía católica—, y se diferencian en otros —como la distinta velocidad de crecimiento evangélico mucho mayor en Chile y la adopción de una legislación laica y equitativa en las relaciones Estado-iglesias más temprana en México—. Si bien en la actualidad su participación en la vida pública se encuentra garantizada por los textos constitucionales de los países de América Latina, y halla respaldo en los tratados internacionales que amparan la libertad de convicciones, incluidas las religiosas en la región en un marco de laicidad, los evangélicos en ambos países comparten una experiencia histórica de marginación social y política como producto de distintos procesos de “regulación social y estatal de la religión” (Frigerio, 2018) que los ha hecho aparecer a lo largo del siglo XX como sujetos políticos ilegítimos o invisibles en ambos contextos. Por supuesto, su inserción popular juega un papel fundamental tanto en esta marginación, como en su actual emergencia y visibilización política, llevándonos a escenarios actuales muy semejantes entre ambos países. La comprensión de estos escenarios desde la visión de su gestación histórica es fundamental para el análisis del futuro de la democracia en la región.

El crecimiento demográfico evangélico pentecostal —que los lleva a constituirse en ambos países como la segunda religión en importancia numérica— y su inserción popular aunada a su cobertura territorial —que ha llegado a disputar al Estado y sus instituciones el sitio de interlocución con la ciudadanía en los contextos de marginalidad en donde este se ha mostrado ausente— ha abierto la posibilidad de su valoración política y electoral por parte de partidos y del propio Esta-

do, especialmente en momentos de crisis de legitimidad política. Esto ocurre tempranamente en el proceso chileno de la mano del ascenso de la dictadura, y mucho más tarde en el mexicano, hasta bien entrado el siglo XX con la crisis del régimen de partido, debido también a su comparativamente lento crecimiento.

Desde la perspectiva de las congregaciones evangélicas pentecostales, su intervención en el ámbito público y específicamente político en Chile se ha dado a partir de una agenda moral de origen confesional. En el caso mexicano, la histórica afinidad evangélica con el liberalismo laico juarista que les ha garantizado protección como minoría, se desdibuja en la actualidad en una multiplicidad de posiciones, mientras algunos liderazgos partidarios de las agendas confesionales en política buscan ventajas y tratos preferenciales.

Esta situación converge con la emergencia actual de los debates en torno a los modelos de familia y la equidad de género desde la perspectiva feminista y de la diversidad sexual. Este debate se ha constituido en cada caso nacional en una posibilidad de alianza inédita de esta minoría religiosa con sectores conservadores mayoritarios de la sociedad en un discurso que los incluye probablemente por primera vez en la lucha por la defensa de la nación, en virtud de valores morales compartidos (agenda valórica) ante lo que se construye discursivamente como amenaza a su existencia: la “ideología de género”, y la “cultura de la muerte”. En el nivel de la región latinoamericana, resultan evidentes las conexiones transnacionales de líderes religiosos católicos y evangélicos que sostienen esta agenda conservadora, insatisfechos frente a los modelos laicos y pluralistas. Esta alineación conservadora ha suscitado la reacción de colectivos feministas, movimientos de diversidad sexual, agrupaciones laicistas, entre otros, pues sus discursos e interpelaciones han sido contruidos, sobre la base de una superioridad moral que dictamina con severidad las acciones de los sujetos, basada en principios confesionales particulares. A su vez, esta reacción ha realimentado con nuevos elementos los procesos de estigmatización histórica de esta minoría religiosa ocasionada por una visión elitista/católica en torno a su origen/inserción en sectores indígenas o populares, apareciendo hoy en el imaginario social como unívocamente discriminadora hacia las mujeres y hacia los grupos de diversidad sexual.

Observamos en ambos casos nacionales cómo los grupos evangélicos y pentecostales buscan ser instrumentalizados como minoría popular votante a través de un sistema de interlocución con el Esta-

do que favorece la hegemonización de la representación política del grupo en algunos líderes, a pesar de la diversidad teológica y política del universo evangélico. En efecto, el Estado mismo y sus dispositivos para regular su relación con lo religioso es un factor de configuración identitaria de los grupos evangélicos. El sistema de interlocución con el Estado fuerza la formación de actores que hegemonicen un campo, que en el caso evangélico es naturalmente disperso y diverso. Valida a ciertos interlocutores y potencia afinidades entre agendas con aquellos actores del campo más proclives a la negociación política, alimentando las posibilidades de hegemonización/resistencia de estos actores en la representación del diverso campo evangélico frente al propio Estado. La consideración de esta dinámica relacional es indispensable para comprender el protagonismo y visibilización política de los líderes evangélicos más conservadores.

La visible participación de evangélicos de signo conservador ha significado el cuestionamiento del rol y el lugar de lo religioso en la política en ambos países, pues el desarrollo de la democracia implica no excluir a los actores que componen la sociedad; no obstante, debe evitar su erosión cuestionando discursos autoritarios y discriminadores. El balance de esta situación no es unívoco ni unidireccional: retomando los conceptos de Amy Gutmann (2008) sobre las políticas de la identidad, la emergencia política de los evangélicos en Latinoamérica a partir de los casos de Chile y México muestra “lo bueno, lo malo y lo feo” de la política identitaria en el campo de la religión. Si entendemos a los grupos identitarios como “asociaciones políticamente significativas que convocan a sus integrantes a causa de una identificación mutua”, el actuar evangélico respecto a principios de igualdad civil, igualdad de libertades y de oportunidades básicas no es homogéneo. La propia Gutmann planteará cómo las identidades religiosas actúan a favor de la democracia “cuando protegen la conciencia individual y consideran a todas las personas como sujetos éticos. No lo son cuando consideran que la propia conciencia interna es infalible, y discriminan, a partir de ella, a aquellos que disienten con sus creencias religiosas” (Benes, 2009).

La inserción de los evangélicos en los sectores marginales de la sociedad hace factible su involucramiento en dinámicas populistas basadas en la instrumentalización política de la creencia creada entre líderes religiosos/políticos y gobiernos sedientos de legitimación y ampliación de sus bases sociales de apoyo en un contexto de descrédito del sistema de partidos tradicional. Es el ejemplo que países como Brasil nos han

mostrado y frente al cual es necesario advertir un horizonte posible de amenaza al andamiaje de los regímenes democráticos. Pero también es preciso considerar que el ejercicio descriptivo de los casos de Chile y México nos permite avizorar dentro del propio campo evangélico la existencia de resistencias a las pretensiones de hegemonización de los liderazgos conservadores más visibles, que se están articulando reticularmente en defensa de posturas incluyentes, laicistas y pluralistas derivadas y habilitadas a partir de esa misma experiencia social popular de los sujetos evangélicos. Abogar por la legitimidad de su participación social y política abre la puerta a la convergencia ciudadana amplia en la defensa democrática y de los derechos para todos.

Referencias

- Bahamondes, Luis. 2017. "Institucionalidad religiosa en tiempos de crisis: desconfianza, filiaciones difusas y búsquedas de sentido en el Chile actual". En Vera, Antonieta (ed.), *Malestar y desigualdades en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 227-249.
- . 2020. "Ser evangélico no es ser de derecha: las complejidades de un credo usualmente desestimado por la izquierda". *CIPER* [disponible en https://ciperchile.cl/2020/03/09/ser-evangelico-no-es-ser-de-derecha-las-complejidades-de-un-credo-usualmente-desestimado-por-la-izquierda/#_ftn7 (consultado el 20 de marzo de 2020)].
- Barranco, Bernardo. 2019. "AMLO y la irrupción política de las iglesias". En Barranco, Bernardo y Roberto Blancarte, *AMLO y la religión. El estado laico bajo amenaza*. México: Editorial: Grijalbo, 93-202.
- Bárcenas, Karina. 2020a. *Bajo un mismo cielo. La iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. México: IIS-UNAM.
- . 2020b. "Tres anclajes antropológicos sobre la politización evangélica contra la 'ideología de género' en México y Brasil". En López Leyva, Miguel Armando (comp.), *Perspectivas contemporáneas de la investigación en Ciencias Sociales*. México: IIS-UNAM, en prensa.
- Barrios, Angélica. 2009. "Canuto; un pasado presente a través del concepto. Antecedentes históricos del pentecostalismo en Chile en la vida de Juan Canut de Bon Gil". En Chiquete, Daniel y Luis

- Orellana (eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II. Identidad, teología e historia*. Concepción, RELEP, 29-43.
- Bastian, Jean Pierre. 1994. *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE.
- . 1997. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FEC.
- Benes, Enzo. 2009. “La identidad en democracia. Amy Gutmann”. *POST-Data*, Revista de Reflexión y Análisis Político, núm. 14, 227-228.
- Blancarte, Roberto. 2008. “El porqué de un estado laico”. En Blancarte, Roberto (comp.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: Colmex.
- . 2019. “Laicidad en tiempos del populismo”. En Barranco, Bernardo y Roberto Blancarte, *AMLO y la religión. El estado laico bajo amenaza*. México: Editorial Grijalbo, 15-90.
- Corpus, Ariel. 2018. “Los evangélicos mexicanos frente al matrimonio igualitario”. En Garma, Carlos, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.), *Familias, iglesias y Estado Laico. Enfoques antropológicos*. Ciudad de México: UAM/Ediciones del Lirio.
- De la Torre, Renée. 1995. *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara: UdeG/ITESO/CIESAS.
- . 2018. “Videogracia y las recomposiciones de la religiosidad contemporánea en Latinoamérica”. *Forum for Inter-American Research (FIAR)*, vol. 11, núm. 1, 19-33 [disponible en <http://interamerica.de/current-issue/de-la-torre/>].
- . 2020. “Fascismo y religión en América Latina”. *Revista de la Universidad de México*, marzo. México: UNAM [disponible en <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/1b6dc6ad-6055-47c4-ade9-9a1027b20098/fascismo-y-religion-en-america-latina>].
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte A. C./CIESAS/El Colegio de Michoacán A. C./Secretaría de Gobernación/Universidad de Quintana Roo.
- . 2017. “Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico”. *International Journal of Latin American Religions*, vol. 1, Issue 2, 180-199.
- Dirección General de Asociaciones Religiosas. “Asociaciones Religiosas Clasificadas por Credo Religioso” y “Total de Ministros de Culto clasificado por Credo Religioso”, México, Secretaría de Gobernación

- [disponibles en <https://datos.gob.mx/busca/dataset/direccion-general-de-asociaciones-religiosas> (consultadas en octubre de 2019)].
- Encuesta CEP. 2019. “Estudio Nacional de Opinión Pública”. CEP, núm. 84, diciembre [disponible en https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20200116/20200116081636/encuestacep_diciembre2019.pdf (consultado el 18 de marzo de 2020)].
- Pontificia Universidad Católica de Chile. 2019. “Encuesta Nacional Bicentenario 2019. Universidad Católica” [disponible en <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/> (consultado el 20 de marzo de 2020)].
- Equipo Zeus. 2019. “La multiplicación de la fe”. *Vergara240* [disponible en <https://vergara240.udp.cl/especiales/la-multiplicacion-de-la-fe/> (consultado el 10 de marzo de 2020)].
- Frigerio, Alejandro. 2018. “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 12, núm. 24, marzo. México.
- Garcés, Mario. 2020. *Estallido social y una nueva Constitución para Chile*. Santiago: LOM ediciones.
- García, Deyssy Jael de la Luz. 2010. *El movimiento pentecostal en México*. México: Letra Ausente/Editorial Manda.
- Garma, Carlos. 1987. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie Antropología Social).
- . 2004. *Buscando el Espíritu, Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: UAM-I/Plaza y Valdés.
- . 2018. “México: los nuevos caminos de los creyentes. Transformaciones en las posiciones políticas de las iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales”. En Pérez Guadalupe, José Luis y Sebastián Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*. Perú: Instituto de Estudios Social Cristianos/Konrad Adenauer Stiftung.
- Garma, Carlos y Alberto Hernández. 2007. “Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas”. En De la Torre y Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte A. C./CIESAS/El Colegio de Michoacán A. C./Secretaría de Gobernación/Universidad de Quintana Roo, 203-225.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina y Renée de la Torre. 2017. “Census data is never enough: How to make visible the religious diversity in México”. *Social Compass*, vol. 64, núm. 2, junio, 247-261.

- Gutiérrez, Janssen, De la Torre y Aceves. 2007. “Los rostros económicos de las adscripciones religiosas”. En De la Torre y Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte A. C./CIESAS/El Colegio de Michoacán A. C./Secretaría de Gobernación/Universidad de Quintana Roo, 187-202.
- Gutmann, Amy. 2008. *La identidad en democracia*. Madrid: Katz editores.
- Hoover, Willis. 2008. *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*. Concepción, Chile: Ceep Ediciones.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2011. *Panorama de las religiones en México 2010*. Aguascalientes, México: Secretaría de Gobernación/INEGI.
- Lalive D'Épinay, Christian. 1968. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Editorial del Pacífico S. A.
- Larraín, Jorge. 2001. *Identidad chilena*. Santiago: LOM ediciones.
- Lehmann, Carla. 2001. “Chile: ¿Un País Católico?”. *Puntos de Referencia. Centro de Estudios Públicos*, núm. 249. Santiago, 1-4.
- Mansilla, Miguel Angel. 2007. “La canutofobia en Chile. Los factores socioculturales de la discriminación evangélica en Chile”. *Gazeta de Antropología* [disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G23_11MiguelAngel_Mansilla_Aguero.pdf (consultado el 6 de enero de 2020)].
- . 2009. *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.
- Mansilla, Miguel Angel y Luis Orellana. 2018. *Evangélicos y Política en Chile 1960-1990. Política, apoliticismo y antipolítica*. Santiago: RIL editores.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Londres: Basil Blackwell.
- Mazariegos, Cristina. 2018. “‘Piensa y deja pensar’: postura(s) de las mujeres metodistas frente al matrimonio, la sexualidad y la homosexualidad”. En Garma, Carlos, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.), *Familias, iglesias y Estado Laico. Enfoques antropológicos*. México: UAM/Ediciones del Lirio.
- Molina, Mariana. 2018. “Padre, madre e hijos. La familia tradicional y la salvaguarda del orden social”. En Garma, Carlos, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.), *Familias, iglesias y Estado Laico. Enfoques antropológicos*. México: UAM/Ediciones del Lirio.

- Olvera, Alberto. 2019. "México: esperanza o decepción". *El País*, 19 de diciembre [disponible en https://elpais.com/elpais/2019/12/19/opinion/1576713446_621868.html].
- Orellana, Luis. 2008. *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932*, t. 1. Concepción, Chile: CEEP.
- Ortiz, Juan. 2009. *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: de disidentes a canutos, Liberales, radicales, masones y artesanos*. Concepción, Chile: CEEP.
- Pérez Guadalupe, José Luis. 2018. "Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos". En Pérez Guadalupe, José Luis y Sebastián Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*. Perú: Instituto de Estudios Social Cristianos/ Konrad Adenauer Stiftung, 11-105.
- Pew Research Center. 2014. *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica* [disponible en <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>].
- Sepúlveda, Juan. 1987. "El nacimiento y desarrollo de las Iglesias evangélicas". En Salinas, Maximiliano, *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde la Perspectiva de los Pobres*. Santiago: Ediciones Rehue, 247-277.
- Sepúlveda, Víctor. 2009. *La Pentecostalidad en Chile*. Concepción, Chile: CEEP.
- Solís, Daniela. 2018. *Pentecostalismo chileno e imaginarios anticomunistas: el caso de la Iglesia Metodista Pentecostal e Iglesia Evangélica Pentecostal, 1964-1974*. Tesis de licenciatura. Santiago: Universidad de Chile.
- Tennekes, Hans. 1985. *El movimiento Pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique, Chile: Subfacultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam/Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CIREN).
- Vaggione, Juan Marco. 2017. "La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa". *Cadernos Pagu*, enero [disponible en http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332017000200303&script=sci_abstract&tlng=es].