



Selo Estudos
de Religião

ORGANIZADORES

PAULO BARRERA RIVERA
VÉRONIQUE LECAROS
MARCOS CARBONELLI

CRISTIANISMO CONSERVADOR Y EXTREMA DERECHA EN AMÉRICA LATINA SIGLO XXI: ACTORES, AFINIDADES Y ESTRATEGIAS EN CONTEXTO DEMOCRÁTICO

VOLUMEN II

Chile, Colombia y América Central

Organizadores

Paulo Barrera Rivera

Véronique Lecaros

Marcos Carbonelli

**CRISTIANISMO CONSERVADOR Y
EXTREMA DERECHA EN AMÉRICA
LATINA SIGLO XXI: ACTORES,
AFINIDADES Y ESTRATEGIAS EN
CONTEXTO DEMOCRÁTICO:
VOL. II. CHILE, COLOMBIA Y AMÉRICA CENTRAL**



JUIZ DE FORA

2025

© 2025 Editora UFJF

Licença Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 Deed. Você pode compartilhar o material, respeitando os termos a seguir: conceda o devido crédito, inclua um link para a licença e sinalize quaisquer alterações realizadas; é proibido o uso do material para fins comerciais; caso remixe, transforme ou crie a partir do material original, fica vedada a distribuição da versão modificada.



Reitor(a): Girlene Alves da Silva

Vice-reitor(a): Telmo Mota Ronzani

Pró-reitor(a) de Pós-graduação e Pesquisa: Priscila de Faria Pinto

Pró-reitor(a) Adjunta de Pós-graduação e Pesquisa: Isabel Cristina Gonçalves Leite

Coordenador(a) do Selo Estudos de Religião

Paulo Barrera Rivera



Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires, Sônia Regina Corrêa Lages, Rolando Pérez-Vela, Marilu Rojas Salazar, Dilaine Soares Sampaio, Cláudio de Oliveira Ribeiro, Vitor Chaves de Souza, Edla Eggert, Donizete Aparecido Rodrigues.

Equipe editorial do Selo Estudos de Religião

Humberto Araujo Quaglio de Souza, Rodrigo Portella, Lucas Teixeira Souza, Daniel Martins Dalpra.

Revisão de português : Fator Gestão

Revisão de normas técnicas: Fator Gestão

Capa e projeto gráfico: Fator Gestão

Diagramação: Fator Gestão

Crédito da imagem da capa: Rubidium (Pexels)

Fontes utilizadas: Calibri e Montserat TT

Catálogo de Publicação na Fonte. Sistema de Bibliotecas (SisBi) - UFJF

Cristianismo conservador y extrema derecha en América Latina siglo XXI: actores, afinidades y estrategias en contexto democrático. VOL. II. Chile, Colombia y América Central [recurso eletrônico] / Organizadores Paulo Barrera Rivera, Véronique Lecaros e Marcos Carbonelli – Dados eletrônicos (1 arquivo: 3.890 Kb). – Juiz de Fora: Editora UFJF, 2025.

ISBN: 978-85-93128-99-8

1. Religião - Política 2. Extrema direita 3. América Latina. 4. Católicos. 5. Evangélicos I. Rivera, Paulo Barrera. II. Lecaros, Véronique. III. Carbonelli, Marcos. IV. Selo estudos da religião (PPCIR). V. Título.

CDU: 2:32=134.2

Bibliotecário responsável: Érica Fernanda da Silva - CRB-6 2765



Editora UFJF – Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa
Campus Universitário, bairro São Pedro – Juiz de Fora, MG,
Brasil – CEP 36036-900
editora@ufjf.br / propp@ufjf.br



SUMÁRIO

INTRODUCCIÓN	6
Paulo Barrera Rivera, Marcos Carbonelli y Véronique Lecaros	
CAPÍTULO 1 CRISTIANISMO CONSERVADOR Y LA (ULTRA) DERECHA EN CHILE	12
Isabel Castillo	
1.1 PARTIDOS, VOTANTES Y RELIGIÓN EN UNA MIRADA HISTÓRICA	14
1.2 LA INFLUENCIA DE LA RELIGIÓN EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS DURANTE LA ERA CONCERTACIONISTA Y EL DECLIVE DE LA IGLESIA CATÓLICA	16
1.3 ACTIVISMO CONSERVADOR	19
1.4 RELIGIÓN Y DINÁMICAS PARTIDARIAS-ELECTORALES RECIENTES	22
1.5 REFLEXIONES FINALES: HACIA UN ECUMENISMO CONSERVADOR	25
CAPÍTULO 2 PENTECOSTALISMO Y NUEVA DERECHA CONSERVADORA EN COLOMBIA: TIPOS PUROS Y AFINIDADES ELECTIVAS	31
William Mauricio Beltrán	
2.1 EL NUEVO PENTECOSTALISMO: URBANO, MEGA-ECLESIAL E INTRA-MUNDANO	33
2.2 COLOMBIA: PAÍS DE DERECHAS	39
2.3 LA NUEVA DERECHA CONSERVADORA: CRISTIANA Y NEOLIBERAL	42
2.4 A MODO DE CONCLUSIÓN: ALIANZAS, APOYOS E INSTRUMENTALIZACIONES RECÍPROCAS	44
CAPÍTULO 3 EL CONSERVADURISMO CRISTIANO GUATEMALTECO: ENTRE ESTADO PRETORIANO Y REDES RELIGIOSAS TRANSNACIONALES	57
Thierry Maire	
3.1 UN CONSERVADURISMO TRADICIONAL	59
3.2 NUEVAS ALIANZAS TRANSNACIONALES	70
3.3 CONSIDERACIONES FINALES	74

CAPÍTULO 4 COSTA RICA: ¿FORTALECIMIENTO DE LOS PARTIDOS EVANGÉLICOS? 80

José Andrés Díaz-González

4.1 RELIGIÓN Y POLÍTICA EN COSTA RICA	82
4.2 CAMBIOS EN LA MATRIZ RELIGIOSA EN COSTA RICA (1983-2023)	84
4.3 PRESENCIA DE PARTIDOS EVANGÉLICOS EN EL ESCENARIO ELECTORAL COSTARRICENSE	86
4.4 ¿DEBILITAMIENTO DE LOS CATÓLICOS Y FORTALECIMIENTO DE LOS EVANGÉLICOS EN LOS PROCESOS ELECTORALES?	93

CAPÍTULO 5 LA DEMOCRACIA EN DISPUTA: LOS ARGUMENTOS DEL ACTIVISMO RELIGIOSO CONSERVADOR FRENTE AL MATRIMONIO IGUALITARIO EN COSTA RICA, 2003-2020 102

Andrey Pineda Sancho

5.1 LA DINÁMICA DEMOCRÁTICA FRENTE A LA LEY NATURAL	106
5.2 MAYORITARISMO Y LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA	109
5.3 SOBERANISMO Y DEMOCRACIA	114
5.4 DEL MAYORITARISMO DEMOCRÁTICO A LA MINORITIZACIÓN LIBERAL	119
5.5 A MODO DE REFLEXIÓN FINAL	121

CAPÍTULO 6 NARRATIVAS Y MARCOS INTERPRETATIVOS EN IGLESIAS PENTECOSTALES: SIONISMO E IDEOLOGÍA EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO ISRAEL-PALESTINA 128

Samuel Asenjo

6.1 ¿CÓMO SE REPRODUCE EL ESPACIO PENTECOSTAL?	130
6.2 ¿LOS POBRES SE HACEN PENTECOSTALES?	136
6.3 ¿ES LA COSMOVISIÓN DOCTRINAL Y POLÍTICA PENTECOSTAL UNA POSTURA DE DERECHA Y PROSIONISTA?	140
6.4 CONSIDERACIONES FINALES	147

SOBRE LOS/AS ORGANIZADORES/AS 151

SOBRE LOS/AS AUTORES/AS 153

INTRODUCCIÓN

Paulo Barrera Rivera

Marcos Carbonelli

Véronique Lecaros

Hay poca novedad en afirmar el carácter conservador de una religión; el cristianismo en el caso de este libro. La sociología clásica, que en buena medida fue también sociología de la religión, no deja dudas al respecto. La de linaje weberiana coloca el acento en el rol de los especialistas en la gestión de poder religioso, orientado siempre a preservar tal poder manteniendo a los laicos convencidos de que tal monopolio es legítimo. La vertiente marxista daba por hecho que no se podía esperar alguna contribución de la religión a los procesos de transformación de la sociedad que tendría en la religión importante resistencia conservadora a ser superada. La literatura bourdieusiana desveló con asombro estructuras de poder invisibles que hacen parecer como naturales formas de dominación que se perpetúan fuera de cualquier cuestionamiento porque serían “naturales”; los sistemas de dominación simbólicos religiosos entre ellos. La tradición durkheimniana destaca la fuerza conservadora de los sistemas de representación (religiosos) y la fuerza del rito como mecanismo colectivo de repetición o recuperación de formas originales de entender el mundo. El “sacrificio” cumple una función social conservadora; la memoria oficial tiende siempre a permanecer en las verdades originales y retorna a ellas, aunque sea ilusoriamente, maquillando nuevas lecturas de sus orígenes, memorias alternativas suelen ser deslegitimadas, como lo sugiere Halbwachs. Como las ciencias sociales que piensan la religión se desarrollaron entre el final del siglo XIX e inicio del XX lo hicieron impactadas por cierto consenso que apostaba en su retroceso y superación. Por su lado las instituciones religiosas cristianas asumieron la tarea de resistir, conservar y reaccionar.

Con la emergencia de la modernidad los cristianismos fueron colocados frente al imperativo de cambios inevitables, actualizaciones indispensables, reformulaciones forzadas, como la conformación y el reconocimiento de una “soberanía política” legítima y autónoma en relación a verdades religiosas y a la opinión de las instituciones cristianas. El impacto de las teorías de la separación de las esferas de valor atraviesa la mayor parte del siglo XX relegando la religión a la vida privada y apostando en la suficiencia política y jurídica de la separación entre Estado e Iglesia, entre política y religión, entre lo público y lo privado, entre las cosas de interés común y las de interés

particular. Pero ya en la segunda mitad del siglo XX se hace notoria la insuficiencia de la idea de una esfera pública deliberativa que ofreciese condiciones de igual participación. Insuficiencia resultante del impacto de desigualdades y exclusiones producidas por la forma de gestionar la economía y la organización social. Pero también se constata permanencia de interferencias religiosas en las decisiones políticas, cuando no explícitas referencias a estados confesionales católicos en las cartas constitucionales de los más diversos países de América Latina al final del siglo XX. Las dos últimas décadas de ese siglo, es decir, ya en período postdictaduras y de “retorno a la democracia”, muestran un viraje radical en el mundo evangélico en relación a la política, de la cual permanecían distantes y recelosos. Desde entonces la política se convertirá progresivamente en componente fundamental de su misión. Los cargos en los poderes del Estado en blancos estratégicos, a tal punto que han complicado el sentido de la laicidad que, con matices, está siempre presente en la constitución de las repúblicas. Presente también en el imaginario religioso conservador, pero como amenaza pronta a transfigurarse en “persecución religiosa”, ateísmo, “expulsión de Dios” o relativismo.

En lo que va del presente siglo el escenario político latinoamericano muestra un hecho inédito en el campo de las interacciones entre religión y política, se trata del protagonismo de actores religiosos (instituciones, movimientos e individuos cristianos) que militan en o constituyen alianzas, tácitas o explícitas, tácticas y estratégicas, con las derechas políticas que en el mismo período se muestran en franco proceso de radicalización, empoderamiento y legitimización. Esta obra presta atención a ese fenómeno de convergencia entre actores políticos de extrema derecha y actores religiosos que vienen renovando y potencializando su conservadurismo en los más distintos países de la región. Como lo constata la amplia literatura reciente, consultada asiduamente en los diversos capítulos de este libro, está en curso, concomitantemente al encuentro cristianismo conservador y extrema derecha política, un reposicionamiento de la extrema derecha en el mundo. Ya sea como herencia, como reedición o como sentimiento del fascismo de las primeras décadas en Europa del siglo pasado.

Esta obra trata de la aproximación de diversos cristianismos, católicos, evangélicos y pentecostales, a partidos y movimientos políticos de derecha y derecha radical. Los tales ganaron protagonismo en el presente siglo en el contexto del avance del debate público, a nivel internacional y mundial, de nuevos derechos, como unión civil homosexual, aborto en casos de violación y educación sexual integral, que se sumaban al aumento de consciencia sobre la violencia patriarcal, el racismo y la intolerancia religiosa. Todos ello expresión de descontento con una sociedad excluyente y desigual; y de expectativas por otra más justa e igualitaria. Democrática en sentido profundo. Al fin y al cabo, una sociedad compuesta por ciudadanos. Sociedad de iguales.

En el escenario más reciente esos cristianismos ultraconservadores se vieron revigoradas por el éxito electoral de Donald Trump en Estados Unidos, que ganó las elecciones en 2016 y que, a pesar de derrotado en las elecciones siguientes, retornó victorioso y arrogante en 2024. Lo más importante para lo que interesa al fenómeno que nos ocupa en esta obra es que permanece como poderoso paladín a imitar, admirar y seguir. El conservadorismo cristiano del siglo XXI veía en el Trump derrotado al “real” presidente de la nación más poderosa del planeta y una garantía superior de los valores morales defendidos. Es un cristianismo trumpista. En su victoria estaría la garantía del triunfo de la guerra cultural que libran contra el “marxismo cultural”, síntesis curiosa del nuevo enemigo, en cada país, como lo demuestran los textos que conforman este libro.

Otra dosis de certeza llegó en 2018 con la victoria electoral indiscutible del ultra derechista Jair Bolsonaro en Brasil, la “grande nación evangélica”. En las elecciones de 2022 el “mesías” de la extrema derecha brasileña fue derrotado, pero la sombra de un fraude impregna aún el imaginario y el discurso de sus seguidores. Poco importa que haya sido condenado a no poder ser candidato por ocho años y que enfrente al inicio del 2025 proceso judicial por intento de golpe de estado; porque como rezan las verdades sagradas en evidente confronto con los fundamentos de la democracia, en última instancia es Dios quien elige. Casi consecutivamente, desde diciembre del 2023 Javier Milei, con la ayuda de las “fuerzas del cielo” ocupa la presidencia de Argentina y “avanza”, por lo menos así lo presume, decidido a acabar con todo colectivismo incluyendo al socialismo que se habría instalado en la propia ONU.

Esta obra toma en consideración las evidencias claras de la eficacia del protagonismo religioso cristiano en la política regional, constituyendo partidos, bancadas legislativas y movimientos políticos que contribuyen a los éxitos electorales de la extrema derecha, con la formulación de políticas públicas y con tomadas de decisiones en el ámbito de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. El bolsonarismo en Brasil, el fujimorismo en el Perú, la herencia pinochetista en Chile, el golpe contra el MAS en Bolivia, la campaña por el no a los acuerdos de paz en Colombia, el éxito electoral de Fabricio Alvarado en Costa Rica, son algunas de las evidencias. Esta obra reúne estudios sobre diversos países de América Latina en donde el componente religioso tiene importancia en la acción política de la extrema derecha. Tomando como contexto común sociedades democráticas formales o liberales (con sus límites, crisis o decadencia) y con hegemonía neoliberal en la gestión económica, se pregunta por el potencial antidemocrático de la acción política religiosa. La obra se compone de dos volúmenes, la primera dedicada a Perú, Argentina y Brasil; la segunda se dedica a Chile, Colombia, Costa Rica y Guatemala. Está compuesta por trabajos provenientes de la sociología, la ciencia política, el derecho, la antropología, y las ciencias de la religión. A continuación, presentamos los capítulos del segundo volumen.

El primer capítulo estudia el fenómeno en Chile. El Trabajo de Castillo rastrea en perspectiva histórica el clivaje religioso católico en la formación de los partidos políticos chilenos, el legado de la dictadura de Pinochet en el sistema político, para concentrarse luego en la evolución reciente de la relación entre actores religiosos y política. Período ese que registra a los evangélicos como los actores religiosos más visibles en política y su tendencia a apoyar e integrar partidos de ultraderecha. Constatación importante de Castillo es el carácter reactivo del conservadurismo religioso, pues se configura en el período reciente en que Chile deja de ser el país conservador de los 90, tanto en actitudes como en el avance de políticas públicas aprobadas o en tramitación, el aborto, el matrimonio igualitario y la ley de identidad de género. El conservadurismo religioso reacciona a ese escenario “amenazador” y genera la formación de diversas organizaciones en defensa de la familia que intervienen en el debate público particularmente activado de la sociedad chilena que en poco tiempo atravesó dos procesos constituyentes y plebiscitos ratificatorios, además de las elecciones generales de 2021.

En el capítulo sobre Colombia el estudio de Beltrán analiza las afinidades electivas entre el pentecostalismo conservador, que se multiplicó en las décadas recientes, con la derecha política que se caracteriza por ser al mismo tiempo neoliberal en lo económico y conservadora en sus posturas morales. El estudio constata la instrumentalización política de lo religioso, de parte de líderes religiosos y de líderes políticos. Se trata de un pentecostalismo que se distingue claramente de los evangélicos que al inicio de los años 90 participó del debate constitucional. En el plebiscito de 2016, por los acuerdos de paz, ese pentecostalismo se movilizó en defensa de una moral sexual que estaría amenazada. Con características de megaglesia, sus pastores multiplican su poder político. Beltrán detecta tres formas de instrumentalización: autopromoción como candidato, creación de partidos políticos propios que actúan como brazo político para convertir lealtad religiosa en votos y negociación del voto de sus fieles con partidos políticos seculares a cambio de favores y cargos. En relación al aborto la situación de Colombia es particularmente interesante porque desde 2006 ya era legal en tres situaciones: violación, malformación del feto y cuando el embarazo representa riesgo para la gestante. Desde 2022, por decisión de la Corte Constitucional es completamente legal en todos los casos hasta la semana 24 de gestación. Como lo destaca Beltrán, la militancia conservadora religiosa y política se mantiene activa y pretende modificar la Carta Constitucional de manera que garantice “el derecho a la vida desde el vientre y en todas sus etapas”. Son los derechos del concebido sobre el que, en otros países como Perú, los activistas pro vida y pro familia han conseguido importantes avances.

La sección sobre América Central reúne tres textos de esa región, en específico sobre Guatemala y Costa Rica. La acción de fuerzas militares, legales e ilegales,

interfiriendo en los procesos democráticos ha sido una constante en el primero. Por su lado Costa Rica exhibía en la mayor parte de su historia republicana ser un país pacífico, sin fuerzas armadas y con democracia saludable. Sin embargo, ambos países de historias diferentes, viven en el siglo XXI serios problemas de desigualdad social y económica y escenarios políticos convulsionados por el protagonismo conservador de importantes sectores del cristianismo. En su estudio sobre Guatemala, Maire constata la rápida politización evangélica en el siglo XXI, con pastores y organizaciones evangélicas que participan en el debate político o actores políticos que instrumentalizan la religión evangélica. También la importancia de las relaciones nacionales y transnacionales cuya base “intelectual” es la agenda conservadora. Muy importante destacar, el trabajo de Maire constata la estrecha relación entre actores evangélicos y el personal militar como una de las razones que sustenta tal agenda, en la que subyace el viejo anticomunismo y sus vínculos con la derecha evangélica estadounidense, pero que más recientemente se transforma en “anti-progresismo”, reconfigurándose como rechazo a los derechos LGBT y al aborto, y con adhesión a todo tipo de teorías conspirativas. El registro de la alianza entre personal militar y evangélicos conservadores se constata en la extrema derecha de otros países de América Latina. El gobierno Bolsonaro colocó en cargos estratégicos de la mayor importancia a cientos de cuadros militares. al mismo tiempo que fueron privilegiados en regalías salariales. Uno de los sectores cada vez más fuertes en los legislativos está compuesta por exmilitares, es la llamada “bancada da bala”. En el Perú los partidos de derecha y extrema derecha tiene entre sus principales legisladores a exmilitares de alto rango, que actúan en la misma dirección anti-derechos que los evangélicos.

El caso costarricense es abordado en dos capítulos. El primero, de Díaz-González, analiza las razones del fortalecimiento de los partidos evangélicos en ese país, preguntándose si el acento recae en su trayectoria político-electoral vinculada al cambio de la matriz religiosa en la sociedad costarricense; o si los resultados electorales exitosos se deben más bien a situaciones coyunturales y cambios en el sistema de partidos, sin que esto implique su consolidación como una oferta política atractiva para el electorado. Colocando el acento en las elecciones del 2018 y 2022, Díaz-González llega a la conclusión de que es resultado tanto de un sistema electoral fragmentado, una baja participación electoral y elementos coyunturales. Esa combinación de factores creo las condiciones para que candidaturas evangélicas se posicionaran como una opción política atractiva para una parte de la población costarricense, sin llegar a ser opciones políticas sólidas con capacidad de agrupar exitosamente el voto de la población costarricense evangélica.

El análisis del fenómeno en Costa Rica se enriquece y complementa con el estudio de Pineda, que coloca el foco en el activismo de los actores religiosos llamados “Activismo Religioso Conservador Costarricense” (ARCC) entre 2003 y 2020, período

que corresponde a intenso debate sobre el matrimonio igualitario y que catapultó al candidato evangélico Fabricio Alvarado en condiciones de disputar la segunda vuelta electoral. Pineda analiza detalladamente los argumentos utilizados para oponerse al matrimonio igualitario, las concepciones sobre democracia que subyacen a los mismos y las reformulaciones introducidas en el imaginario sobre la democracia. Nuevamente, el sistema democrático se muestra tensionado por los argumentos del ARCC, marcados por concepciones religiosas. En la situación límite el conservadurismo expone, como se constata en otros países, sus anhelos de aislarse del marco jurídico internacional que estaría atentando con la propia soberanía nacional. Para el caso de Costa Rica, llamado acertadamente por el autor de “nativismo soberanista”.

El libro se cierra con el estudio de Asenjo. El capítulo presta atención a una común práctica pentecostal poco estudiada, el pentecostalismo carcelario. Aborda dos iglesias pentecostales en regiones populares que actúan en presidios de la ciudad de Lima, la iglesia “Rompiendo Cadenas” y “Monte de Oración – Aposento Alto”. Apoyado en entrevistas a exreclusos el estudio desvenda las afinidades del pentecostalismo carcelario con ideologías conservadoras y prácticas autoritarias rígidas alineadas a posturas políticas de derecha. La disciplina y el orden de los presidios se corresponden con la reestructuración de la vida postconversión. Papel importante del cambio de vida es la interpretación literal de la Biblia que lleva a una defensa incondicional de “Israel”, que adquiere sentido específico en el actual contexto del conflicto con Palestina. Se trata, evidentemente de un sionismo bíblico con características semejantes en la extrema derecha evangélica de otros países de la región.

CAPÍTULO 1

CRISTIANISMO CONSERVADOR Y LA (ULTRA) DERECHA EN CHILE¹

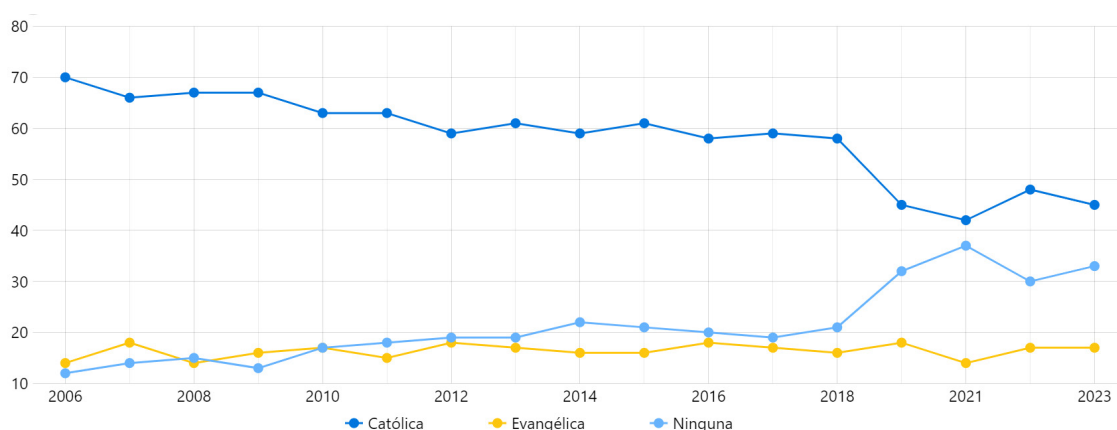
ISABEL CASTILLO

1 Para la elaboración de este capítulo, la autora agradece el apoyo del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (ANID/FONDAP/1523A0005).

La presencia de actores cristianos en política – esto es, que usan su identidad cristiana explícitamente para defender políticas y para presentarse en la esfera electoral – ha tenido una visibilización creciente en la última década en América Latina. Aunque tal vez de menor repercusión que en otros países de la región, Chile igualmente ha presenciado cambios en la organización de actores religiosos en la esfera política. Este capítulo hace un recorrido por la evolución de la relación entre actores religiosos y política y el impacto que han tenido los cambios políticos y sociales de las últimas décadas. Las transformaciones del panorama político y religioso han llevado a que hoy en día sean evangélicos los actores religiosos más visibles en política y a que su participación se concentre (ciertamente de manera no exclusiva) en apoyar e integrar partidos de ultraderecha.

América Latina ha sufrido una transformación de su panorama religioso, reflejada en la disminución de personas que se identifican como católicas, aumento de evangélicos y de los no religiosos (Somma, Bargsted y Valenzuela, 2017). Dentro de este marco general, existen importantes diferencias entre países. Como muestra el Gráfico 1, en Chile la población evangélica se ha mantenido estable en las últimas dos décadas (oscilando entre un 14 y un 18%), mientras que es en la pérdida de fieles por parte de la Iglesia Católica, compensada por el aumento de los no identificados/no creyentes, donde se observa la transformación más importante del campo religioso. De acuerdo a esta medición, la población católica bajó de 70 a 45% entre 2006 y 2023, aunque la caída parece haberse estabilizado en los últimos años. Quienes no tienen religión, por su parte, han crecido de un 12 a un 33%.

Gráfico 1: Evolución de la identificación religiosa en Chile



Fuente: Encuesta Bicentenario UC, <https://encuestabicentenario.uc.cl/>.

La misma Encuesta Bicentenario de la Universidad Católica reporta que, en 2023, un 77% de la población declaraba creer en Dios, sin tener dudas. Aunque esto representa una caída de 15 puntos porcentuales desde 2006, no alcanza a explicar el aumento de los no afiliados. Esto da cuenta de que el problema de identificación

religiosa dice relación, al menos en parte, con la confianza en la institución. De hecho, la confianza en la Iglesia Católica cayó, entre 2006 y 2023, desde un 44 a un 16%, teniendo su punto más bajo en 2018 con 9%. Esta pérdida de confianza, aunque representa una tendencia general de las instituciones chilenas, se ha visto agravada en el caso de la Iglesia Católica por notorios casos de abuso sexual y encubrimiento (Valenzuela, 2021).

Respecto a la población evangélica, como se mencionó, los evangélicos en Chile representan alrededor del 14-18% de la población, una cifra que se ha mantenido estable durante las últimas décadas, pero que constituye un crecimiento significativo desde el 6,1% de la población en 1970 y aún más desde el 1,44% en 1920 (Beyer y Fontaine, 1991). Considerando que en el censo de 1992 la población evangélica ya era de 12,4%, se puede observar que el crecimiento de evangélicos en Chile se produjo esencialmente durante la segunda mitad del siglo XX, a diferencia de muchos países latinoamericanos donde este proceso – fundamentalmente de conversión desde el catolicismo al protestantismo – es más reciente (Somma, Bargsted y Valenzuela, 2017). Dentro del mundo evangélico, la gran mayoría pertenece a iglesias pentecostales (75-90%), principalmente a denominaciones locales, mientras que las ramas tradicionales (también denominadas iglesias históricas) como los metodistas y bautistas, o los neo-pentecostales, siguen siendo una minoría dentro del mundo evangélico (Lindhardt, 2012, 3). De acuerdo a Paul Freston (2001, 213), con un 75-80% Chile es el país más “pentecostalizado” de América Latina.

A pesar de su relativa estabilidad en términos demográficos, en la última década – y en consonancia con procesos regionales y globales – se ha observado una creciente politización de la identidad evangélica con su consecuente participación en debates de políticas públicas y en la política electoral. Al mismo tiempo, se mantienen en parte de estos sectores tendencias a la desconfianza, apoliticismo y distancia de los asuntos públicos, a la vez que desarrollan un trabajo social – en cárceles, hospitales, colegios, ayuda humanitaria – autónomo. El cambio en el rol político de evangélicos debe analizarse en línea de los cambios políticos y sociales en el país, pero también en relación a la presencia de la Iglesia Católica en política. Esto es lo que analiza este capítulo.

1.1 PARTIDOS, VOTANTES Y RELIGIÓN EN UNA MIRADA HISTÓRICA

Históricamente, uno de los primeros grandes clivajes en la formación de los partidos políticos chilenos fue el religioso, que dividió a liberales y conservadores en torno al rol de la Iglesia Católica en el Estado (Scully, 1992; Serrano, 2008). A mediados del siglo XIX, la llamada “cuestión del sacristán” o el conflicto en torno a la competencia del poder civil (judicial) en asuntos eclesiásticos dio origen al sistema de partidos moderno.

En la primera mitad del siglo XX, la cuestión religiosa declinó considerablemente, culminando con la separación de Iglesia y Estado en la constitución de 1925. Luego, el catolicismo sufrió divisiones internas entre tradicionalistas y socialcristianos, corriente que derivaría en la fundación del Partido Demócrata Cristiano (PDC) en 1957 (Gazmuri, 2000). Inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia y surgidos en la Pontificia Universidad Católica de Chile, en los años 60 el PDC se constituyó en una tercera vía reformista, alternativa al marxismo. Este partido tuvo un rápido crecimiento, llegando al gobierno en 1964 de la mano de Eduardo Frei Montalva y obteniendo mayoría parlamentaria. Tras el regreso de la democracia, la Democracia Cristiana se mantuvo como el principal partido durante la década de los 90, siendo el partido dominante en la Concertación que gobernó entre 1990 y 2010 y eligiendo a Patricio Aylwin y Eduardo Frei Ruiz-Tagle como presidentes de la república.

Se le sumó Unión Demócrata Independiente (UDI) como otro importante partido de inspiración religiosa. La UDI fue creada en 1983 en plena dictadura militar, y aunque no es un partido confesional, su doctrina contiene valores religiosos asociados a un catolicismo conservador. Surgió también en el seno de la Universidad Católica y el movimiento denominado *gremialismo*, movimiento admirador del hispanismo católico. Y en su liderazgo ha existido importante presencia de miembros del Opus Dei y los Legionarios de Cristo, congregaciones de cuño conservador (Luna, Monestier y Rosenblatt 2013, 924). El momento en que surgen ambos partidos da cuenta también de los cambios al interior de la Iglesia Católica, desde una iglesia marcada por la Doctrina Social en los años 60 a una de cuño conservador y con fuerte énfasis en cuestiones de sexualidad durante el papado de Juan Pablo II.

El PDC y la UDI, que durante las primeras décadas posteriores a la transición fueron los más votados, son catalogados por Luna et al (2013) como un partido religioso progresista y un partido religioso conservador, respectivamente. Desde entonces, el PDC en particular ha sufrido un importante declive electoral y en identificación política. Aunque la caída en la identificación es un fenómeno generalizado en el país, se explica en buena medida por la pérdida de apoyo del PDC (Herrera, Morales y Rayo, 2019; Navia y Osorio, 2015). Quienes se identifican con el partido son personas de centro, de sectores rurales y personas mayores (Navia y Osorio, 2015).

Renovación Nacional (RN), el otro partido importante de la derecha tradicional es más heterogéneo al contar con facciones más liberales. Un estudio sobre dirigencias políticas en la derecha da cuenta de que existen diferencias significativas con la UDI en algunas cuestiones como el apoyo al aborto, aunque son más bien menores (Alenda, Foulon y Suárez-Cao, 2019). En general, los dos partidos tradicionales de la derecha han actuado de manera similar en cuestiones tales como el divorcio y el aborto, con algunas excepciones de legisladores más liberales. El electorado más religioso, por su parte, ha tendido a apoyar a candidatos de derecha en las elecciones presidenciales (Raymond, 2021).

En este panorama político han sido católicos quienes han tenido mayor protagonismo. Desde la transición, la UDI y RN incorporaron algunas figuras del mundo evangélico como representantes, particularmente luteranos del sur del país, donde históricamente se concentró la colonia alemana de la que son parte estos políticos (Mansilla, Urtubia y Panotto, 2019, p. 181). Aún así, su religión no era frecuentemente utilizada en política y la presencia de la identidad evangélica/protestante era escasa. En particular, el mundo pentecostal tenía baja presencia política. Tradicionalmente, el mundo pentecostal ha sido caracterizado como un sector de la sociedad chilena alienado de la política (D'épinay 2010). Más concretamente, estos sectores habían sido señalados como apolíticos y poco interesados en asuntos nacionales (Fediakova, 2004).

Una manifestación de lo anterior es que el mundo evangélico tradicionalmente ha tenido menores tasas de identificación política. Datos de una encuesta reciente (Torcal et al., 2022) dan cuenta de que comparado con personas católicas, las evangélicas tienden más a no ubicarse en el eje izquierda-derecha (32 versus 20% entre católicos). Tienen, además, menor interés en política que católicos (33 versus 47%). Con datos de la encuesta chilena del Centro de Estudios Políticos (CEP) hasta 2014, Bargsted y De la Cerda (2019) dan cuenta de que evangélicos se autopoicionaban menos de derecha que la población católica (la probabilidad de considerarse de derecha era un 15% menor para evangélicos versus católicos). Adicionalmente, los autores encontraron que entre evangélicos (igual que para católicos) la probabilidad de identificarse como de derecha aumentaba a medida que crecía la asistencia al culto. Y con voto voluntario, los evangélicos tendían a participar menos. Por ejemplo, en el plebiscito inicial del proceso constituyente en 2020, la participación electoral declarada de los evangélicos fue 14 puntos más baja que la de los no evangélicos (Castillo, Contreras-Guzmán y Henzi, 2023, p. 313).

En conclusión, antes de su quiebre y tras el retorno a la democracia, han existido en Chile partidos religiosos católicos. Aunque la Democracia Cristiana fue un importante partido de centro, la población católica suele ubicarse a la derecha del espectro político y a nivel de élites políticas, los partidos de derecha han sido predominantemente católicos. Por su parte, evangélicos han tenido un perfil más despolitizado y con menor visibilidad. En el siguiente apartado se discuten los efectos del cristianismo en algunas áreas de políticas públicas durante las primeras décadas tras la transición.

1.2 LA INFLUENCIA DE LA RELIGIÓN EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS DURANTE LA ERA CONCERTACIONISTA Y EL DECLIVE DE LA IGLESIA CATÓLICA

El trabajo de Taylor Boas (2023) ha dado cuenta de que la baja presencia de evangélicos en política en la era en que gobernó la Concertación de Partidos por la

Democracia (1990-2010) se debe, en buena medida, a la influencia de la Iglesia Católica en la derecha tradicional, y también en la centroizquierda, que limitó el avance de políticas asociadas a cuestiones de género y derechos de minorías sexuales. Las luchas políticas de evangélicos se centraron principalmente en la cuestión de la igualdad y la libertad religiosa, lucha que se expresó en la aprobación de la Ley de Cultos (1999), que estableció un marco jurídico en que iglesias puede obtener personalidad jurídica y acceder a beneficios tributarios, actuar como organizaciones sociales, entre otros.

En materias relativas a familia y género, Chile fue por mucho tiempo un país rezagado en la regulación de estas cuestiones. Hasta 2004 el país no contaba con divorcio legal y hasta 2017 el aborto estaba prohibido en toda circunstancia, incluyendo riesgo para la vida de la madre. Para explicar por qué Chile seguía teniendo una legislación más conservadora que países similares, como Argentina o Brasil, Mala Htun (2003) plantea que se deben comprender los legados de la dictadura de Pinochet en dos ámbitos centrales: el diseño institucional del sistema político y las relaciones del gobierno con las instituciones religiosas, en particular la Iglesia Católica.

Respecto a lo primero, tras una transición pactada, Chile heredó los llamados “enclaves autoritarios”, instituciones que conducían a un empate y no permitían que la mayoría social de la Concertación se tradujera en mayoría en el ámbito legislativo. Entre los enclaves se puede mencionar senadores designados, altos cuórum para reformas y el sistema electoral binominal que tendía a premiar a la segunda fuerza electoral. Estas instituciones dieron a la derecha política poder de veto, y como vimos, es en la derecha donde estaban presente los actores religiosos conservadoras. Así, los intentos de reforma fueron infructuosos.

Un segundo factor mencionado por Htun refiere específicamente a la Iglesia Católica. Durante la dictadura, la iglesia fue el primer espacio de resistencia y jugó un rol clave en la defensa de los derechos humanos (B. H. Smith, 1982). Esto le confirió vínculos y una alta legitimidad moral entre los partidos de la futura Concertación, que habían sido víctimas del régimen, por lo que resistieron enfrentarse a la iglesia. El PDC, en particular, jugó un rol pivotal en la moderación política del período.

Merike Blofield (2006) agrega como explicación para la fuerte influencia de la Iglesia Católica durante el período y el escaso avance de leyes de divorcio y aborto, la alta desigualdad económica existente en Chile. La alta desigualdad ha implicado que la participación democrática efectiva sea también desigual, resultando extremadamente difícil para las feministas ganar terreno social y político a la vez que es muy fácil para poderes establecidos como la Iglesia Católica y sus aliados conservadores el mantener su terreno (por ejemplo, a través del control de los medios y financiamiento de campañas).

Tabla 1: Principales leyes aprobadas en materias de familia y género

Materia	Año aprobación	Gobierno aprobación	Duración trámite
Filiación	1998	Frei	5 años
Despenalización sodomía	1999	Frei	6 años
Divorcio	2004	Lagos	9 años
No discriminación	2012	Piñera	7 años
Unión civil	2015	Bachelet	5 años
Aborto 3 causales	2017	Bachelet	2,5 años
Identidad de género	2018	Piñera	5,5 años
Matrimonio igualitario	2021	Piñera	4 años

Nota: para el cálculo de la tramitación se considera la fecha de ingreso del proyecto finalmente aprobado y su fecha de promulgación. En muchas de estas materias hubo intentos previos de legislar.

Fuente: elaboración propia en base a información de la Biblioteca del Congreso Nacional.

La tabla 1 resume las principales leyes aprobadas que afectan la regulación de la familia, así como los derechos de las mujeres y población LGBTQ. Aunque hay otras leyes, estas constituyen algunas de las más emblemáticas y que han sido terreno de disputa en el que han intervenido actores religiosos. Se puede observar que, durante los gobiernos de la Concertación, los avances fueron escasos.

La ley sobre filiación que estableció la igualdad de los hijos – previamente existían hijos legítimos, ilegítimos y naturales según si nacían dentro o fuera de una relación matrimonial – fue una primera importante batalla. Aunque fue rápidamente aprobada en la Cámara de Diputados, en el Senado enfrentó resistencia de sectores de la derecha conservadora que planteaban que la igualdad legal de los nacidos debilitaría la institución del matrimonio (Htun 2003, p. 139). La Iglesia Católica igualmente sostuvo esta postura, dando cuenta de su alineación con la derecha política.

Pero fue el divorcio la lucha más emblemática de la época. Tras la democratización, rápidamente se propuso legislar al respecto, pero la Iglesia Católica se oponía argumentando que debilitaría el matrimonio. Y desarrolló una fuerte campaña de oposición, con presión directa desde el Vaticano (Htun, 2003, p. 108). El gobierno fue débil en su oposición a esta postura, mantenida también por los partidos de derecha. El PDC fue aquí un actor clave, ya que en su interior existían facciones más liberales y otras más conservadoras. Y la presión ejercida sobre el partido de gobierno fue efectiva en retrasar el apoyo y la construcción de una mayoría suficiente en el Senado hasta 2004.

Después de estos debates, la ley de no discriminación fue la siguiente importante batalla. Esta ley establece la no discriminación por una serie de causales, incluyendo orientación sexual. Y fue precisamente el criterio de orientación sexual uno

de los más conflictivos. Su aprobación, sin embargo, da cuenta de una nueva etapa en materia de legislación, observable en dos factores: la decreciente influencia de la Iglesia Católica y el relativo triunfo de sectores moderados al interior de la coalición de derecha liderada por Sebastián Piñera.

En 2010 estalló uno de los casos más emblemáticos de abuso sexual eclesial, el denominado caso Karadima. Fernando Karadima fue un sacerdote que abusó sexualmente de menores y adultos y cuyo caso causó particular conmoción por la crudeza del relato de las víctimas, pero sobre todo por dirigir una parroquia de elite. Gatilló además una serie de encubrimientos por parte de otras autoridades, generando una importante crisis. La iglesia sufrió un proceso de pérdida de autoridad moral (Grzymala-Busse, 2015) y su presencia en debates de política pública así como su capacidad de influir en actores políticos disminuyó considerablemente (Mardones, 2021).

Un segundo reflejo de cambios importantes fue la llegada al gobierno de Sebastián Piñera en 2010, poniendo fin a dos décadas de gobierno concertacionista. Piñera lideraba la facción liberal de su partido (RN) y su coalición. En la campaña presidencial esto fue notorio con la inclusión de una propuesta de legislar uniones civiles y la inclusión de una pareja del mismo sexo en la franja electoral televisada, que causó tensiones con la UDI (Castiglioni, 2010, p. 237). Más allá de las tensiones, la agenda legislativa de la década que siguió da cuenta de una moderación en la coalición de derecha que ayuda a explicar el éxito de algunas políticas como el aborto en tres causales (riesgo para la madre, inviabilidad fetal y violación), que recibió apoyo de algunas legisladoras de derecha. La moderación de la derecha ayuda también a entender el surgimiento de un nuevo partido más a la derecha, el Partido Republicano, que se aborda más adelante (Rovira Kaltwasser, 2019).

1.3 ACTIVISMO CONSERVADOR²

Además de la moderación de la derecha y la crisis de la Iglesia Católica, en la última década se produjo también una reorganización y fortalecimiento del movimiento feminista en Chile (Lamadrid Alvarez y Benitt Navarrete, 2019). Estos factores y un clima internacional favorable condujeron a que Chile dejara de ser el país conservador de los 90, tanto en actitudes como en las políticas públicas aprobadas. Así, la tramitación legislativa y éxito de las políticas mencionadas en el apartado anterior, en particular del aborto, matrimonio igualitario y la ley de identidad de género, dieron pie al surgimiento de un activismo conservador que adquirió nueva visibilidad.

Cada una de estas políticas fue entendida como una amenaza y desencadenó una respuesta de los sectores conservadores, lo que llevó a la formación de diferentes

2 Esta sección está basada en Castillo y Reuterswärd (2023).

organizaciones en defensa de la familia, muchas de ellas de inspiración cristiana. Además, en los últimos años Chile atravesó dos procesos de redacción constitucional con elección de constituyentes y plebiscitos ratificatorios, así como una elección general en 2021. Todas estas instancias han mantenido en la agenda temas como el aborto, la educación sexual y el papel preferente de los padres en la educación de los hijos, vigorizando y manteniendo la prominencia de la división religiosa.

Una batalla clave, donde el activismo conservador ha podido detener los cambios legales impulsados, es la educación sexual integral (ESI). Para obtener una panorámica del activismo conservador se utilizó el debate legislativo de 2020 en que se rechazó el proyecto de ley de ESI. Se miraron las organizaciones que participaron del debate en comisiones, que da cuenta de un panorama compuesto por múltiples organizaciones cristianas conservadoras, en su mayoría de reciente creación. Entre las organizaciones identificadas, Chile Unido es la más antigua que data de 1998, vinculada a miembros de los Legionarios de Cristo (Blofield, 2006, p. 111). Otra organización católica es Chile Cuide, liderada por Pía Adriazola, esposa del líder republicano José Antonio Kast e integrante del Movimiento Schönstatt. La Corporación Comunidad y Justicia, dedicada a la litigación y al apoyo legislativo, es igualmente católica y la segunda organización más antigua de este grupo, fundada en 2012.

El resto de las diez organizaciones cristianas conservadoras que participaron en el debate legislativo y que se asocian al mundo evangélico son de más reciente creación (creadas a mediados o fines de la década de 2010) y parecen tener una membresía poco formal, generalmente identificada por uno (o varios) voceros, normalmente mujeres. Y parecen tener menos recursos que las organizaciones católicas, que están más profesionalizadas. Estas distintas organizaciones a menudo trabajan entre sí, organizando seminarios conjuntos, campañas digitales (reforzadas durante la pandemia) y otras actividades. A mediados de 2023, por ejemplo, la mayoría de estas organizaciones auspiciaron la recolección de firmas contra un nuevo intento de legislar sobre educación sexual.

El activismo conservador suele estar dominado por mujeres; de las diez organizaciones, siete tienen mujeres como figuras principales. En las organizaciones más explícitamente religiosas, por ejemplo, la Comisión Evangélica Nacional para la Familia (Confamilia), los hombres – generalmente pastores evangélicos – tienen roles en sus juntas directivas, mientras que las actividades diarias son lideradas por mujeres. Las tres organizaciones más conocidas – que tienen decenas de miles de seguidores en Facebook – tienen a mujeres como sus figuras más visibles. Marcela Aranda del Observatorio Legislativo Cristiano, Ingrid Bohn de Con mis hijos no te metas, Antaris Varela y Carolina Gárate de Confamilia son figuras bien conocidas en el movimiento conservador (Tec-López, 2022). Marcela Aranda se convirtió en una figura reconocible

cuando en 2017 lideró la campaña del “bus de la libertad”, un bus estampado con consignas contra los padres del mismo sexo y las personas transgénero que circuló por las ciudades de Santiago y Valparaíso.

Otra característica de estas activistas es que combinan el trabajo en debates legislativos, campañas contrarias a alguna medida propuesta y la política partidaria y electoral. Antaris Varela, por ejemplo, quien inició su activismo en 2011 cuando protestó por la recién aprobada ley de uniones civiles (Arriagada, 2021), ha tenido roles protagónicos en las dos versiones del partido cristiano, primero como presidenta del Partido Conservador Cristiano (PCC), ahora como secretaria general del Partido Social Cristiano (PSC). También postuló al Senado en 2021 y si bien no fue elegida, fue la cuarta candidata más votada en la región del Biobío, al sur del país.

Carolina Gárate es otro caso de una figura que ha circulado por distintas organizaciones. Gárate inició su activismo en 2018 denunciando un libro del Ministerio de Educación que introducía el arte a los alumnos de tercer grado, entre ellos *El jardín de las delicias de El Bosco*, considerado como “hipersexualizado” para los niños. Ha sido coordinadora nacional de la Red Evangélica por la Unidad Nacional y presidenta del Movimiento Ciudadanos en Acción, centrándose en temas relacionados con la infancia. También ha entrado en la política electoral como candidata a la Convención Constitucional en 2021 apoyada por el PCC, y se postuló al Congreso ese mismo año como parte del ultraderechista Partido Republicano. En este último partido Gárate fue instrumental en la vinculación del partido con las iglesias evangélicas. Ahora es miembro del PSC.

Además de estas figuras más reconocibles, la militancia del PSC, un partido evangélico formado en 2022 constituye el más feminizado con un 57,2% de mujeres militantes³. En el conjunto de partidos chilenos, las mujeres son el 48% de los militantes, por lo que el porcentaje de mujeres en el PSC es notable. En cuanto a los cargos electivos (concejales locales, concejales regionales y congreso nacional), de 14 representantes que tienen actualmente, once son mujeres⁴. Las mujeres, entonces, están tomando un rol central en el activismo conservador cristiano que ha surgido como respuesta al avance de políticas progresistas en materia de género y derechos de la población LGBTQ.

En su corta vida, el partido ha puesto la defensa de la familia tradicional en el centro de sus actividades. En julio de 2023, la diputada Francesca Muñoz encabezó una acusación constitucional – juicio político – contra el ministro de educación Marco Antonio Ávila. Se esgrimieron distintos argumentos para el juicio político, pero para

3 Datos del Servicio Electoral, diciembre 2023. Disponibles en: <https://www.servel.cl/centro-de-datos/estadisticas-de-datos-abiertos-4zg/estadisticas-de-partidos-politicos/> [acceso en: 13 de febrero de 2024]. Se consideraron solo partidos con más de 5,000 miembros.

4 Datos a septiembre de 2024.

los sectores más conservadores un tema central fue el uso de guías de orientación sobre lenguaje inclusivo de la diversidad sexual en el sistema educativo, alegando que el ministro quería “sexualizar la educación” sin el consentimiento de los padres. El proceso también estuvo teñido de homofobia, pues el secretario era abiertamente gay y algunos activistas afirmaron que la sexualidad de Ávila estaba afectando su papel al frente del Ministerio de Educación (Mellado, 2023).

1.4 RELIGIÓN Y DINÁMICAS PARTIDARIAS-ELECTORALES RECIENTES

El movimiento conservador cristiano surgido en la última década ha tenido también expresión electoral, tanto a nivel de votantes como de candidaturas. A nivel de votantes, Chile ha seguido la tendencia observada en América Latina de que cuando se politizan cuestiones como el aborto y el matrimonio igualitario, la identidad religiosa se convierte en un importante predictor del voto (A. E. Smith y Boas, 2024).

Diversos análisis de elecciones recientes han dado cuenta de un marcado voto por la derecha y en particular la derecha populista radical asociada a José Antonio Kast y el Partido Republicano, lo que se aleja de lo que parece ser el comportamiento previo. Kast es un político que fue concejal y luego diputado por la UDI, partido al cual renunció en 2016 acusando que éste había renunciado a sus principios para acomodarse a las mayorías (Díaz, Rovira Kaltwasser y Zanotti, 2023, p. 344). Al año siguiente fue candidato presidencial independiente y en 2019 fundó el Partido Republicano (PR), compuesto en buena parte de ex miembros de la UDI.

En su primera elección presidencial, en torno a un tercio de los evangélicos votó por Kast contrastando con solo un 3% entre no evangélicos (el candidato obtuvo 8% a nivel nacional, por lo que los evangélicos fueron parte importante de su coalición electoral) (Contreras et al., 2021). En la elección presidencial de 2021, Kast logró el primer lugar en la primera vuelta, con 27,9% de los votos (perdió en segunda vuelta frente al candidato del Frente Amplio Gabriel Boric). En esta elección, ser evangélico igualmente aumentó la probabilidad de votar por Kast (Morales-Quiroga y Pérez-Cosgaya, 2024).

En los procesos constitucionales la población evangélica también tendió a apoyar las alternativas defendidas por la derecha de republicanos. En el plebiscito de entrada del primer proceso constituyente, ser evangélico aumentó la probabilidad de votar rechazo en un 20% (Meléndez, Kaltwasser y Sajuria, 2021). En el plebiscito de salida, evangélicos rechazaron más la propuesta constitucional que católicos o quienes no tienen religión, aunque católicos también se posicionaron mayoritariamente en contra. Este voto contrario se debió principalmente a su postura de rechazo al aborto (Morales 2024). Finalmente, en la elección de consejeros constitucionales de 2023, el PR fue el partido más votado con 35,4% de los sufragios, existiendo una correlación

positiva entre voto por republicanos y población evangélica a nivel municipal (Castillo y Medel, 2025). Así, al menos desde 2017 es evidente que ha surgido un clivaje electoral religioso, con evangélicos tendiendo a apoyar a la derecha populista radical. El mundo católico, por su parte, tiene posturas más diversas.

Las transformaciones y protagonismo político evangélico son igualmente observables a nivel de la oferta electoral. Después de diversos intentos fallidos en los años noventa, en 2019 y 2020 por primera vez se formaron dos partidos evangélicos que lograron obtener suficientes firmas para constituirse legalmente: el Partido Nuevo Tiempo en el norte del país, y el ya mencionado Partido Conservador Cristiano.

Desde la redemocratización en 1990, el sistema de partidos chileno ha sufrido un aumento de la fragmentación partidaria, esto es, un aumento de la cantidad de partidos que compiten y que logran elegir representantes (Bunker, 2023). Parte de este proceso se debe al cambio de sistema electoral en 2015, que aumentó la proporcionalidad pasando de una magnitud de distrito de dos (sistema binominal), a 3-8 escaños en la Cámara de Diputados y 2-5 en el Senado. A esto se suma la facilidad para formar partidos y la falta de sanciones frente al “discolaje” o la práctica de representantes electos de cambiarse de bancada.

Además de factores institucionales, la atomización de la sociedad y la organización en torno a causas específicas (Luna, 2017, p. 56–58) fomenta la creación de partidos. Lo anterior ha afectado la organización del mundo evangélico. Si bien, como se mencionó, se puede atribuir su interés en tener representación electoral al avance de políticas en materia de género que amenazan visiones respecto a la familia tradicional defendidas por la mayoría de evangélicos (Castillo y Medel, 2025), la participación de evangélicos en política responde también al aumento de la fragmentación, lo que se puede observar en la diversidad de partidos en que los candidatos cristianos participan.

La Tabla 2 da cuenta de que el número y porcentaje de candidaturas identificadas como cristianas o evangélicas en las elecciones a la Cámara de Diputados ha ido en aumento. Los datos de 2017 están tomados de Vilches (2017) mientras que los de 2021 son de construcción propia, analizando las candidaturas autoidentificadas como cristianas/evangélicas en sus campañas, redes sociales y fuentes de prensa⁵. Los números, entonces, representan una medida conservadora ya que personas evangélicas que no utilizan su identidad cristiana en la campaña no serían incluidas en la base de datos.

Si en 2017 hubo 25 candidaturas evangélicas, en las elecciones de mayo de 2021 para elección de convencionales constitucionales hubo 54 y a fines de ese mismo año 74 en las elecciones parlamentarias. Aunque el número total de candidaturas ha

5 Agradezco a Taylor Boas por compartir una base similar que nos permitió contrastar listas.

ido en aumento, el porcentaje de candidatos evangélicos ha crecido de 2,6 %, a 4,2 % y 5,6 % del total. A pesar de que siguen siendo números bajos, el porcentaje de candidaturas evangélicas creció más de dos veces entre 2017 y 2021.

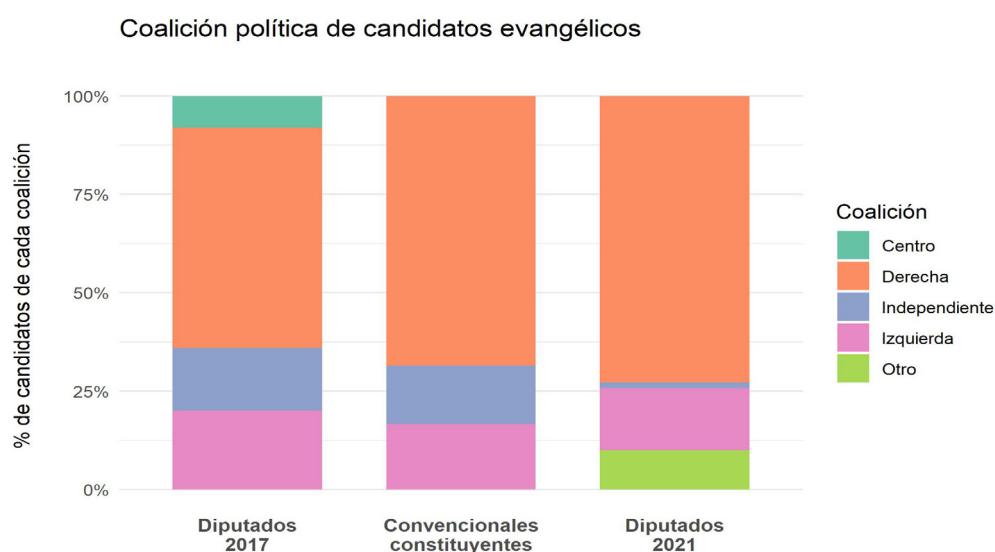
Tabla 2: Candidaturas evangélicas por partido, 2017 y 2021

Partido	Diputados 2017	Convencionales 2021	Diputados 2021
RN	8 (32%)	11 (20%)	7 (10%)
UDI	2 (8%)	3 (6%)	1 (1%)
PR		3 (6%)	25 (36%)
PSC		17 (31)	14 (20%)
Otros partidos	11 (44%)	5 (10%)	12 (17%)
Independientes	4 (16%)	15 (28%)	
Nuevo Tiempo			4 (6%)
PDG			7 (10%)
Total	25	54	70

Fuente: Elaboración propia. El porcentaje en paréntesis indica la proporción de candidaturas evangélicas que pertenecían a ese partido sobre el total de candidaturas evangélicas en esa elección.

El gráfico 2 clasifica las candidaturas según si perteneció a una lista de izquierda, centro, derecha o fue independiente. El gráfico da cuenta de que, aunque candidaturas evangélicas de derecha siempre han sido dominantes, en estas tres elecciones analizadas se ha acentuado la tendencia; en las elecciones parlamentarias de 2021, según como se clasifique el Partido de la Gente⁶, el 73-83% de las candidaturas fue de derecha.

Gráfico 2: Sector político de candidaturas evangélicas



Fuente: Elaboración propia.

6 El Partido de la Gente es un partido no programático que se podría clasificar se derecha populista. Fue legalizado el 2021 llegando a ser el partido con más militantes. Y aunque inicialmente obtuvo seis escaños en la elección parlamentaria, a agosto de 2024 todos sus diputados han renunciado a la bancada.

La identidad católica ha estado menos presente en la esfera electoral. Aunque mi trabajo de clasificación de candidaturas se ha concentrado en evangélicos, no es arriesgado plantear que un ejercicio similar llevaría a una importante subidentificación de las candidaturas de personas católicas, ya que no es un elemento que se suele destacar en las campañas. Sin embargo, siguen siendo mayoritarios. En términos de representantes electos, según los datos de la encuesta PELA (Observatorio de Elites Parlamentarias en América Latina) (Alcántara, 2024), un 60% de los y las diputados y diputadas actualmente en ejercicio se identifica como católico. Aunque la tasa de respuesta para el último período legislativo es solo 35% para la pregunta por identidad religiosa y que la derecha se encuentra sobrerrepresentada, hay parlamentarios católicos en todos los sectores. Del resto, un 12% se identifica como evangélico y un 17% como agnóstico/ateo/sin religión.

Algunas figuras si han utilizado su identidad católica en su actuar político, como es el caso de la diputada Chiara Barchiesi del Partido Republicano, quien con frecuencia realiza menciones a figuras de la Iglesia Católica en sus redes sociales e intervenciones. Este tipo de figuras permite constituir un conservadurismo ecuménico en la arena política.

1.5 REFLEXIONES FINALES: HACIA UN ECUMENISMO CONSERVADOR

Las páginas precedentes han dado cuenta de los cambios que ha sufrido la sociedad chilena y el rol de los actores religiosos en la política desde el retorno de la democracia en 1990. Desde un país muy conservador en lo social y en materia de moral sexual y con una élite altamente influenciada por una Iglesia Católica reticente al cambio, a una sociedad que acepta o incluso demanda la expansión de derechos a mujeres y minorías sexuales (por ejemplo, Paradela-López, Antón y Jima-González, 2023) y en que la Iglesia Católica ha perdido influencia. En este contexto, en los últimos años se observan nuevos elementos para comprender la relación entre identidad religiosa y política que dan pie a diversas agendas de investigación.

Un primer factor novedoso dice relación con el protagonismo de evangélicos y su apoyo a la ultraderecha, tendencia que igualmente se ha visto en otros países de la región como Brasil e incluso Argentina, a pesar de que Milei tiene características distintas a la de Kast y Bolsonaro (Rovira Kaltwasser et al., 2024). A pesar de que evangélicos parecen no haber desarrollado una identidad de derecha (Castillo y Medel, 2025), su voto se ha volcado hacia el Partido Republicano y posiciones afines. Queda por ver cómo será el comportamiento de estos votantes en elecciones donde políticas de género y derechos LGBTQ son menos prominentes, como son las elecciones locales y si es que el Partido Social Cristiano logrará captar parte de este voto. En un contexto político de alta fragmentación y muy baja identificación partidaria, es probable que el apoyo de evangélicos pueda orientarse a distintos actores más que cristalizar en una

base partidaria fiel, en particular cuando se ha visto que presencia de candidaturas de múltiples partidos políticos (ver Tabla 2).

Segundo, aunque la Iglesia Católica ha sufrido una pérdida de autoridad moral y su participación en los debates públicos se ha visto importantemente disminuida, las encuestas muestran que tanto la identificación religiosa como la confianza en la iglesia parece estar estabilizándose. Y las organizaciones de la sociedad civil de inspiración católica parecen tener mejor financiamiento y organización que las evangélicas. Por tanto, es una pregunta para explorar si es que existe un resurgimiento de un activismo católico conservador: cuáles son sus dinámicas, de dónde proviene el financiamiento, qué redes tienen nacional e internacionalmente, si mantienen las redes con los partidos de la derecha que se han observado históricamente y cómo se diferencian del activismo evangélico son algunas de las preguntas que surgen en este ámbito.

Tercero, se observan señales de una coalición conservadora que reúne a católicos y evangélicos – o un ecumenismo conservador. Procesos similares se han observado en otros países como Perú (Barrera Rivera, 2017), donde es la causa y no la denominación lo que reúne a activistas. El Partido Republicano, de hecho, es un interesante caso. Tanto Kast como otros de los líderes más visibles son de un catolicismo conservador, a la vez que han logrado incorporar figuras del mundo evangélico – su secretaria general Ruth Hurtado es evangélica – y apelan electoralmente a este mundo. Ciertamente es un área que requiere de mucho mayor investigación. Persisten preguntas respecto de si existen tensiones en esta relación, cuáles son las causas que los unen y en las que hay diferencias, y de si hay división de roles respecto de cómo interactuar y atraer votantes conservadores de distintas denominaciones, entre otras.

Finalmente, y en línea con lo anterior, pareciera ser que en la relación entre religión y política, el clivaje central está siendo la división religioso/no religioso más que la denominación, como puede haber sido en décadas previas. Investigación en Estados Unidos ya dan cuenta de esta división y de cómo personas religiosas y no religiosas se alinean con los partidos Republicano y Demócrata, respectivamente (Burge 2021; Campbell, Layman y Green, 2020). La población no identificada ha crecido rápidamente en las últimas dos décadas y requiere de mucha mayor atención, ya que contiene una diversidad de grupos, incluyendo personas ateas y agnósticas, así como creyentes que no se sienten parte de una religión organizada. ¿Hay diferencias entre estos grupos? ¿Puede la identidad religiosa negativa (o antirreligiosa) convertirse en una identidad política que movilice votantes? Los rápidos y profundos cambios políticos y sociales por los que ha atravesado Chile abren múltiples interrogantes a abordar desde el campo de la investigación social en religión y política, que se encuentra en un momento de expansión.

REFERENCIAS

- ALCÁNTARA, M. **Proyecto Élite Latinoamericanas (PELA-USAL)**: Universidad de Salamanca (1994-2021). [S.l.]: OIR, 2024. Disponible en: <https://oir.org.es/pela/bases-datos-paises/chile/>.
- ALENDIA, S.; LE FOULON, C.; SUÁREZ-CAO, J. La batalla por las ideas en tiempos posideológicos: adaptaciones y permanencias ideológicas en la nueva centroderecha chilena. **Revista de Sociología e Política**, v. 27, n. 70, e004, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/1678-98731927700>.
- ARRIAGADA, M. Perfil: quién es Antaris Varela, la pastora evangélica detrás del partido aliado de José Antonio Kast. **Ex-Ante**, 26 out. 2021. Disponible en: <https://www.ex-ante.cl/perfil-quien-es-antaris-varela-la-pastora-evangelica-detras-del-partido-aliado-de-jose-antonio-kast/>.
- BARGSTED, M.; DE LA CERDA, N. Ideological preferences and evolution of the religious cleavage in Chile, 1998-2014. **Latin American Research Review**, v. 52, n. 2, p. 348–365, 2019.
- BARRERA RIVERA, P. ‘Don’t You Mess with My Children’—Conservative inter-religious cooperation in Peru in the XXI century. **International Journal of Latin American Religions**, v. 1, n. 2, p. 296–308, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0030-5>.
- BEYER, H.; FONTAINE, A. Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuesta de opinión pública. **Estudios Públicos**, n. 44, p. 1–52, 1991.
- BLOFIELD, M. **The politics of moral sin**: abortion and divorce in Spain, Chile and Argentina. New York: Routledge, 2006.
- BOAS, T. **Evangelicals and electoral politics in Latin America**: a kingdom of this world. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2023.
- BUNKER, K. ¿Ha aumentado la fragmentación en el sistema de partidos a través de los años? **Ideas**: Laboratorio de Democracia y Gobierno, Universidad San Sebastián, v. 1, n. 1, p. 1–3, 2023.
- BURGE, R. P. **The nones**: where they came from, who they are, and where they are going. Minneapolis: Fortress Press, 2021.
- CAMPBELL, D. E.; LAYMAN, G. C.; GREEN, J. C. **Secular surge**: a new fault line in American politics. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2020.
- CASTIGLIONI, R. Chile y el giro electoral: ‘la vergüenza de haber sido y el dolor de ya no ser’. **Revista de Ciencia Política**, v. 30, n. 2, p. 231–248, 2010. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2010000200004>.

CASTILLO, I.; CONTRERAS-GUZMÁN, D.; HENZI, C. When do progressive evangelicals mobilize? Intra-denominational competing identities in Chile's constitutional process. **Politics and Religion**, v. 16, n. 2, p. 301–323, 2023.

CASTILLO, I.; MEDEL, R. M. Evangelicals and support for the (far-)right in Chile's rural south. **International Journal of Latin American Religions**, v. 9, n. 1, p. 90–112, 2025.

CASTILLO, I.; REUTERSWÄRD, C. **The gender dimension of conservative religious mobilization**. 2023. Trabalho apresentado ao Congresso de la Asociación Chilena de Ciencia Política, Santiago, 2023.

DÍAZ, C.; ROVIRA KALTWASSER, C.; ZANOTTI, L. The arrival of the populist radical right in Chile: José Antonio Kast and the 'partido republicano'. **Journal of Language and Politics**, v. 22, n. 3, p. 342–359, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1075/jlp.22131>.

D'EPINAY, C. L. **El refugio de las masas**: estudio sociológico del protestantismo chileno. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), 2010.

FEDIAKOVA, E. Somos parte de esta sociedad: evangélicos y política en el Chile post autoritario. **Política**, 2004.

FRESTON, P. **Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

GAZMURI, C. **Eduardo Frei Montalva y su época**. Santiago: Aguilar, 2000.

GRZYMALA-BUSSE, A. **Nations under God**: how churches use moral authority to influence policy. Princeton: Princeton University Press, 2015.

HERRERA, M.; MORALES, M.; RAYO, G. The social bases of the Chilean Christian Democrat Party: boom-fall (1958-2017). **European Review of Latin American and Caribbean Studies**, 2019.

HTUN, M. **Sex and the state**: abortion, divorce, and the family under Latin American dictatorships and democracies. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003.

LAMADRID ALVAREZ, S.; BENITT NAVARRETE, A. Cronología del movimiento feminista en Chile 2006-2016. **Revista Estudios Feministas**, v. 27, n. 3, e54709, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n354709>.

LINDHARDT, M. **Power in powerlessness**: a study of Pentecostal life worlds in urban Chile. Leiden; Boston: Brill, 2012.

LUNA, J. P. **En vez del optimismo**. Santiago: Catalonia; CIPER, 2017.

LUNA, J. P.; MONESTIER, F.; ROSENBLATT, F. Religious parties in Chile: the Christian Democratic Party and the Independent Democratic Union. **Democratization**, v. 20, n. 5, p. 917–938, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1080/13510347.2013.801258>.

MANSILLA, M. Á.; ORELLANA URTUBIA, L. A.; PANOTTO, N. La participación política de los evangélicos en Chile (1999-2017). **Revista Rupturas**, v. 9, n. 1, p. 179–208, 2019. DOI: <https://doi.org/10.22458/rr.v9i1.2234>.

MARDONES, R. El declive de la influencia de la Iglesia Católica en Chile. In: BRAHM, S.; VALENZUELA, E. (ed.). **La crisis de la Iglesia en Chile: mirar las heridas**. Santiago, Chile: Ediciones UC, 2021. p. 219–245.

MELÉNDEZ, C.; ROVIRA KALTWASSER, C.; SAJURIA, J. Chile 2020: pandemia y plebiscito constitucional. **Revista de Ciencia Política**, v. 41, n. 2, p. 263–290, 2021.

MELLADO, B. Oficialismo acusa homofobia en la tramitación de la AC contra Ávila tras declaraciones de exvocera del ‘bus de la libertad’. **Emol**, 10 jul. 2023. Disponible en: <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2023/07/10/1100580/oficialismo-homofobia-ac-avila.html>.

MORALES-QUIROGA, M. Religious voting in a secularised country: evidence from Chile’s 2022 constitutional referendum. **Secularism and Nonreligion**, v. 13, n. 1, 2024. DOI: <https://doi.org/10.5334/snr.177>.

MORALES-QUIROGA, M.; PÉREZ-COSGAYA, T. Religious voting and the gender gap: support for the radical right in Chile. **Nordic Journal of Religion and Society**, v. 37, n. 1, p. 19–33, 2024. DOI: <https://doi.org/10.18261/njrs.37.1.2>.

NAVIA, P.; OSORIO, R. It’s the Christian Democrats’ fault: declining political identification in Chile, 1957–2012. **Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique**, v. 48, n. 4, p. 815–838, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0008423915001067>.

PARADELA-LÓPEZ, M.; ANTÓN, J.-I.; JIMA-GONZÁLEZ, A. How much have we changed? Long-term determinants of attitudes toward homosexuality in Chile. **Latin American Research Review**, v. 58, n. 3, p. 575–594, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1017/lar.2023.7>.

RAYMOND, C. D. Dealigned or still salient? Religious-secular divisions in Chilean presidential elections. **Bulletin of Latin American Research**, v. 40, n. 1, p. 100–116, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1111/blar.13111>.

ROVIRA KALTWASSER, C. La (sobre)adaptación programática de la derecha chilena y la irrupción de la derecha populista radical. **Colombia Internacional**, n. 99, p. 29–61, jul. 2019.

ROVIRA KALTWASSER, C. *et al.* **Apoyo y rechazo a la ultraderecha**: estudio comparado sobre Argentina, Brasil y Chile. [S.l.]: Friedrich Ebert Stiftung, 2024.

SCULLY, T. **Rethinking the center**: party politics in nineteenth-and twentieth-century Chile. Stanford: Stanford University Press, 1992.

SERRANO, S. **¿Qué hacer con Dios en la República?**: política y secularización en Chile (1845-1885). Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008.

SMITH, A. E.; BOAS, T. Religion, sexual politics, and the transformation of Latin American electorates. **British Journal of Political Science**, v. 54, n. 3, p. 816–835, 2024.

SMITH, B. H. **The church and politics in Chile**. Princeton: Princeton University Press, 1982.

SOMMA, N. M.; BARGSTED, M. A.; VALENZUELA, E. Mapping religious change in Latin America. **Latin American Politics and Society**, v. 59, n. 1, p. 119–142, 2017.

TORCAL, M. *et al.* **The dynamics of political and affective polarisation**: datasets for Spain, Portugal, Italy, Argentina, and Chile (2019-2022). [S.l.: s.n.], 2022. Dataset. DOI: <https://doi.org/DOI.10.17605/OSF.IO/3T7JZ>.

VALENZUELA, E. El impacto religioso de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia Católica Chilena. In: BRAHM, S.; VALENZUELA, E. (ed.). **La crisis de la Iglesia en Chile**: mirar las heridas. Santiago, Chile: Ediciones UC, 2021. p. 247–272.

VILCHES, I. [ELECCIONES] Más de 20 evangélicos van candidatos a diputado este año. **Cosmovisión**, 1 out. 2017. Blog. Disponible en: <http://cosmovision.cl/elecciones-mas-20-evangelicos-van-candidatos-diputado-este-ano/>.

CAPÍTULO 2

PENTECOSTALISMO Y NUEVA DERECHA CONSERVADORA EN COLOMBIA: TIPOS PUROS Y AFINIDADES ELECTIVAS

WILLIAM MAURICIO BELTRÁN

El presente capítulo intenta hacer una contribución a la comprensión de las razones que hacen posible las relaciones de cooperación e, incluso, las alianzas entre ciertas ramas del movimiento evangélico-pentecostal y un cierto sector de la derecha política colombiana. Se intenta mostrar que la cooperación y las alianzas entre algunos sectores del pentecostalismo y algunos sectores de la derecha política colombiana, más que relacionarse con intereses que benefician a algunos de los líderes del pentecostalismo, se basan en afinidades ideológicas y de valores.

Para este propósito se acude a las herramientas metodológicas de la sociología comprensiva de Max Weber. Se intenta comprender los valores que orientan la acción de un cierto sector del movimiento pentecostal y de un sector de la derecha colombiana y armonizarlos en una construcción teórica (tipos puros o tipos ideales). Además, se proponen unas afinidades electivas entre estos actores, que permitan comprender los motivos que sustentan su cooperación y alianzas.

Los tipos ideales o tipos puros son construcciones teóricas que buscan la coherencia interna en la descripción de un fenómeno que por su naturaleza es complejo y contradictorio. Para esto, se rigen por el principio lógico de la no-contradicción. Tienen como objetivo simplificar un fenómeno complejo por medio de la selección, exageración y armonización de algunas de sus características, y por ende, de la omisión de algunas otras, con el propósito de hacerlo inteligible, es decir, de facilitar su comprensión (Weber, 2001).

Las afinidades electivas como propuesta metodológica funcionan sobre el supuesto de que la relación entre dos fenómenos sociales no se explica por una causalidad simple y unidireccional (como se hace cuando se identifica una variable independiente y otra dependiente). Más bien, ciertos fenómenos sociales mantienen una dinámica interdependiente, en la que se refuerzan recíprocamente (Weber, 2001). Löwy propone la siguiente definición: “la afinidad electiva es el proceso por el cual dos formas culturales (religiosas, intelectuales, políticas o económicas) entran (sobre la base de ciertas analogías significativas, parentescos íntimos o afinidades de significado) en una relación de atracción e influencia recíprocas, de elección mutua, de convergencia activa, y refuerzo mutuo” (Löwy, 2004, p. 103) (la traducción es mía).

En el caso que nos ocupa, se intenta demostrar que las afinidades entre una cierta rama del movimiento pentecostal y un cierto sector de la derecha política colombiana facilitan que los actores de estas colectividades se identifiquen recíprocamente, y facilitan la cooperación y, en ocasiones, las alianzas entre ellos, siempre y cuando no entren en conflicto con sus intereses. Sin embargo, las afinidades electivas entre estos movimientos no son incompatibles con los intentos de instrumentalización recíproca. De este modo, el objetivo del presente capítulo es resaltar las afinidades electivas entre una rama específica del pentecostalismo y un cierto sector de la derecha colombiana a lo largo del siglo XXI.

2.1 EL NUEVO PENTECOSTALISMO: URBANO, MEGA-ECLESIAL E INTRA-MUNDANO

Como todo movimiento religioso, el pentecostalismo es diverso y se encuentra en constante transformación. Desde los años 1980, se expandió en Colombia y, en general, en toda América Latina, una rama del movimiento pentecostal que tiene diferencias con lo que hasta ese momento constituía la versión dominante del pentecostalismo. Aunque esta nueva vertiente fue denominada por algunos expertos como “neopentecostalismo”, éste término es impreciso. Como lo han mostrado diversas investigaciones, lo adecuado es hablar de *neopentecostalismos*, en plural, o de olas pentecostales (Freston, 1999; Schäfer, 2023). Con miras a proponer un tipo puro fecundo para el análisis que aquí nos interesa, y diferenciarlo de la corriente pentecostal que fue dominante hasta los años 1980, que para los fines de este capítulo se denominará *pentecostalismo clásico*, propongo hablar de un nuevo tipo de pentecostalismo: *urbano, mega-eclesial e intra-mundano*.

Antes de entrar en la construcción típico-ideal de este nuevo pentecostalismo es importante recordar que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX e, incluso, hasta inicios de la década de 1990, diversas investigaciones retrataban el pentecostalismo colombiano como un movimiento religioso que atraía casi exclusivamente a los sectores vulnerables: desplazados e inmigrantes de reciente arribo a las grandes ciudades, obreros poco calificados, madres cabeza de familia, desempleados o empleados informales, entre otros (Flora, 1976; Westmeier, 1986; Brusco, 1995). Además de un culto emotivo, que tenía entre sus fines la búsqueda del éxtasis religioso, el pentecostalismo clásico (que no ha desaparecido) alimenta la esperanza de sus fieles en la posibilidad del milagro (especialmente de salud física y satisfacción de las necesidades material más elementales) y anuncia la inminente instauración de un nuevo orden social inaugurado por el mismo Jesucristo, quien pronto retornará “para establecer su reino” (Flora, 1976; Westmeier, 1986).

En Colombia y, en general, en América Latina, este pentecostalismo clásico se autoexcluye de las luchas políticas, incluyendo los comicios electorales y las iniciativas contestatarias o revolucionarias, ya que los beneficios que prometen estas luchas les parecen menospreciables frente a los privilegios de los que gozarán en el “reino venidero”, en el que esperan coger al lado de Jesucristo. En una obra considerada clásica, Lalive D’Epinay definió este pentecostalismo como un movimiento de “huelga social” (Lalive D’Epinay, 1968).

Por otro lado, el pentecostalismo clásico mantiene una forma de ascetismo diferente al del puritanismo calvinista, ascetismo que describe Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 2011). Por ejemplo, el pentecostal no busca en el mundo indicios de una predestinación positiva. Más bien, el ascetismo del pentecostalismo clásico se basa en un racionalismo práctico, que promueve

la negación de ciertos deseos y hábitos (alejarse del cigarrillo, las borracheras, las parrandas, las prostitutas y, en general, las licencias sexuales, entre otros) con miras a atraer “la bendición material de Dios” (el milagro) y la solidaridad de la comunidad de creyentes (Flora, 1976).

En otras palabras, el pentecostal clásico no busca transformar el mundo a través de una ética del trabajo, del ahorro, de la inversión y del emprendimiento. Ni tampoco busca signos de éxito económico y profesional como indicios de su calidad de elegido. Por el contrario, los logros, los reconocimientos y los placeres asociados al éxito en el mundo (los títulos universitarios, el éxito profesional, la riqueza desmedida, los consumos ostentosos) son vistos como peligrosos por este tipo de pentecostales, en la medida en que alejan al creyente de Dios y lo “tientan” con el apego a las “cosas del mundo”. Por esto, el pentecostalismo clásico puede ser definido como un movimiento que niega el mundo. La única vía por la cual el pentecostalismo clásico observa posibilidades para transformar el mundo es a través de la evangelización y la movilidad social que se desprenden de los hábitos de su “nueva vida” o “nuevo nacimiento”. Por ejemplo, del ahorro derivado de no consumir alcohol ni participar en parrandas, que puede ser reinvertido para otorgar mejores condiciones de vida para las familias pentecostales (Brusco, 1995).

Como ya se mencionó, en Colombia, desde los años 1980, se va a hacer cada vez más visible una nueva versión pentecostal (vale aclarar: nueva en el contexto colombiano), que con el tiempo se ha hecho dominante. Las razones del crecimiento de este nuevo pentecostalismo urbano son diversas, y se han abordado con mayor profundidad en otras investigaciones (Beltrán, Cely, Larotta- Silva, 2022). Baste decir aquí que, gracias a la acelerada urbanización del país y a la globalización de las comunicaciones, algunos líderes pentecostales van a imitar discursos y rituales religiosos que nacieron en otros contextos geográficos, especialmente en Estados Unidos, con el objetivo de atraer al movimiento evangélico a ciertos sectores urbanos: profesionales, universitarios, comerciantes, pequeños empresarios y, en fin, la población que suele agruparse como de clase media. Además de su carácter predominantemente urbano y su pretensión de alcanzar a las clases medias, otras dos características del nuevo pentecostalismo son relevantes en esta descripción típico-ideal: 1) su carácter intramundano, 2) su dimensión mega-ecclesial. A continuación, se describen estos aspectos con mayor detalle.

1) En este nuevo pentecostalismo el énfasis no está en el anuncio del inminente regreso de Jesucristo, sino en la idea de que “el reino de Dios ya está entre nosotros” (Schäfer, 1992; 2023). Y que, por lo tanto, “los herederos de ese reino”, es decir los nuevos pentecostales, están llamados a ocupar posiciones sociales de prestigio y poder. En otras palabras, no hay que esperar un futuro glorioso, ni una vida en el

más allá, para disfrutar de los privilegios que se desprenden de ser “hijos de Dios y herederos de su reino”. El ascenso de este nuevo discurso significó, al mismo tiempo, la cada vez menos frecuente mención en los pulpitos del inminente retorno de Jesucristo, hasta casi desaparecer en algunas organizaciones pentecostales.

Este giro teológico liberó al pentecostal de la culpa asociada al deseo de prosperidad e, incluso, de la culpa asociada a la codicia y a los consumos excesivos y ostentosos. Ahora, estas formas de placer y de disfrute pueden entenderse también como formas de “bendición”. Así, la prosperidad adquiere en el nuevo pentecostalismo el sentido positivo y deseable que le otorga la sociedad de consumo y el neoliberalismo económico (Bartel, 2021). Este pentecostalismo no encuentra ninguna virtud en la pobreza (virtud que predicaba, por ejemplo, el cristianismo medieval y el pentecostalismo clásico), y tampoco en el fracaso laboral y profesional. Más bien, la pobreza se vuelve sospechosa y amerita una justificación, por ejemplo, puede ser interpretada como consecuencia del pecado o de la falta de fidelidad a Dios.

Este giro teológico hace de la búsqueda de reconocimiento, del poder y de las riquezas, metas legítimas. Ve la búsqueda del poder político y del éxito profesional como “algo querido por Dios”. Por esto algunas megaglesia no solo ofrecen ritos orientados a la prosperidad (que por lo general pasan por la exigencia de donaciones económicas) sino que, además, ofrecen cursos de liderazgo y conferencias que animan a los fieles a ser emprendedores (Bartel, 2021; Jaimes Bernal, 2023). En términos generales, en este pentecostalismo hay un culto al éxito, tal y como el éxito es definido por la sociedad de consumo, y este culto se traduce en un culto al líder pentecostal exitoso.

La invitación pentecostal al éxito profesional y a la búsqueda del poder político incluye a las mujeres. Por ejemplo, en este nuevo pentecostalismo las mujeres pueden ser pastoras o, junto con sus esposos, ser parte de una familia pastoral. Además, es legítimo que las mujeres vean el éxito profesional como un aspecto de la realización personal, aunque éste se busca en empresas seculares. Por ejemplo, en este pentecostalismo las mujeres pueden participar como candidatas a cargos de elección popular. En Colombia, buena parte del liderazgo político de los pentecostales ha dependido de la iniciativa de mujeres (como Viviane Morales, Emma Claudia Rodríguez de Castellanos o Alexandra Moreno Piraquive, por mencionar algunos ejemplos) (Cuervo, 2010). Sin embargo, las mujeres solo pueden aspirar al éxito profesional si cumplen de manera ejemplar sus roles tradicionales como madres y esposas. En este sentido se observa una paradoja: al mismo tiempo que los nuevos pentecostales abren espacios de empoderamiento para las mujeres (legitimando su liderazgo religioso y secular) mantienen una actitud hostil hacia los discursos y los movimientos feministas (Jaimes Bernal, 2023).

En el caso de la búsqueda del poder político, la justificación religiosa pentecostal incluye otros argumentos, como, por ejemplo, el de “cristianizar” la sociedad a través de la política. Es decir, el argumento según el cual Dios ha llamado a los pentecostales a gobernar para transformar la sociedad con base en “los valores del reino de los cielos” (Schäfer, 1992; 2023; Helmsdorf, 1993; Beltrán, 2013).

2) La otra característica del nuevo pentecostalismo que es pertinente destacar aquí es su dimensión mega-ecclesial. Como ya se ha repetido en diversas investigaciones, en América Latina, las congregaciones pentecostales se organizan en torno al liderazgo de tipo carismático (Weber, 2014). Por lo cual, los pastores pentecostales están obligados a demostrar que son portadores de *carismas*, o dones extraordinarios (poder para exorcizar a los demonios o curar las enfermedades, o cualidades proféticas u oratorias) (Bastian, 1997; Beltrán, 2013). En la medida en que los pentecostales confían en un líder porque creen que Dios le ha otorgado este tipo de poderes, el líder mantiene autoridad sobre sus fieles. Sin embargo, la autoridad religiosa fundada en el carisma personal es inestable (Weber, 2014), depende de la capacidad del líder carismático de validar reiteradamente sus carismas, de mostrar continuamente evidencias y resultados que confirmen que “Dios los sigue usando”. Entre estas evidencias se destaca la capacidad del líder para atraer numerosos seguidores.

De este modo, en el pentecostalismo, el tamaño de la congregación sirve como indicador del carisma, y se constituye, en un argumento del líder para legitimar su autoridad (Bastian, 1997). Como es obvio, para un líder pentecostal ser el fundador de una megaiglesia, es también la puerta de entrada a la riqueza económica, al reconocimiento social (que se extiende más allá de los muros del templo), y, como veremos más adelante, al poder político. Por lo tanto, los pastores de este nuevo pentecostalismo no solo asumen el rol de líderes religiosos, sino también el de gerentes de compañías y organizaciones que, en casos notables, adquieren la dimensión de multinacionales (Beltrán, 2013; 2024).

Por lo tanto, el líder pentecostal exitoso no solo debe exhibir carismas religiosos. Ahora, como modelo de éxito intramundano que los fieles están llamados a imitar, debe también demostrar evidencias de ser un empresario próspero. En este sentido la organización religiosa que lidera debe ser una empresa exitosa. Así, es frecuente que las megaiglesias cuentan con cadenas de televisión, restaurantes, editoriales, entidades educativas y otras empresas afines (Schäfer, 2023, Beltrán, 2024). Además, a diferencia de otros modelos de liderazgo religioso, el pastor pentecostal no esconde su éxito, ni sus riquezas, por el contrario, alardea de ellos, ya que constituyen la mejor evidencia de su calidad de “elegido”.

Algunos de estos pastores-gerentes y sus parientes más cercanos (que por lo general conforman su cuadro de colaboradores más leales) ven como legítimo usar la autoridad que administran sobre sus fieles como un “capital” que puede ser “negociado” o “reconvertido” en otros campos (se usan aquí los conceptos de capital y campo tal y como lo propone Bourdieu, 1971). En especial, han visto en sus multitudinarias congregaciones un electorado potencial que puede reconvertirse en capital político para competir en el campo de la política electoral (Beltrán, 2013). Para esto suelen acudir a alguna de las siguientes estrategias, que se describen también como tipos puros: 1) el líder religioso se promueve a sí mismo o promueve a algún pariente cercano (su esposa o alguno de sus hijos) como candidato para algún cargo de elección popular, y argumenta que lo hace como respuesta a un llamado divino, y como una forma de servicio a Dios y a la sociedad; 2) el líder pentecostal crea su propio partido político que, por lo general, constituyen el brazo político de su empresa religiosa, es decir, funciona como una maquinaria política que tiene como objetivo reconvertir la lealtad de sus fieles en votos; 3) el líder pentecostal se siente en libertad para negociar el voto de sus fieles a favor de partidos políticos seculares o políticos profesionales por medio de transacciones clientelistas, a cambio de favores o prebendas (como por ejemplo, cargos en la burocracia del Estado), en lo que constituye una práctica frecuente en la actividad política colombiana (Cepeda Van Houten, 2007; Beltrán, 2013). En la medida en que hablamos de tipos puros, lo más frecuente es que este tipo de tácticas se combinen en las estrategias políticas concretas de los líderes pentecostales. En todo caso, el potencial de éxito de un líder pentecostal en el campo político electoral se relaciona con su habilidad para “influir” en el “voto de sus seguidores hacia un determinado partido” o candidato (Schäfer 2023, tomo 1, p. 101); candidato que puede ser él mismo.

Entre más grande en número de fieles más codiciada se vuelve una megaiglesia como fuente de votos en un sistema político clientelar. Hoy es común en temporada electoral, inclusive en las elecciones presidenciales, ver desfilar en los pulpitos de las megaiglesias colombianas a candidatos que participan de los ritos pentecostales, y que buscan seducir a este sector de la población para que los apoyen en las urnas. Como ejemplos, se puede mencionar a Álvaro Uribe, Enrique Peñalosa y Juan Manuel Santos, entre muchos otros (Beltrán y Quiroga, 2017).

Pero, por otro lado, este *nuevo pentecostalismo urbano mega-ecclesial e intra-mundano* en ciertos aspectos doctrinales y morales mantiene continuidad con el pentecostalismo clásico y, en general, con el fundamentalismo evangélico. Entre estas continuidades se destacan las doctrinas de la *inerrancia* e *infalibilidad* de la Biblia. Para las diversas ramas pentecostales la Biblia es inspirada por Dios y, por lo tanto, carece de errores y de contradicciones. Esto define la manera en que las diversas ramas evangélicas y pentecostales interpretan la Biblia, ya que la consideran una fuente de autoridad que no puede ser cuestionada por ninguna otra fuente, ni

quiera por teorías científicas o descubrimientos históricos. Así, si algún hallazgo científico contradice el relato bíblico, el pentecostal se resistirá a aceptarlo y lo verá como un ataque a la autoridad de la Biblia y, por ende, como un ataque a sus propias convicciones religiosas (Geisler y Roach, 2012). Esto va a tener múltiples implicaciones, una de las más notables es la oposición de todas las ramas evangélicas y pentecostales a la teoría de la evolución de las especies de Darwin (Fath 2011). Y, en tiempos más recientes, el rechazo, por parte de estas mismas vertientes, a los estudios sociales de género que aclaran la distinción entre el sexo biológico y la identidad y orientación sexual de los sujetos, y muestran el carácter de construcción social de las identidades de género (Butler 2024).

Asimismo, las doctrinas de la *inerrancia e infalibilidad* de la Biblia van a llevar a los evangélicos y pentecostales a interpretar de manera literal ciertos acontecimientos sobrenaturales que relata la Biblia (como, por ejemplo, el nacimiento virginal de Jesucristo, o el diluvio universal y la construcción del arca de Noe). Es decir, a tratar estos relatos como acontecimientos históricos. Y, por ende, a negar toda posibilidad de una interpretación de la Biblia que admita una dimensión mítica o alegórica, oponiéndose así a las propuestas de los teólogos protestantes liberales, como, por ejemplo, Rudolf K. Bultmann (Bultmann, 1953).

La manera en que los pentecostales interpretan la Biblia se relacionan con ciertos valores morales que mantienen continuidad con las demás vertientes del fundamentalismo evangélico. Entre estos se destaca la defensa de la familia cristiana (heterosexual y heteronormativa) como base de la sociedad; y el origen sagrado de la institución matrimonial, entendida como la unión de un hombre y una mujer con el fin de procrear. Por lo cual, todo intento de legitimación de otras formas de familia es entendida por los evangélicos y pentecostales como formas de legitimar un orden social contrario al que prescribe la Biblia. Asimismo, los evangélicos y pentecostales defienden el carácter sagrado de la vida humana que, según ellos, empieza en el momento mismo de la concepción. Por estas razones, este sector de la población asume una actitud militante en contra de la legalización del matrimonio homosexual, en contra de la despenalización del aborto, y en contra del pleno reconocimiento de los derechos a la población LGBTIQ+ (Beltrán y Creely, 2018).

Con la intención de establecer conexiones con el argumento que se desarrollará más adelante, vale la pena recalcar que organizaciones pentecostales colombianas, como la Misión Carismática Internacional, Manantial de Vida Eterna, la Iglesia Familiar Internacional, la Iglesia Ríos de Vida y la Misión Paz a las Naciones, entre muchas otras, pueden ubicarse con facilidad en la definición típico-ideal que se acaba de esbozar. Estas organizaciones han participado con éxito en el campo de la política electoral (Beltrán, 2013; Beltrán y Quiroga, 2017; Beltrán y Creely, 2018).

2.2 COLOMBIA: PAÍS DE DERECHAS

En Colombia, hablar de una *nueva derecha* presupone la existencia de una derecha tradicional. En el marco de un sistema político bipartidista y excluyente que monopolizó el campo del poder a lo largo de los siglos XIX y XX, la historia de Colombia ha estado determinada por las luchas políticas entre una derecha religiosa tradicionalista, que para evitar confusiones será definida aquí como una *derecha católica*, objetivada en el ideario y el proyecto político del Partido Conservador colombiano; y una *derecha liberal* que estuvo representada, en términos generales, por la rama dominante del Partido Liberal colombiano.

Antes de adentrarnos en la definición típico ideal de lo que se propone llamar *la nueva derecha conservadora* parece pertinente esbozar en grandes líneas algunas de las características de los dos tipos de derecha ya mencionados, pues solo en contraste con estos se puede observar las peculiaridades de la nueva derecha.

Algunas precisiones son pertinentes antes de continuar. 1) Ni la derecha católica ni la derecha liberal han desaparecido, aunque por lo menos es evidente que ambas han evolucionado especialmente hacia un modelo económico neoliberal. 2) Las definiciones de derecha católica y derecha liberal son también tipos ideales. Así, aunque en la realidad histórica los partidos políticos mencionados (Liberal y Conservador) han mantenido en su interior diversas ramas, facciones y matices, en la descripción típico ideal se tiende a omitir estos matices o minimizarlos. 3) No se pretende ofrecer aquí una tipificación exhaustiva que agote el amplio espectro de las derechas en Colombia. Sin embargo, la tipificación que se ofrece puede ayudar a observar las continuidades y afinidades entre diversos sectores de la derecha colombiana y, como ya se mencionó, a hacer inteligibles las razones que permiten ciertas alianzas y coaliciones entre ellas.

2.2.1 LA DERECHA CATÓLICA

Desde la promulgación de la Constitución de 1886 y, por lo menos, hasta el final del Frente Nacional (pacto entre los dos partidos dominantes para turnarse en el poder que operó entre 1958-1974), la derecha católica se legitimó y construyó sus estrategias en torno a la defensa de la cultura y de la Iglesia católica como base de la identidad y de la integración del pueblo colombiano (Abel 1987; González, 1997). Para este propósito gozó del total apoyo de las jerarquías católicas, en un contexto en el que la Iglesia católica constituía una de las instituciones más estables, ricas y poderosas del país. Así, a lo largo del siglo XX, las élites religiosas legitimaron a las élites políticas conservadoras, y las élites conservadoras legitimaron a las élites católicas.

Esta derecha vio en la defensa de los valores y las tradiciones católicas uno de sus argumentos más poderosos para oponerse al Partido Liberal. Para esto luchó para mantener el sistema educativo bajo el control de las jerarquías católicas y usarlo como mecanismo de reproducción de la doctrina y de los valores católicos (Beltrán, 2013). La derecha católica defiende la “familia católica” y, por esta vía, el rol asignado por la tradición católica a las mujeres, que deben realizarse en el ejemplar ejercicio de los roles tradicionales, como buenas madres y esposas, siguiendo para esto el modelo de la Virgen María (Stevens, 1973). Asimismo, la derecha católica afirma la reproducción humana como misión por excelencia de la familia, y enseña que las relaciones sexuales no pueden tener una función diferente a la reproducción de la especie. En ese sentido, condena todo uso de la sexualidad que tenga como motivación el placer.

Entre los años 1960 y 1980, la derecha católica se opuso a la promoción de los métodos anticonceptivos (Beltrán y Bastidas, 2019; Torres, 2013). Perdida esta batalla, en la medida en que Colombia fue uno de los países donde mejor aceptación tuvieron los métodos de control de la natalidad (Palacios y Safford, 2007), desde los años 1980 ha concentrado sus esfuerzos en la oposición a la despenalización del aborto y la oposición al matrimonio homosexual. En lo que va corrido el siglo XXI, ha tomado entre sus banderas la oposición a la legalización de la eutanasia y la oposición al reconocimiento de los derechos de la población LGBTQ+.

La derecha católica es intolerante e intransigente. Hasta los años 1970, consideró a los no-católicos como ciudadanos de segunda categoría e incluso los vio como una amenaza a la unidad nacional. Así, usó todo su poder para obstaculizar el ingreso de misioneros protestantes y, en general, de extranjeros que pudieran “infectar el país” con ideas no católicas (Haddox, 1965). Esta mirada estigmatizante se extendió a los adherentes al Partido Liberal, que en su inmensa mayoría se confesaban católicos. Es pertinente recordar que, desde inicios del siglo XX en Colombia, importantes jerarcas de la Iglesia católica difundieron ideas que condenaban al Partido Liberal, afirmado, por ejemplo, que “el liberalismo es pecado” (idea difundida por San Ezequiel Moreno) (Deas, 2017); o afirmando que “quien es liberal no puede ser un buen católico” (expresión divulgada por Monseñor Rafael María Carrasquilla) (Carrasquilla, 1899, p. 202). Del mismo modo, los representantes de la derecha católica idearon y reprodujeron estigmas para desacreditar a protestantes, masones, socialistas y comunistas. Y, con frecuencia, afirmaron haber descubierto una conspiración de varios o todos estos grupos para destruir el catolicismo y, por esta vía, destruir la nación (Álvarez, 1944; Arias, 2003).

En la medida en que el crecimiento de ciudades como: Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla; permitió mejores oportunidades para la erosión del monopolio cultural católico; ya que en ellas había una mayor diversidad cultural, mejores ofertas

educativas e, incluso, ofertas de educación no-católica; el mundo rural fue visto por la rama dominante de las jerarquías católicas como un espacio más adecuado para la reproducción de las tradiciones y los valores católicos. En los contextos rurales (en algunos casos incluso hasta hoy), los mecanismos de integración social reposan en instituciones tradicionales, como la familia extensa, la parroquia, la comunidad de vecindad, el compadrazgo, y las relaciones clientelistas entre el campesino y el patrón de la hacienda (Beltrán, 2013; Arias, 2003). En buena medida, con el propósito de mantener la pureza católica asociada al mundo rural, por lo menos hasta mediados del siglo XX, la derecha católica se opuso a las políticas de los liberales que buscaban industrializar el país, conectarlo a través de carreteras y ferrocarriles, e insertarlo en las orbitas del comercio internacional; en otras palabras, que buscaban modernizarlo. Entre los difusores de estas ideas se destacó Monseñor Miguel Ángel Builes (Zapata, 1973). Así, las jerarquías católicas defendieron un modelo económico agrario que privilegia los latifundios en manos de poderosos terratenientes, muchos de ellos caciques clientelistas que movilizan al campesinado en las jornadas electorales (Hartlyn, 1993).

2.2.2 LA DERECHA LIBERAL

Pero además de la derecha católica, una *derecha liberal* gobernó Colombia por largos periodos a lo largo del siglo XX. Este movimiento político en la práctica se expresó en el proyecto de un amplio sector del Partido Liberal colombiano. La derecha liberal interpretó el monopolio cultural católico como un obstáculo al desarrollo y a la modernización de la sociedad colombiana. Asimismo vio como inconvenientes el poder económico, social y político acumulado por la Iglesia católica, y la participación del clero en la política partidista. En términos generales, la élite de esta derecha liberal en público se confesó católica, aunque tuvo representantes que no ocultaron su talante anticlerical.

Es pertinente reiterar que a lo largo de su historia el Partido Liberal colombiano ha tenido diversas facciones y, con frecuencia, se dividió. Pese a esto, se puede constatar la permanencia de dos alas: un ala *moderada* o, si se quiere, *conservadora* y un ala más liberal, que hoy no dudaríamos en denominar *progresista*. En esta última vertiente se destacaron líderes como el expresidente Alfonso López Pumarejo, quien en su primer gobierno (1934-1938) impulsó la reforma constitucional de 1936, reforma que buscaba debilitar el poder de la Iglesia católica. Ésta suprimió el nombre de Dios de la Constitución, excluyó la mención de la religión católica como elemento esencial del orden social y legalizó el divorcio civil. Asimismo, López Pumarejo promovió reformas legales que tenían como intención debilitar el monopolio de la Iglesia católica sobre el sistema educativo. Aunque muchas de estas reformas fueron derogados posteriormente por gobiernos conservadores, dan cuenta de la apuesta laica y secularizadora del proyecto político liderado por este sector del liberalismo.

En términos generales, la derecha liberal enarboló entre sus banderas la completa separación entre Iglesia y Estado, la ruptura del monopolio católico sobre el sistema educativo, la necesidad de crear cementerios laicos (es decir, que no estuviesen administrados por la Iglesia católica), el pleno reconocimiento de los derechos de libertad de religión, de conciencia y de expresión. Además, se mostró favorable a la inmigración europea y al ingreso de misioneros protestantes, con el fin de minar el monopolio cultural católico (López Amaya, 2011). Algunos presidentes liberales, como por ejemplo Alfonso López Michelsen (presidente entre 1974-1978), impulsaron políticas que facilitaron el ingreso de las mujeres al mercado de trabajo e incluso su ingreso a la carrera militar. En el seno de este liberalismo es posible encontrar hasta hoy líderes que, inspirados en el liberalismo filosófico del siglo XIX, defendieron el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo, la despenalización del aborto y el reconocimiento de los derechos de minorías tradicionalmente excluidas por razón de sus creencias religiosas o de su orientación sexual.

A lo largo del siglo XX, los evangélicos y pentecostales, y, en general, los miembros y simpatizantes de las diversas comunidades protestantes (que, como ya se mencionó, fueron excluidos y estigmatizados en un país mayoritariamente católico) se sintieron atraídos por el Partido Liberal, que les ofrecía mejores oportunidades para el ejercicio de las libertades de expresión, conciencia y culto (Rodríguez, 2004; Moreno, 2009).

En la medida en que en las últimas décadas esta derecha liberal ha promovido la legitimidad y legalidad del matrimonio homosexual, la despenalización del aborto y la promoción de los derechos de la población LGBTIQ+; la población evangélica y pentecostal le ha retirado su apoyo. Así, algunas figuras políticas que en la actualidad representan este sector del liberalismo (como, por ejemplo, el expresidente Juan Manuel Santos, presidente entre 2010-2018, y los exministros Humberto de La Calle, Alejandro Gaviria y Gina Parody) sufren la desconfianza y el desprecio de la mayor parte de la población evangélica y pentecostal (Beltrán y Creely, 2018).

2.3 LA NUEVA DERECHA CONSERVADORA: CRISTIANA Y NEOLIBERAL

Debido, entre diversas causas: a la urbanización del país, a la diversificación del sistema educativo, a la globalización de las comunicaciones, a la emergencia de la Internet, a la crisis interna del catolicismo, y al proceso de pluralización religiosa, especialmente al crecimiento del movimiento evangélico y pentecostal; el catolicismo como fuente de identidad e integración nacional se ha debilitado. Esto ha permitido que desde finales del siglo XX y en lo que va corrido del siglo XXI se consolide una nueva derecha. Ésta, si bien se mantiene conservadora en lo moral, ya no puede definirse como católica, en la medida en que ya no defiende al catolicismo como base de la

identidad y de la integración de los colombianos. En su lugar, otorga estas funciones al cristianismo en un sentido amplio. Es importante subrayar que, aunque Colombia es un país cada vez menos católico, sigue siendo un país predominantemente cristiano, en la medida en que un importante porcentaje de los desertores del catolicismo ha emigrado hacia las congregaciones evangélicas y pentecostales (Beltrán y Larotta, 2020).

Esta nueva derecha defiende ciertos valores que considera sagrados y que asocia con la unidad y la prosperidad de la nación; valores que, en general, son compartidos por las diversas ramas del movimiento evangélico presentes en Colombia, y también por las versiones más conservadoras del catolicismo. Todos estos grupos defienden la familia tradicional (heterosexual y heteronormada) como la familia legítima y como base de la integración social. La familia tradicional tiene como función principal la reproducción humana y la reproducción en las nuevas generaciones de los valores cristianos. Además, esta nueva derecha se opone a: la despenalización del aborto, a la legalización de la eutanasia, y al reconocimiento de los derechos de la población LGBTQ+.

Estas afinidades o convergencias entre los valores de los católicos conservadores y de las vertientes evangélicas y pentecostales de mayor crecimiento en el país les permiten cooperar en una agenda política moral, que constituye probablemente el rasgo distintivo de los partidos políticos de base evangélica o pentecostal, como lo fueron en su momento el Partido Nacional Cristiano y el Movimiento Unión Cristiana, y lo son actualmente MIRA y Colombia Justa Libres (Duque Daza, 2010; Beltrán y Quiroga, 2017).

Así, opera en la práctica un ecumenismo de derechas o un ecumenismo conservador (Spadaro y Figueroa, 2017), en el que sectores católicos (incluyendo representantes de las jerarquías) cooperan con miembros del movimiento evangélico y pentecostal por la “defensa” de los valores cristianos. Hecho que no deja de ser paradójico si se tiene en cuenta que hasta mediados del siglo XX las jerarquías católicas se opusieron a la presencia de misioneros y comunidades protestantes en el país, y motivaron acciones en contra de los protestantes que estos últimos no dudaron en considerar formas de “persecución religiosa” (Goff, 1966). Este ecumenismo de derechas permite por ejemplo que evangélicos y católicos (que compiten en el campo religioso por la autoridad legítima sobre los fieles) en determinadas coyunturas dejen a un lado sus rivalidades y se unan para enfrentar lo que consideran enemigos comunes, como, por ejemplo, a quienes promueven valores seculares, el ateísmo, o la llamada ideología de género (Rodríguez Vargas, 2017; Beltrán y Creely, 2018).

A diferencia de la derecha católica tradicional, la nueva derecha cristiana es conservadora en lo moral y neoliberal en lo económico. Apuesta por la libre empresa

y competencia y la inversión privada como camino al crecimiento económico, ofreciendo a los inversionistas seguridades jurídicas. De manera más reciente, en Colombia, como en otros países de América Latina, sectores de esta nueva derecha manifiestan su admiración por ideas que ahora suelen denominarse “libertarias” y “paleolibertarias” (Laje 2020). Por ejemplo, se declaran “antifeministas” y “anti-ideología de género”, y al mismo tiempo, ven como convenientes el desmonte del Estado de bienestar, la privatización de las empresas públicas, y el emprendimiento individual como camino para la prosperidad social (Márquez y Laje, 2016). Quienes simpatizan con estas ideas suelen manifestar admiración por otros líderes de derecha en el hemisferio, como Donald Trump, Jair Bolsonaro y Javier Milei. En todos estos casos se confirma la irrupción global de una derecha que “se caracteriza por defender posturas conservadoras en cuestiones culturales antes que económicas” (Rovira Kaltwasser, 2023, p. 11).

2.4 A MODO DE CONCLUSIÓN: ALIANZAS, APOYOS E INSTRUMENTALIZACIONES RECÍPROCAS

Después de conocer algunas de las características del nuevo pentecostalismo intramundano es fácil entender por qué destacadas lideresas de este movimiento religioso en Colombia (como Viviane Morales y Emma Claudia Rodríguez de Castellanos) desde el inicio de sus carreras políticas se han identificado con partidos y movimientos políticos de derecha. Asimismo, es fácil entender por qué los partidos políticos de base evangélica y pentecostal (como el Partido Nacional Cristiano y el Movimiento Unión Cristiana ya desaparecidos, y MIRA y Colombia Justa Libres en la actualidad) se ubican a la derecha del espectro político, han apoyado y hecho parte de gobiernos de derecha y constituyen el núcleo de lo que hemos definido como nueva derecha conservadora.

Ya en la década de 1990, el Partido Nacional Cristiano y el Movimiento Unión Cristiana se presentaron ante el electorado como defensores de la moral y de los valores cristianos tradicionales. Los congresistas de estos partidos presentaron proyectos para penalizar el aborto, regular el consumo de cigarrillo y alcohol, “combatir la drogadicción” y “prohibir la pornografía” (Helmsdorff, 1996, p. 81-82). Para citar un ejemplo más reciente, en 2017, la entonces senadora Viviane Morales propuso convocar un referendo que buscaba cerrar toda posibilidad legal para que las parejas de la población LGBTIQ+ pudiesen adoptar hijos. Según este proyecto, solo familias “óptimas”, es decir familias tradicionales, podrían hacerlo. Aunque la posibilidad de convocar este referendo gozó de amplia acogida entre la población cristiana conservadora (católica y evangélica), que respaldó el proyecto con más de dos millones de firmas, finalmente éste no prosperó en el Congreso, en buena medida, gracias a la movilización de los sectores de izquierda y de centro izquierda (León 2017).

En general, aunque diversos asuntos doctrinales y organizacionales dividen al movimiento evangélico y pentecostal, la defensa de la agenda moral conservadora (y por esta vía de la familia y de los roles de género tradicionales) cohesionan y movilizan políticamente a la inmensa mayoría de los integrantes de este movimiento religioso (Beltrán, 2013; Beltrán y Creely, 2018; Beltrán y Larotta, 2020; Uribe, 2021). Según datos de una encuesta nacional de 2019, en Colombia alrededor del 19% de la población colombiana simpatiza o hace parte del movimiento evangélico y pentecostal. El 78% de esta población se opone a la despenalización del aborto; el 62% se opone a la legalización de la eutanasia voluntaria; el 83% desaprueba el matrimonio entre personas del mismo sexo; y el 84% desaprueba que las parejas homosexuales puedan adoptar hijos. Un par de datos más resultan reveladores, el 42% de los evangélicos y pentecostales consideran que una persona se vuelve homosexual porque está bajo la influencia de demonios; y el 38% considera que los niños y niñas que pasan tiempo con personas homosexuales se vuelven homosexuales. En otras palabras, consideran que la orientación sexual es “contagiosa” (Beltrán y Larotta, 2020).

Uno de los episodios de la historia reciente en la que la actitud moral conservadora de la población evangélica y pentecostal fue instrumentalizada con éxito por la derecha política, se relaciona con el plebiscito convocado en 2016 por el gobierno de Juan Manuel Santos para ratificar el Acuerdo de paz pactado con la exguerrilla de las FARC, plebiscito en el que se impuso el “No” a la ratificación del Acuerdo por un estrecho margen.

Líderes de derecha dirigieron la oposición a la refrendación del Acuerdo. Entre esto se destacan Alejandro Ordoñez y Álvaro Uribe. Ordoñez, por entonces procurador general de la nación, es miembro de una comunidad lefevrísta y representa la derecha católica más conservadora (Hernández, 2014). Uribe, expresidente de la República, en ese momento ocupaba una curul en el Senado y era cabeza del partido Centro Democrático, que él mismo fundó. Además de los reparos que manifestaron sobre el Acuerdo, éstos y otros representantes de la derecha, incluidos reconocidos pastores y líderes políticos evangélicos y pentecostales, vieron en el plebiscito de 2016 la posibilidad de posicionarse electoralmente con miras a las próximas elecciones generales que se celebraron en 2018.

En la medida en que el Acuerdo incluía un enfoque de género con la intención de reparar de forma diferenciada a las mujeres y a los miembros de la población LGBTIQ+ que, en las regiones escenario del conflicto, habían sufrido de manera más atroz las violencias asociadas al mismo (Centro Nacional De Memoria Histórica, 2015; De La Calle, 2016). Estos sectores de la derecha vieron en el poder de movilización de la agenda moral un recurso para convocar al electorado evangélico y al católico conservador en contra de la refrendación del Acuerdo. Valiéndose de las ventajas que

ofrecen la Internet y las hoy llamadas “redes sociales”, en la campaña política que antecedió el plebiscito lograron posicionar el relato según el cual el Acuerdo promovía la llamada ideología de género. Su intención, tal y como fue bien conocido una vez triunfaron en las urnas, consistió en generar pánico entre la población, para esto incluyeron entre sus argumentos que el Acuerdo amenazaba a la familia cristiana y exponía a la niñez a una supuesta “colonización homosexual” (Beltrán y Creely, 2018).

El origen de la expresión “ideología de género” se relaciona con las acciones emprendidas por El Vaticano para atacar la promoción de las políticas pro género por parte de la ONU, acciones que buscaban que los gobiernos incluyeran esta perspectiva en sus legislaciones, políticas públicas y proyectos (United Nations, 1995). El Vaticano vio en esta iniciativa un cuestionamiento al modelo de familia tradicional cristiano, y una forma de legitimar políticas que reconocen las demandas del feminismo y de los derechos de la población LGBTIQ+ (Cornejo Valle y Pichardo, 2017). En Estados Unidos y América Latina la expresión “ideología de género” se extendió por circuitos católicos y evangélicos (Butler, 2006; Vaggione, 2011). Aunque el significado de esta expresión es difícil de precisar, en Colombia y en la mayor parte de América Latina se ha usado como una fórmula retórica, como un eslogan, para estigmatizar las demandas del feminismo y cuestionar toda iniciativa (incluidos proyectos legislativos y políticas públicas) que favorezca el pleno reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ+, entre ellas, las que ofrecen legalidad y legitimidad al matrimonio entre personas del mismo sexo (Beltrán y Creely, 2018).

En el caso de la campaña política que precedió el plebiscito de 2016, algunos representantes de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDECOL), la mayor asociación de iglesias evangélicas y pentecostales del país, en una carta dirigida al presidente de la República, manifestaron su objeción a la inclusión de un enfoque de género en el Acuerdo. Según estos líderes, la palabra “género” en el Acuerdo estaba “siendo utilizada intencional y sutilmente como herramienta por medio de la cual se pretende modificar la idiosincrasia y la institucionalidad colombiana, distorsionando el propósito original de la defensa y la promoción de los derechos de las mujeres, poniendo en riesgo la Familia” (CEDECOL, 2016). Entre los líderes que movilizaron al electorado evangélico y pentecostal en contra de la refrendación del Acuerdo se encuentran los pastores de algunas de las megaiglesia pentecostales más reconocidas del país, como el pastor Eduardo Cañas (de Manantial de Vida Eterna), el pastor Miguel Arrázola (de Ríos de Vida), la pastora Emma Claudia Rodríguez de Castellanos (de la Misión Carismática Internacional), el Pastor Marco Fidel Ramírez (de la Iglesia Familiar Internacional), y el pastor John Milton Rodríguez (de la Misión Paz a las Naciones), por citar algunos ejemplos (Beltrán y Creely, 2018).

Aunque asuntos morales, como la orientación sexual de los ciudadanos, o la definición adecuada de lo que es una familia, pueden parecer aspectos secundarios en

otros proyectos políticos, incluso de derecha, para los líderes políticos del movimiento evangélico-pentecostal éstos aspectos constituyen los asuntos centrales de la política, en la medida en que los consideran fundamentales para el mantenimiento del orden social. Por lo tanto, para ellos, los valores y la moral cristiana deben orientar la actividad legislativa y el diseño de políticas públicas. Desde la perspectiva evangélica y pentecostal, solo los ciudadanos cuya moral (orientación y conducta sexual y vida de familia) se adecue a sus estándares religiosos merecen todas las garantías y derechos por parte del Estado. Los otros, los que no cumplen estos estándares morales, y que con su manera de vivir desafían y cuestionan los ideales cristianos sobre la sexualidad y la familia, deben ser discriminados de manera negativa, no merecen los mismos derechos y garantías ciudadanas que el resto de la población. En otras palabras, desde esta perspectiva, los miembros de la población LGBTIQ+ deben ser tratados como ciudadanos de segunda categoría (Serrano Amaya, 2018).

Para recapitular, una primera interpretación de los hechos descritos en torno al plebiscito de 2016 lleva a afirmar que diversos sectores de la derecha, incluida la nueva derecha conservadora, se valieron del plebiscito para posicionarse electoralmente con miras a las elecciones presidenciales y parlamentarias de 2018. Para esto capitalizaron la importancia que asignan los evangélicos a su agenda moral, y con el propósito de generar pánico entre pentecostales y católicos conservadores posicionaron la fórmula retórica de la llamada ideología de género, finalmente lograron que la mayoría de esta población se inclinase por el “No” en el plebiscito (Beltrán y Larotta, 2020).

Esta estrategia resultó ampliamente rentable para el expresidente Álvaro Uribe y su partido Centro Democrático que en 2018 llegó a la presidencia con Iván Duque, y se consolidó como la bancada más grande en el Senado (con 19 de los 108 escaños), y la segunda más grande en la Cámara de Representantes (con 32 de los 171 escaños). Uribe es un representante de lo que suele denominarse la derecha “convencional” o “*mainstream right*” (Rovira Kaltwasser, 2024, p. 65). Inició su carrera política en el Partido Liberal, pero llegó al poder como candidato independiente. Desde su primer gobierno (entre 2002-2006), ha conservado los énfasis en la protección de la propiedad privada, la preocupación por mantener la inversión extranjera y la intención de afianzar el modelo económico neoliberal con la negociación de varios tratados de libre comercio. Además, ha insistido en que el ascenso de la izquierda en Latinoamérica constituye una amenaza para el progreso y la democracia en la región. Se destaca en este sentido su retórica en contra de lo que él ha llamado el “castrochavismo”, retórica que también usó para oponerse al Acuerdo de paz con las FARC, y que encontró eco en amplios sectores del movimiento evangélico y pentecostal (Botero y Jaimes Prada, 2023). Por otro lado, Uribe ha acudido de manera reiterada a un discurso moralmente conservador, especialmente cuando visita las megaiglesia pentecostales, algo frecuente en temporada electoral (Beltrán, 2013;

Beltrán y Quiroga, 2017). Además, su partido, Centro Democrático, en sus estatutos “defiende y proclama a la familia como institución fundamental para la convivencia social, el progreso del ser humano y la realización de sus ideales” (Centro Democrático, 2017, p. 3).

Álvaro Uribe es probablemente el líder político no-evangélico que ha tenido mayor éxito en instrumentalizar el voto evangélico y pentecostal para sus propios fines. Esto se debe en buena medida a su cercanía a pastores evangélicos pentecostales con los que ha negociado alianzas y apoyos a cambio de incluirlos como candidatos en las listas de los partidos políticos que él ha encabezado, u ofreciéndoles puestos en la burocracia del Estado. Es pertinente recordar que algunos partidos políticos que hoy no actúan bajo la tutoría de Álvaro Uribe nacieron o en algún momento apoyaron su proyecto político: el llamado “uribismo”. Este es el caso de Cambio Radical y del Partido de Unión por la Gente, más conocido como Partido de la U (para el año 2006, la letra “U” que daba nombre a este partido era asociada con el apellido Uribe) (Beltrán, 2013; Beltrán y Quiroga, 2017).

Por otro lado, algunas destacadas figuras dentro del Centro Democrático parecen cercanas a lo que hemos denominado nueva derecha conservadora. Entre estas se destaca la actual senadora María Fernanda Cabal. En 2014, Cabal en campaña política expresó su rechazo a la despenalización del aborto y su oposición a la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo (Borda y Jaimes Prada, 2023). Incluso, algunas de sus declaraciones públicas han sido consideradas homofóbicas o transfóbicas por miembros de la comunidad LGBTIQ+. Como, por ejemplo, cuando describe su proyecto político como una “pelea de lo normal contra lo anormal” (Cambio, 2024).

La oposición a la refrendación del Acuerdo de paz y la estrategia en torno a crear pánico en torno a la supuesta amenaza que representa la llamada ideología de género también resultó rentable para la rama política de la megaiglesia Misión Carismática Internacional, en cabeza de su pastora Emma Claudia Rodríguez de Castellanos, para quien el triunfo del “No” se tradujo en un impulso para regresar al Senado en 2018. Asimismo fue provechosa para el recién creado partido evangélico-pentecostal Colombia Justa Libres, que en 2018 logró tres curules en el Senado (incluida la del pastor John Milton Rodríguez de la iglesia Misión Paz a las Naciones) y un escaño en la Cámara de Representantes (Beltrán y Creely, 2018). Estos sectores políticos corresponden bien a lo que se ha denominado aquí la nueva derecha conservadora.

Pero otra lectura de lo ocurrido en el plebiscito de 2016 permite afirmar que el movimiento evangélico y pentecostal y, en general, los líderes de la nueva derecha conservadora también instrumentalizaron la campaña del plebiscito para dar visibilidad y posicionar su propia agenda política, es decir, la agenda moral. En

este sentido, el éxito de la fórmula retórica en contra de la llamada ideología de género no se relaciona solamente con los triunfos electorales que efectivamente obtuvo la nueva derecha conservadora, sino también con el poder de esta fórmula retórica para tematizar el debate público, y por esta vía priorizar una agenda que amenaza derechos recién conquistados por sectores históricamente marginados y estigmatizados, particularmente los derechos de la población LGBTIQ+ (Velasco, 2018; Serrano Amaya, 2018; Rovira Kaltwasser, 2023; 2024; Escoffier, Payne y Zulver, 2023).

La nueva derecha conservadora se mantiene activa y sigue aunando esfuerzos para posicionar su agenda moral, asunto en que su fórmula retórica en contra de la llamada ideología de género sigue siendo útil. Dos ejemplos recientes al respecto. En agosto de 2024, los congresistas de la nueva derecha conservadora se movilizaron para bloquear un proyecto de ley que buscaba prohibir los “esfuerzos de cambio de orientación sexual e identidad y expresión de género”, más conocidos en Colombia como “terapias de conversión”. Estas llamadas terapias consisten en un conjunto de ritos religiosos y procedimientos pseudo-psicológicos a los que acuden sobre todo organizaciones evangélicas y pentecostales con el propósito de cambiar la orientación sexual y de género de personas LGBTIQ+, en sus palabras para “sanarlos”. Las personas que han sido sometidas a estas llamadas “terapias” y que posteriormente han desertado del movimiento evangélico y pentecostal las definen como formas de “tortura” física y psicológica. No obstante, debido a la gestión de la nueva derecha, especialmente de los congresistas evangélicos y pentecostales, estos procedimientos siguen siendo legales en Colombia (Echeverry, Amaya Barrantes y acosta Boada 2024).

Por último, en agosto de 2024, congresistas de la nueva derecha conservadora anunciaron que habían logrado reestablecer la bancada “por la vida, la familia y las libertades religiosas”. Según el senador Óscar Mauricio Giraldo del Partido Conservador, el objetivo de esta bancada es “defender todo lo que tiene que ver con la vida, desde su concepción hasta la muerte natural, la familia de hombre y mujer con hijos, y la libertad de culto [...]” (El Colombiano, 2024). Según información de prensa, esta bancada agrupa alrededor de 54 congresistas (34 senadores y 20 representantes a la Cámara) es liderada por el partido evangélico y pentecostal Colombia Justa libres y está conformada por congresistas provenientes del Partido Conservador, de Cambio Radical, del Partido de la “U” y del Partido Centro Democrático (El Colombiano, 2024).

En el caso del aborto, gracias a una sentencia de la Corte Constitucional, este es legal en Colombia desde 2006 por tres causas excepcionales (en caso de violación, malformación del feto y cuando el embarazo representa riesgo para la gestante). Desde 2022, también por decisión de la Corte Constitucional, es completamente legal en todos los casos hasta la semana 24 de gestación. Para revertir estas decisiones, la bancada “por la vida, la familia y las libertades religiosas” pretende modificar los

artículos “5, 11 y 18 de la Constitución Política”, con el fin de que la Constitución garantice “el derecho a la vida desde el vientre y en todas sus etapas” (Cámara De Representantes, 2023; El Espectador, 2023). Por ejemplo, los miembros de esta bancada consideran que al embrión se le debe reconocer “como un paciente desde que está en el vientre”. Así, los proponentes buscan que el embrión tenga su propia historia clínica, independiente de la de la gestante, pues según ellos “son dos pacientes los que están en el proceso médico” (El Colombiano, 2024).

En el momento en que se redacta este capítulo, las probabilidades de que este proyecto de Ley prospere parecen pocas. Pero, como lo muestra claramente el triunfo del “No” en el plebiscito de 2016, no se debe subestimar la capacidad de la nueva derecha conservadora para movilizar a sus aliados en el Congreso, ni minimizar su poder para movilizar a quienes simpatizan con su proyecto político (por ejemplo, con recolección de firmas, marchas y manifestaciones masivas), especialmente cuando se considera la importancia que asuntos como este revisten para la población evangélica y pentecostal y para los católicos conservadores aún numerosos en Colombia.

REFERENCIAS

- ABEL, C. **Política, Iglesia y partidos en Colombia**: 1886-1953. Bogotá: FAES; Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- ÁLVAREZ, J. La nueva estrategia comunista en América Latina. **Revista Javeriana**, n. 22, p. 73-81, 1944. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/MAGIS/issue/view/1320>. Acceso en: 15 mar. 2025.
- ARIAS, R. **El episcopado colombiano**: intransigencia y laicidad (1850-2000). Bogotá: Uniandes; ICANH, 2003.
- BARTEL, R. **Card-Carrying Christians**. Oakland: University of California Press, 2021.
- BASTIAN, J-P. **La mutación religiosa en América Latina**: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BELTRÁN, W. M. **Del monopolio católico a la explosión pentecostal**: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/20280>. Acceso en: 15 mar. 2025.
- BELTRÁN, W. M. Iglesias independientes. In: ROSS, K.; BIDEGAIN, A. M.; JOHNSON, T. (ed.). **El cristianismo en América Latina y el Caribe**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2024. p. 273-286.

BELTRÁN, W. M.; BASTIDAS, L. B. The Reaction of the Colombian Catholic Church to the Secularization of Sexual and Reproductive Life (1960–1980). **Sexuality & Culture**, n. 23, p. 906–926, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12119-019-09596-5>.

BELTRÁN, W. M.; CREELY, S. Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016. **Religions**, v. 9, n. 12 (418), p. 1-19, 2018. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel9120418>.

BELTRÁN, W. M.; LAROTTA SILVA, S. **Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia**. Bogotá: Act Iglesia Sueca; World Vision; Comisión Intereclesial de Justicia y Paz; Universidad Nacional de Colombia, 2020. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/80990>.

BELTRÁN, W. M.; QUIROGA, J. D. Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991- 2014). **Colombia Internacional**, n. 91, p. 187-212, 2017. DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/colombiaint91.2017.06>.

BELTRÁN, W. M.; CELY, J. E.; LAROTTA SILVA, S. El cambio religioso en Colombia en el siglo XXI: hipótesis de trabajo. In: CELY, J. (ed.). **Recomposición del campo religioso colombiano en el siglo XXI**. Bogotá: Act Iglesia Sueca; World Vision; Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2022. p. 20-42.

BOTERO, S.; JAIMES PRADA, J. M. **La ultraderecha en Colombia**: ideas y liderazgos en formación. [S.l.]: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2023.

BOURDIEU, P. Genèse et structure du champ religieux. **Revue française de sociologie**, v. 12, n. 3, p. 295-334, 1971.

BRUSCO, E. **The Reformation of Machismo**: Evangelical Conversion and Gender in Colombia. Austin: University of Texas Press, 1995.

BULTMANN, R. **Kerygma and Myth**: A Theological Debate. Londres: SPCK, 1953.

BUTLER, J. **Born Again**: The Christian Right Globalized. Londres: Pluto Press, 2006.

BUTLER, J. **Who's Afraid of Gender?**. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 2024.

CÁMARA DE REPRESENTANTES. Proyecto busca proteger la vida desde la concepción en Colombia. **Cámara de Representantes**, 2 ago. 2023. Disponible en: <https://www.camara.gov.co/proyecto-busca-proteger-la-vida-desde-la-concepcion-en-colombia#:~:text=En%20Colombia%20el%20aborto%20es,los%206%20meses%20de%20embarazo>.

CAMBIO. “Soy una persona homosexual que lleva sus plumas en alto”: superintendente, Luis Carlos Leal, le responde a María Fernanda Cabal. **Cambio**, 20 ago. 2024. Disponible en: <https://cambiocolombia.com/poder/da-mucho-pesar-ver-nivel-debate-senadora-maria-fernanda-cabal-luis-carlos-leal>.

CARRASQUILLA, R. M. **Ensayo sobre la doctrina liberal**. Madrid: Imprenta Teresiana, 1899.

CEDECOL. **Propuesta de ajuste de los Acuerdo de Paz entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP por parte de la Iglesia Evangélica de Colombia**: carta dirigida al Señor Presidente de la República. [S.l.: s.n.], 13 out. 2016.

CENTRO DEMOCRÁTICO. **Estatutos del Partido Centro Democrático**. [S.l.], [2017?]. Disponible en: https://www.centrodemocratico.com/wp-content/uploads/2019/05/estatuto_del_partido_centro_democratico_vigente_2017_0.pdf Acceso: 21 de agosto de 2020.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. **Aniquilar la Diferencia**: lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano. Bogotá: CNMH; UARIV; USAID; OIM, 2015.

CEPEDA VAN HOUTEN, Á. **Clientelismo y fe**: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.

CORNEJO-VALLE, M.; PICHARDO, I. La “ideología de género” frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500009>.

CUERVO, I. N. Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la política. Los casos del Movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano Colombia (1991 – 2005). In: TEJEIRO, C. (ed.). **El pentecostalismo en Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010. p. 229-259.

DEAS, M. San Ezequiel Moreno: El liberalismo es pecado; El santo del V Centenario no aprendió que la esencia de la política es la concesión. **Credencial Historia**, n. 46, 2017. Disponible en: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-46/san-ezequiel-moreno-el-liberalismo-es-pecado>.

DE LA CALLE, H. Enfoque de género. **El Tiempo**, 15 out. 2016. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16727692>

DUQUE DAZA, J. Las comunidades religiosas protestantes y su tránsito hacia lo político-electoral en Colombia, 1990-2007. **Revista Mexicana de Sociología**, v. 72, n. 1, p. 73-111, 2010.

ECHEVERRY, M. J.; AMAYA BARRANTES, S.; ACOSTA BOADA, M. P. Mentiras y conspiraciones presionaron caída de proyecto que prohibía “terapias de conversión”. **La Silla Vacía**, 20 ago. 2024. Disponible en: <https://www.lasillavacia.com/detector-de-mentiras/mentiras-y-conspiraciones-presionaron-archivo-de-proyecto-inconvertibles/>.

EL COLOMBIANO. 54 “provida” del Congreso quieren prohibir el aborto. **El Colombiano**, 25 ago. 2024. Disponible en: <https://www.elcolombiano.com/colombia/congreso-de-colombia-busca-agenda-sobre-aborto-desde-bancada-provida-MK18658895>.

EL ESPECTADOR. Bancada provida radicó reforma constitucional para prohibir el aborto en Colombia. **El Espectador**, 3 ago. 2023. Disponible en: <https://www.elespectador.com/politica/bancada-provida-radico-reforma-constitucional-para-prohibir-el-aborto-en-colombia/>.

SCOFFIER, S.; LEIGH PAYNE; ZULVER, J. Introduction: The Right against Rights in Latin America. In: ESCOFFIER, S.; LEIGH PAYNE; ZULVER, J. (ed.). **The Right against Rights in Latin America**. Londres: Oxford University Press, 2023. p. 1-28.

FATH, S. Typologie des créationnismes en milieu protestant aux Etats-Unis. In: PORTIER, P.; VEUILLE, W. (dir.). **Théorie de l'évolution et religions**. París: Actes Académiques, 2011. p. 143-157.

FLORA, C. **Pentecostalism in Colombia**: Baptism by Fire and Spirit. Cranbury: Farleigh Dickinson University Press, 1976.

FRESTON, P. “Neo-Pentecostalism” in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 105, p. 145-162, 1999. DOI: <https://doi.org/10.3406/assr.1999.1082>.

GOFF, J. **The Persecution of Protestant Christians in Colombia 1948 to 1958**: With an Investigation of its Background and Causes. 1965. (Tese de Doutorado) – University Microfilms Inc., Ann Harbor, 1965.

GEISLER, N.; ROACH, W. **Defending Inerrancy**: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation. Grand Rapids: Baker Books, 2012.

GONZÁLEZ, F. **Poderes enfrentados**: Iglesia y Estado en Colombia. Bogotá: CINEP, 1997.

HADDOX, B. **Sociedad y religión en Colombia**. Bogotá: Tercer Mundo; Universidad Nacional de Colombia, 1965.

HARTLYN, J. **La política del régimen de coalición**: la experiencia del Frente Nacional en Colombia. Bogotá: Tercer Mundo; Uniandes; CEI, 1993.

HELMSDORF, D. Participación política evangélica en Colombia (1990-1994). **Historia Crítica**, n. 12, p. 79-84, 1996.

HERNÁNDEZ, J. A. **El último inquisidor**. Bogotá: Ediciones B, 2014.

JAIMES BERNAL, N. D. **El empoderamiento y liderazgo de las mujeres miembros de la Iglesia Misión Carismática Internacional**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2023.

LAJE, A. ¿Cómo me defino políticamente? [S.l.]: YouTube, 21 ago. 2020. 1 vídeo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=3wmgJX6h5wk> Acceso en: 21 de agos. 2020.

LALIVE D' EPINAY, C. **El refugio de las masas**: un estudio del movimiento pentecostal en Chile. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968.

LEÓN, J. Cinco lecciones del debate del referendo de Viviane. **La Silla Vacía**, 11 maio 2017. Disponible en: <https://www.lasillavacia.com/silla-nacional/cinco-lecciones-del-debate-del-referendo-de-viviane/>.

LÓPEZ AMAYA, J. D. **Revival en la República liberal**: historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes-pentecostales en el contexto nacional 1930-1946. 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9357>.

LÖWY, M. Le concept d'affinité élective chez Max Weber. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 127, p. 93-103, 2004. DOI: <https://doi.org/10.4000/assr.1055>.

MARQUEZ, N.; LAJE, A. **El libro negro de la nueva izquierda**: ideología de género o subversión cultural. Madrid: Unión editorial, 2016.

MORENO, P. Del cementerio al Palacio, creación de un imaginario religioso 1908-1991. In: CORPAS, I.; FIGUEROA, H.; GONZÁLEZ, A. (ed.). **Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina**. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009. v. 1, p. 144-158.

PALACIOS, M.; SAFFORD, F. **Colombia país fragmentado, sociedad dividida**. Bogotá: Norma, 2007.

RODRÍGUEZ, J. Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia. In: BIDEGAIN, A. M. (dir.). **Historia del cristianismo en Colombia**: corrientes y diversidad. Bogotá: Taurus, 2004. p. 287-320.

RODRÍGUEZ VARGAS, F. **Estado de la laicidad en Colombia**: informe 2010- 2017. Bogotá: Bogotá Atea; Asociación de Ateos de Bogotá; International Humanist Secular Union, 2017. Disponible en: <https://bogota.ateos.co/2017/12/estado-laicidad-en-colombia-2010-2017/>.

ROVIRA KALTWASSER, C. El ascenso de la ultraderecha en América Latina: inesperado, rápido y duradero. **Laza Forum**, v. 54, n. 4, p. 9-15, 2023.

ROVIRA KALTWASSER, C. La ultraderecha en América Latina. Particularidades locales y conexiones globales. **Nueva Sociedad**, n. 312, jul./ago. 2024.

SCHÄFER, H. **El bautizo del Leviatán**: protestantismo y política en Estados Unidos y América Latina. Buenos Aires; Guadalajara: CLACSO; CALAS, 2023.

SCHÄFER, H. **Protestantismo y crisis social en América Central**. San José: DEI, 1992.

SERRANO AMAYA, J. F. Religión y política por otros medios. **Desde el Jardín de Freud**, n. 18, p. 119-134, 2018.

SPADARO, A.; FIGUEROA, M. Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente. **La Civiltà Cattolica**, 2021. Disponible en: <https://www.laciviltacattolica.es/2021/10/29/fundamentalismo-evangelico-e-integrismo-catolico/>.

STEVENS, E. Marianismo: the other face of machismo in Latin America. *In*: PESCATOLO, A. (ed.). **Female and Male in Latin America**: essays. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973. p. 89-101.

TORRES, A. D. **Colombia**: La Iglesia católica y el control de la natalidad, 1960-1974. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidad del Valle, Cali, 2013.

UNITED NATIONS. **Proposals for the Consideration in the Preparation of a Draft Declaration**: Draft Platform for Action. From Fourth World Conference on Women, 1995. Disponible en: <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/al-1.en>.

URIBE, C. **Movimientos evangélicos, estrategias de influencia y partidos políticos en América Latina (1980-2020)**. 2021. Tese (Doutorado) – Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2021.

VAGGIONE, J. M. Sexual Rights and Religion: Same-sex Marriage. And Lawmakers Catholic Identity in Argentina. **University of Miami Law Review**, v. 65, n. 3, p. 935-954, 2011.

VELASCO, J. D. Colombia: de minorías dispersas a aliados estratégicos. *In*: PÉREZ, J. L.; GRUNDBERGER, S. (ed.). **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima: KAS, 2018. p. 221-245.

WEBER, M. **Economía y Sociedad** (edición revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014.

WEBER, M. **Ensayos sobre metodología sociológica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

WEBER, M. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo** (edición comentada por Francisco Gil Villegas). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011.

WESTMEIER, K. W. **Reconciling heaven and earth**: the transcendental enthusiasm and growth of an urban protestant community Bogota Colombia. Berna: Lang, 1986.

ZAPATA, M. **La mitra azul**: Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo. Medellín: Beta, 1973.

CAPÍTULO 3

EL CONSERVADURISMO
CRISTIANO GUATEMALTECO:
ENTRE ESTADO PRETORIANO
Y REDES RELIGIOSAS
TRANSNACIONALES

THIERRY MAIRE

La expansión de las Iglesias neo-pentecostales en el continente latinoamericano se ha convertido, desde la década de 1980, en un tema clásico de la sociología de las religiones. El caso de Guatemala es un ejemplo icónico del rápido desarrollo de estas Iglesias (Sepal, 2003; Pew Research, 2014; Villagrán, 2016). Desde principios del siglo XXI, el papel de una serie de actores evangélicos se ha incrementado en el espacio público guatemalteco. Ya se trate de pastores que están involucrados en la vida política, organizaciones evangélicas que participan en el debate político o incluso intentan influir en él, o de actores políticos que instrumentalizan la religión evangélica para obtener el apoyo de estos actores o de los fieles, no hay duda sobre la politización de los evangélicos. Este es un fenómeno que también se puede encontrar en otros países de América Latina (Garrard-Burnett, 1998, 2010; García-Ruiz & Michel, 2012; Pérez Guadalupe y Grundberger, 2018).

Estas organizaciones y actores han construido relaciones entre ellos, tanto a nivel nacional como transnacional. La base intelectual la forma una agenda conservadora. La estrecha relación histórica entre algunos de estos actores evangélicos y el personal militar es una de las razones de esta agenda (Guzaro & Comb, 2019). Dos elementos contribuyen a esta proximidad. Por un lado, el viejo anticomunismo, que se remonta al golpe de Estado de 1954 que derrocó al presidente Árbenz, motivó el alejamiento de la élite militar del catolicismo y a su acercamiento a las iglesias evangélicas estadounidenses y al movimiento cristiano de derecha conocido entonces como la ‘Cruzada Moral’. Esta postura política sirvió de base para la guerra civil guatemalteca, desde sus inicios en los años sesenta, y aún más con la llegada al poder del general Ríos Montt en 1982. Sin embargo, también pudo haber influido una doctrina francesa, hasta ahora poco mencionada (Ranalletti, 2009, 2018; Rostica, 2015, 2018). Cuando volvió la paz, el discurso belicoso se trasladó a nivel espiritual, a través del concepto teológico de “guerra espiritual” (Gonzalez, 2008, 2014; Fer, 2016). Este último permitió traducir en lenguaje religioso una visión conservadora de la sociedad, pero sobre todo de una relación incierta con la democracia liberal. El anticomunismo se convirtió en un anti-progresismo, que se manifiesta tanto en el rechazo a los derechos LGBT o al aborto como en la adhesión a teorías conspirativas de todo tipo, todo ello mezclado con un rechazo más o menos explícito de las normas jurídicas internacionales y a veces incluso del Estado de derecho, dando lugar a posiciones iliberales. La continuidad de la construcción de un Estado nacional, que se presenta a menudo como “cristiano”, retoma un tema específico de las corrientes conservadoras, desde los años cincuenta hasta nuestros días, e instrumentaliza la religión evangélica. Este proceso es particularmente implementado por una élite oligárquica, en términos económicos, y militar, cuya capacidad para resistir el cambio democrático en Guatemala se puede apreciar hoy a través de las maniobras que empañaron el proceso electoral presidencial de 2023 y que persisten, la llegada al poder

de Bernardo Arévalo, hijo de uno de los presidentes de la “Primavera Guatemalteca” de 1944-1954 resultando inaceptable para ella. Un análisis de las redes de la derecha guatemalteca ilustra las estrechas relaciones de estos grupos, individuos y familias, cuya defensa de los intereses particulares se esconde detrás de la defensa de una “nación cristiana” organizada en torno a una corriente religiosa que contribuye a la despolitización de los principales temas sociales al enfatizar el cambio individual más que en el análisis estructural de las causas de los problemas del país, al tiempo que politiza excesivamente otros temas (Gonzalez & Stavo-Debauge, 2015).

3.1 UN CONSERVADURISMO TRADICIONAL

Existe una característica fundamental del Estado guatemalteco que tiende a ser subestimada, no en su existencia sino en los efectos que ejerce: se trata de la importancia del papel de los militares, no sólo en el funcionamiento sino en la construcción misma del Estado nacional. En poco más de doscientos años de existencia, y con excepción de las dos primeras constituciones bajo la colonización española, Guatemala ha tenido diez textos constitucionales. Comparativamente, y con un enfoque más contemporáneo en el pos-1944, la cantidad de golpes de Estado parece baja, ya que “sólo” cinco se produjeron entre 1954 y 1991. Al otro lado de la frontera, el vecino El Salvador ha experimentado cuarenta y siete años de gobierno militar desde el golpe de Estado del general Martínez en 1932, y siete golpes de Estado hasta 1979 y el estallido de la guerra civil. No obstante, existe un fuerte control militar sobre el poder político guatemalteco que se manifiesta de diversas maneras. La primera radica en la persona de los que ejercieron el poder como presidentes, jefes de gobierno o de juntas; muchos de ellos siendo militares o exmilitares. Pero el ejercicio del poder no pertenece únicamente a un presidente, o a su gabinete, sino que depende también de una multitud de personas que se encuentran a cargo de alguna responsabilidad estatal, ya sea encabezando una agencia paraestatal o siendo asesor de una empresa pública o de un ministro. Esta omnipresencia militar corresponde a la definición de un régimen pretoriano, tal como lo entienden Duverger, Huntington, pero también, respecto a Argentina, Alain Rouquié (1978) o, más cerca de nosotros, el politólogo turco Ahmet Insel (2008). Este último define el “pretorianismo” como “el proceso a través del cual el ejército, apoyado por la alta burocracia civil, se erige en un poder político independiente, ya sea mediante el uso efectivo de la fuerza o amenazando con usarla”. Mi análisis en esta configuración se basa en el concepto de “enclaves autoritarios”, tal y como lo presenta el politólogo francés Olivier Dabène (2008; 2023, p. 155), siguiendo al sociólogo chileno Manuel Antonio Garretón (1982). Este último propone tres instancias en las que pueden sobrevivir actitudes y mecanismos propios de los regímenes autoritarios, principalmente militares: las instituciones, los actores y los símbolos. De particular interés es que Garretón cree que el segundo enclave incluye a la derecha política, los capitalistas y los militares. A estas tres categorías,

Olivier Dabène añade otras dos: el enclave burocrático y el enclave cultural (Dabène, 2023, p. 156). Los primeros son “agencias burocráticas o administrativas creadas por los militares, y documentos de referencia inspirados por intelectuales que han estado cerca de ellos”; las últimas se refieren a un autoritarismo de raíz social y se expresan en cuatro ámbitos: “la esfera familiar, las interacciones sociales de la vida cotidiana, el mundo del trabajo y la escena política” (Dabène, 2023, p. 156-157). A continuación, voy a ejemplificar esta confiscación del poder político por parte de los militares en Guatemala, para después ilustrar su fuerza a nivel civil. Para cerrar esta primera parte, insistiré en la gramática discursiva de este poder cívico-militar, basada en un anticomunismo fuerte, en el cual se puede atestiguar de relaciones transnacionales latinoamericanas. Terminaré con señalar la dimensión religiosa de este discurso.

3.1.1 UN ESTADO PRETORIANO

Tomando 1847 como fecha de fundación del Estado de Guatemala como entidad independiente, después de la aventura de la ‘Federación Centroamericana’, y hasta el año 2020, son así 107 años de régimen militar, ya sea por golpe de Estado o porque el presidente es militar, activo o retirado, que fueron la realidad del poder. Es decir, que prácticamente dos tercios de la vida del país se llevó bajo tutela militar. Incluso cuando un civil detenta el poder, no es necesariamente democrático, como lo demostró la dictadura de Estrada Cabrera entre 1898 y 1920. El período de entreguerras vio a tres generales sucederse al frente del Estado, y terminó con la dictadura de Jorge Ubico entre 1931 y 1944 (Walter & Argueta, 2020). Irónicamente, el período más democrático del país, la década de la “Primavera Guatemalteca”, tuvo lugar gracias a un golpe de Estado contra los herederos de Ubico, gracias al apoyo de jóvenes militares conscientes de las desigualdades sociales del país. Por lo tanto, son otra vez militares que intentaron establecer un régimen verdaderamente democrático. Así fue durante la “Primavera Guatemalteca”, entre 1944 y 1954, que dos gobiernos progresistas se sucedieron e intentaron modernizar el país al tiempo que creaban un marco más social.

El llamado período “revolucionario” fue una oportunidad para que el ejército organizara su propio poder al concederle un alto grado de autonomía del poder político. Esto se muestra claramente en el libro del sociólogo y presidente electo Bernardo Arévalo, cuyo título, *Estado violento, ejército político* (2018), refleja la ambivalencia de la distribución de roles en la construcción del Estado moderno en Guatemala. La Constitución de 1945 dio a las fuerzas armadas la tarea de garantizar el orden democrático, pero el período revolucionario, al modernizar el ejército, ayudó a colocarlo en el centro del juego político. Los beneficios, tanto simbólicos como materiales, dejaron a los oficiales con un marcado gusto por esta estrecha relación con el poder (Arévalo, 2018, p. 247-248). El período posterior a 1945 vio una sucesión de presidentes militares uno tras otro, con raras excepciones. Hasta la llegada de Ríos

Montt al poder, hubo nueve presidentes militares o exmilitares entre 1954 y 1983 y solo un civil antes de que la Constitución de 1985 redefiniera un régimen democrático normal, como se muestra en la siguiente tabla. De hecho, el lugar del ejército y de los oficiales superiores ha sido consustancial a la vida política de Guatemala durante mucho tiempo. Irónicamente, los candidatos militares en las elecciones pueden haber estado tanto a la derecha como a la izquierda del tablero de ajedrez, ya que los partidos son a menudo grupos unidos en torno a una figura personal que defiende un programa específico.

No obstante, el experimento de la “Primavera guatemalteca” terminó con un golpe de Estado. El país se encontraba entonces en el contexto de los inicios de la Guerra Fría, y Estados Unidos estaba atento a su “patio trasero”. La Revolución Cubana también contribuyó a avivar los temores de levantamientos comunistas y la desconfianza en los movimientos sociales. Militares sucedieron a militares, pero menos democráticos, pero el hecho más relevante aquí descansa en un marcado cuadro discursivo con tono anticomunista. Este formará el cuadro intelectual fundamental de los gobiernos autocráticos por las siguientes cuatro décadas.

Los militares han estado omnipresentes en los procesos electorales presidenciales guatemaltecos, particularmente entre 1944 y 1999, la primera elección en la que ningún candidato es militar ni está directamente relacionado con ellos. Cabe señalar que se han celebrado algunas elecciones con candidatos que son única o mayoritariamente militares. Esta es una ilustración de los regímenes militares que han dominado el país a pesar de mantener una fachada democrática. A esta presencia personal como candidatos, hay que sumar el papel desempeñado por los partidos que fueron fundados por los militares, que en ocasiones presentaron candidatos civiles. Esto dio la ilusión de competencia electoral. En términos generales, los partidos fundados entre 1958 y 1985 están todos bajo la tutela de facto de los militares que controlan el régimen, al que algunos se han referido como “el *generalato*” o como una “democracia de fachada”. La competencia electoral sólo vale para dar la ilusión de una vida política democrática (Urrutia, 2002, p. 28-29). Esto también explica el fuerte personalismo de estos partidos, que funcionan más como un apoyo a individuos particulares que como un grupo estructurado en torno a un proyecto político definido.

3.1.2 LA PENETRACIÓN MILITAR EN GABINETES CIVILES

Más allá de las elecciones y de los candidatos o partidos, es importante destacar la presencia más o menos notable de militares o exmilitares en funciones gubernamentales o en puestos de responsabilidad. El retorno a la democracia no significó el fin de la presencia de los militares en el aparato gubernamental. Así, los ministros de Defensa son siempre militares, por obligación constitucional. A menudo se da el caso de que el ministro del Interior es también miembro de las fuerzas armadas, o ex miembro de las fuerzas armadas. Pero es necesario tener en

cuenta el número de cargos gubernamentales para los que se nombra a militares o exmilitares para comprender el alcance del control ejercido por los militares sobre el poder civil. Así, el presidente Portillo contó con tres asesores presidenciales, todos exmilitares (general Francisco Ortega Maldonado, coroneles Jacobo Salán Sánchez y Napoleón Rojas Méndez). Durante su mandato, uno de sus ministros del Interior fue el ex general Eduardo Arévalo Lacs, quien también fue su ministro de Defensa. También se cubren algunos cargos administrativos que *a priori* están alejados de las competencias militares. Portillo nombró así al ex coronel Miranda Trejo, ex Kaibiles, esas fuerzas especiales de siniestra memoria⁷, al frente del Instituto Guatemalteco de Turismo (INGUAT). Este último reclutó a su antiguo compañero de armas, el ex general Perussina, como asesor. Varios de estos ex oficiales habían estado involucrados en violaciones de derechos humanos o corrupción (Peacock y Beltrán, 2003, p. 37).

Más recientemente, la administración del presidente Giammattei ha estado quizás aún más poblada por los militares. Así, el primer ocupante del cargo de ministro del Interior fue Edgar Godoy. Pero este último era sobre todo un exsoldado, miembro de la comunidad de inteligencia militar de la que era subdirector en la época de Cerezo (1986-1991). El secretario ejecutivo de la presidencia, una especie de secretario general no es otro que su propio hermano, Camilo Godoy. También es primo del general Godoy Gaítan, conocido entre otras cosas por haber sido secretario general de *AVEMILGUA*, la asociación de veteranos que constituye un lobby pro-militar y cuyas posiciones conservadoras son conocidas, en relación con el grupo de oficiales conocido como la “Hermandad”. El gabinete de seguridad está obviamente basado en personal militar o ex militar, como Leonel Sisniega Otero, figura del anticomunismo en los años sesenta, o el mayor Adolfo Días López, quien, luego de haber dirigido la empresa de comunicaciones *GUATEL*, volvió así al servicio en materia de seguridad. Su hija también forma parte del equipo de gobierno. Luego de varios años como asesora del Ministerio de Gobernación, finalmente obtuvo un cargo como viceministra del Interior, junto al ex capitán Elmer Aguilar Moreno y el ex coronel Mario Adolfo Castañeda Serrano. Otro ex general ocupó posteriormente el cargo de ministro de Gobernación en la persona de Napoleón Barrientos Girón, quien ya era asesor de ese ministerio. Cuando este último renunció en octubre de 2023 a raíz de los masivos movimientos sociales que sacudían al país en el contexto postelectoral, fue reemplazado por otro asesor, también exmilitar, el general retirado Byron René Bor Illescas.

En términos más generales, a menudo encontramos ex militares al frente de la administración de aduanas, la autoridad aeroportuaria, el comité de situaciones

7 Los Kaibiles son una unidad antiguerrilla fundada en 1974-75 por el ejército guatemalteco con especialización en el combate en la selva. Protagonizaron varias de las masacres que serán después atribuidas a las fuerzas militares, como el de “Dos Erres” en el departamento del Petén en 1982. Después de los Acuerdos de Paz, fueron reorientadas hacia el combate al tráfico de drogas. Su reputación sigue siendo objeto de temor.

de emergencia, pero también otras instituciones públicas o semipúblicas. Así nació la SAAS, la Secretaría de Asuntos Administrativos y de Seguridad, que sucedió al antiguo Estado Mayor Presidencial, y que se suponía que iba a ser bajo mandato de civiles, con el afán de desmilitarizar la administración pública. Sin embargo, muchos funcionarios del EMP han sido transferidos a la SAAS, y ésta es dirigida y supervisada con frecuencia por exmilitares.

La presencia permanente de militares en el seno de las instituciones a cargo de dirigir al país muestra el grado de conservadurismo que las políticas han podido tener. Esta presencia se debió, ante todo, al golpe fundador de 1954, basado en el rechazo a las políticas progresistas impulsadas por los presidentes Arévalo (padre) y Árbenz. Por eso, era importante destacar tal presencia militar, que hace por ende del Estado guatemalteco un estado pretoriano. Pero como cualquier fuerza política, precisaba de una narrativa para sustanciar su ejercicio del poder y asegurar su legitimidad. Lo encontró principalmente en el anticomunismo.

3.1.3 EL ANTICOMUNISMO COMO GRAMÁTICA POLÍTICA

La llegada al poder del coronel Arana tras el golpe de Estado de 1954 permitió el regreso al poder de las élites oligárquicas de siempre, bajo el control de los militares motivados por la protección de las ventajas obtenidas. A partir de ese momento, el discurso legitimador se encarnó con el lema de la “protección de la nación”. La amenaza principal la constituía entonces el comunismo, y éste fue un elemento central del discurso político de todas las élites conservadoras centroamericanas, cualquiera que fuera el país. El gobierno guatemalteco de turno pidió a varios países que contribuyesen a la formación de sus futuros oficiales, y dentro de los que respondieron favorablemente figuraron Francia y Argentina. De esta manera, elementos esenciales de la doctrina de seguridad francesa se convertirán en parte permanente del pensamiento táctico del ejército guatemalteco. Este es particularmente el caso del anticomunismo, acompañado de una marcada preferencia por un orden social conservador del cual el catolicismo tradicional constituye la base intelectual. Sin embargo, en Guatemala existía una cierta desconfianza hacia la Iglesia Católica, y esta no hará más que ir creciendo a medida que continúen los cambios introducidos por ésta a partir del Vaticano II. El pensamiento de la élite guatemalteca también estuvo marcado por un colonialismo que predisponía al racismo hacia las poblaciones percibidas como inferiores, en línea con lo que Guatemala vive a diario. La guerra de Argelia aparece, así, como una matriz militar e intelectual cuyas prácticas serán copiadas y/o adaptadas (Rostica, 2018, p. 177)⁸.

8 El autor cita, en particular, el nombramiento en 1957 de Carlos Rosas, ex alumno de la Escuela de Guerra de París, como subdirector de la Escuela Superior de Guerra argentina. La misión militar francesa en este país estaba compuesta en ese momento por ex soldados argelinos, como los tenientes coroneles Pierre Badié, Patrice Jacob de Nourois, Robert Bentesque y Jean Nogués. El libro de Roger Trinquier, titulado *Guerra, Subversión, Revolución* (1961), retoma las técnicas desarrolladas por Bentesque en Indochina (Rostica, 2018, p. 177).

Uno puede atreverse a trazar un paralelismo entre la forma en que Francia, y ciertos miembros del ejército, trataron a los ciudadanos argelinos, ciudadanos de segunda clase, por cierto, y la forma en que la élite guatemalteca trató a los ciudadanos indígenas de la época. Esta influencia francesa en la relación con los nativos me fue confirmada por tres interlocutores, entre ellos un ex militar, bajo condición de anonimato. También se corrobora con un pasaje de un informe del agregado militar francés en México, quien se refiere a su intervención en la Escuela Superior de Guerra de ese país de la siguiente manera:

(...) la experiencia de nuestro país en operaciones que son de gran interés para el ejército mexicano: lucha antiguerrillera, pacificación de Argelia. En 1963, me llevaron a presentar las lecciones militares aprendidas de la guerra de Indochina como parte de un nuevo ciclo de estudios de esta Escuela sobre la guerra no convencional⁹.

Si este fragmento se relaciona con México, la influencia en Guatemala es real ya que los oficiales guatemaltecos también tomaron cursos en México. El estallido de la Revolución Cubana aceleró la desconfianza hacia cualquier movimiento social, que ya era despreciado por razones de interés propio y racismo social. Así, en los archivos diplomáticos franceses, varios informes de agregados militares o de quienes actuaron como agregados militares subrayan este virulento anticomunismo de la jerarquía militar guatemalteca. Como señala la socióloga argentina Julieta Rostica, la adhesión de la élite militar a un discurso centrado en el enemigo interno tuvo poco que ver con los movimientos sociales nacionales, que no tenían mucha relevancia en aquel entonces. Se trata, por tanto, más bien de una reacción a las políticas reformistas impulsadas por Árbenz y Arévalo que motivaron la contrarrevolución de la época (ROSTICA, 2014, p. 3). Así, el nuevo régimen militar abolió la reforma agraria, pero sobre todo la Constitución de 1945 y los nuevos derechos que se habían concedido a la población. Por otro lado, la autonomía del poder militar sobrevivió a esta convulsión. Ese mismo año se promulgó una ley que prohibía simplemente el comunismo (*Ley preventiva penal contra el comunismo, Decreto 59 de la Junta de Gobierno, de 24 de agosto de 1954*). Este decreto no hace más que repetir lo que los miembros de la junta habían declarado cuando se proclamó el “estatuto político” el 10 de agosto de 1954. La ley de 1954 fue reescrita por una nueva versión legislativa en 1963 bajo el nombre de “*ley para la defensa de las instituciones democráticas*”. Estipulaba que el comunismo era “*incompatible con el orden jurídico nacional*” (votado el 10 de abril de 1963). En julio de 1954 se crearon otros organismos, como el “Comité Nacional

9 Caja 256PO/1/90, carpeta “Informes sobre el fin de misiones del agregado de defensa (1964-1969)”, Informe 376/MIL//MEX/S, de fecha 02/10/1964, coronel F. Pépin Lehalleur, p.14. La expresión “guerra no convencional” se refiere a las operaciones psicológicas de influencia (propaganda, radiodifusión, acciones sociales). El objetivo es frustrar la propaganda enemiga y recuperar el apoyo de la población local. Los archivos aquí citados forman parte de los Archivos Diplomáticos de Francia, cajas de la Embajada de Francia en Guatemala.

de Defensa contra el Comunismo” (creado por un primer decreto del 19 de julio de 1954, modificado el 24 de diciembre de 1954). Este comité fue sustituido en 1956 por una “Dirección General de Seguridad Nacional” (Decreto N.º 553 de 28 de febrero de 1956), consagrando así la lucha anticomunista como elemento fundamental de la política de seguridad (Rostica, 2015, p. 32-33). Los informes de los agregados militares lo señalan con varios años de diferencia, lo que demuestra la coherencia de esta postura política. Así, el coronel Cousin señaló en un informe de mayo de 1967 que:

(Si) el ejército en su conjunto es claramente anticomunista (...), al tiempo que subrayaba que “no es, sin embargo, monolítico. Hay una cierta oposición en el clan de los viejos coroneles, todos ellos de extrema derecha, y los jóvenes oficiales conscientes de la necesidad de reformas¹⁰.”

En el mismo informe, el agregado militar francés enumeró los principales movimientos anticomunistas de extrema derecha de la época: la ‘Mano Blanca’, cuyo verdadero nombre era “*Movimiento de Acción Nacionalista Organizada*”, el NOA (Nueva Organización Anticomunista), pero también el CRAG (Comité de Resistencia Anticomunista de Guatemala), que finalmente se concentró bajo la égida del CADEG (Consejo Anticomunista de Guatemala). La Comisión para la Verdad Histórica en Guatemala contabilizó en su informe sobre la guerra civil un total de treinta y cinco organizaciones anticomunistas. Para dar un ejemplo de la fuerza de estas, más de veinte de las cuales estuvieron activas durante el período del presidente Julio Méndez Montenegro (1966-1970) (Cehg, 1999, tomo 1, p. 281, citado por López De La Torre, 2018, [en línea]).

De manera general, muchos de los partidos de los años de la guerra civil eran explícitamente anticomunistas. Entre ellos el **MLN** (Movimiento de Liberación Nacional), que sirvió de apoyo a la contrarrevolución en 1954, el **PUA** (Partido de Unificación Anticomunista, fundado por el padre de Sandoval Alarcón), el **PLAG** (Partido Liberal Anticomunista de Guatemala), el **FAN** (Frente Nacional Anticomunista, fundado por Leonel Sisniega Otero) y la **CAN** (Auténtica Central Nacional, fundada por el General Osorio). Esto debe ser entendido no solo como la mano directa de los militares, que controlan la vida política y por lo tanto los partidos, sino también como el resultado de la prohibición constitucional de cualquier partido con ideología comunista o cercana a esta idea. Todos estos partidos permiten además dar la ilusión de una forma de pluralismo, que en realidad no era más que una fachada. Esa es una característica que ha continuado hasta el día de hoy. Por lo tanto, los pocos partidos de izquierda estuvieron reducidos y controlados. Cuando el expresidente Arévalo intentó regresar a la política en las elecciones de 1963, finalmente se lo impidió. La

10 Caja 253/PO/1/90, carpeta “Informes de fin de misión del agregado de defensa (1964-1969)”, informe N.157/MIL/MEX/CD, firmado por el coronel R. Cousin, de fecha 18 de mayo de 1967, p. 7.

llegada al poder de Montenegro en 1966 fue únicamente posible con un estricto control militar, resultado de un acuerdo entre el nuevo presidente progresista y la cúpula militar.

La oposición visceral al comunismo es uno de los puntos comunes compartidos por los numerosos regímenes autoritarios o militares de Centroamérica y América Latina y adquirió una dimensión regional en los años setenta. En 1972 nació la *Conferencia Anticomunista Latinoamericana (CAL)* en una reunión en Guadalajara, México, el 28 de agosto. Rostica cree que asistieron delegados guatemaltecos, lo cual es muy probable (Rostica, 2015, p. 43). La segunda reunión, conocida como el “congreso secreto”, se celebró al año siguiente, en mayo-junio de 1973, en Asunción, Paraguay. En una de las resoluciones finales del IV Congreso de la *CAL*, celebrado en 1974 en Argentina, se hizo una declaración de apoyo a varios gobiernos, entre ellos el de Guatemala. Las relaciones militares y de cooperación entre Guatemala y la Argentina de Videla se fortalecieron considerablemente, especialmente en el momento del golpe de Estado de Ríos Montt.

Guatemala no contó con un “plan de seguridad nacional” militar hasta la llegada al poder de Ríos Montt (Rostica, 2014, p. 10) y este plan, elaborado en particular bajo el liderazgo del general Gramajo, se inspiró entonces en gran medida en la doctrina de la escuela de guerra brasileña. Pero el concepto de “guerra revolucionaria”, tomado de la doctrina militar, y enfatizado por los militares argentinos, encontró un eco particular en Guatemala y es muy anterior¹¹. De hecho, está presente ya en los años cincuenta, que corresponde al período a partir del cual los militares ejercieron la dirección del país, directa o indirectamente. Este concepto permite unir varios horizontes de discurso: religioso, político, económico. De este modo, proporcionó un marco intelectual para la empresa política llevada a cabo bajo el control de las fuerzas armadas. La fusión de temas religiosos provenientes de un catolicismo intransigente, claramente alejado de lo que postularía el Vaticano II, con temas que promovían la defensa de la nación contra el comunismo, dio lugar a lo que hoy se llama “nacionalismo cristiano”. El análisis de esta “doctrina de seguridad nacional” propuesta por el sociólogo

11 Según el historiador Mario Ranalletti: “La noción de ‘GR’ [guerra revolucionaria] sirvió para aglutinar y traducir al lenguaje militar” conceptos como “enemigo interno”, “causa a defender” o “justificación de fines” (Ranalletti, 2011, p. 278, citado por Rostica, 2018, p. 181). Se retoman aquí las ideas que Ranalletti había defendido en su tesis de historia en Sciences Po Paris, defendida en 2006 y que se centró en “Del Mekong al Río de la Plata: la doctrina de la guerra revolucionaria, la ‘Ciudad Católica’ y sus influencias en Argentina, 1954-1976”. Cabe agregar que, en un artículo más reciente, Ranalletti propone un reexamen de la implementación de esta doctrina (Ranalletti, 2018). Destacó que había un margen entre las lecciones enseñadas a los altos mandos del Ejército, innegablemente marcadas por la transferencia de la doctrina antisubversiva francesa a la Argentina, y sus aplicaciones concretas por parte de los hombres de base que estaban en contacto con las realidades de la lucha en el terreno. Esto puede ser cierto, pero el hecho es que los soldados reciben instrucciones y discursos de sus superiores y que el contenido de estos ejerce una influencia en la percepción que los soldados tienen de su “enemigo” y en lo que se espera de ellos. Esto se aplica a las exhortaciones religiosas de los capellanes militares, cuya adhesión a las ideas de la “guerra revolucionaria” también es bien conocida. Ranalletti parece insinuar que la dimensión religiosa del discurso antisubversivo tenía un lugar fundamental en la justificación de los actos cometidos contra quienes amenazaban el “orden natural”.

guatemalteco Bernardo Arévalo, recientemente electo presidente, muestra que el concepto se estructura en cuatro ejes: una visión organicista de la sociedad y del Estado, la idea de un “enemigo interno”, una visión negativa de la política en general, y un papel preeminente otorgado a las fuerzas armadas como garantes del interés nacional (Arévalo, González, Vela, 2002, p. 30-32, citado por Rostica, 2015, p. 28). En todo caso, no puede dejar de sorprender la similitud de los términos y conceptos utilizados por los documentos relativos a la lucha contra la subversión en Argentina, bajo la pluma del general Villegas ya en 1963, y las etapas del DSN elaboradas bajo el régimen de Ríos Montt (Rostica, 2018, p. 182). En particular, el hecho de que la lucha sólo puede librarse teniendo en cuenta todos los aspectos de esta: ideológicos, económicos, sociales, psicológicos y no sólo militares. La influencia francesa se menciona explícitamente en el “manual de guerra antisubversiva” elaborado por el ejército guatemalteco (Rostica, 2018, p. 186-191).

3.1.4 LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL DISCURSO NACIONALISTA

La dimensión religiosa permite legitimar el discurso nacionalista así elaborado a un costo menor. Pero pronto surgió un problema para el ejército guatemalteco y sus aliados civiles. El debilitamiento de la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II, la creciente importancia de los grupos católicos con un fin social y la influencia de la teología de la liberación estaban impactando el discurso oficial conservador y profundamente racista de estos actores. En los archivos diplomáticos hay un rastro de las dudas concebidas por los militares con respecto a la Iglesia Católica. Así, en un informe del agregado militar francés fechado en septiembre de 1967, el coronel Cousin relata la expresión que escuchó de boca de algunos oficiales críticos con una parte de la Iglesia Católica calificada de “*comunismo con sotana*”¹². Unos meses más tarde, otro informe mencionaba “*el apoyo moral dado a la subversión por una parte del clero*”¹³. Por lo tanto, es comprensible que la religión protestante, y en este caso su versión carismática, haya parecido un aliado más seguro. Esto explica el acercamiento de estas Iglesias desde el golpe de Estado de Ríos Montt en 1982, en el contexto de la revolución sandinista en Nicaragua y la guerra civil en el vecino El Salvador. Pero sería un error descuidar su lado católico conservador, que sigue siendo bastante significativo en Guatemala. Cabe señalar que la alianza entre evangélicos y militares fue anterior a la toma del poder por parte de Ríos Montt, pero este evento aceleró considerablemente las conversiones, tanto por oportunidad como por convicción, o ambas.

La guerra civil (1960-1996) fue el escenario de un enfrentamiento gradual entre las demandas sociales radicales, por un lado, y el mantenimiento del *statu quo*

12 Caja 256/PO/1/90, carpeta “Informes de fin de misión del agregado de defensa (1964-1969)”, informe de 28 de septiembre de 1967, anexo 1.

13 Ídem, informe del 8 de julio de 1968, referencia n°25/MIL/MEX/CD/34/AF/A_19_1, p. 3.

de la estructura económica dominante, por el otro. Esta división política se trasladó al plano religioso, con la Iglesia Católica, sospechosa de estar en parte cercana al marxismo debido al desarrollo de la pastoral vinculada a la “teología de la liberación”, oponiéndose a las iglesias evangélicas protestantes, que inicialmente se mostraron reacias a inmiscuirse en los asuntos de este mundo, aunque cabe agregar que este punto es debatido, ya que varias iglesias protestantes habían apoyado las propuestas sociales de los gobiernos revolucionarios de la ‘Primavera’ de 1944-1954. Tal vez debido al golpe, muchos evitaron después meterse en asuntos políticos. Recién llegados, los neo-pentecostales, rompieron con esta actitud al tomar una posición activa en el campo político, más que todo a raíz de su postura fundamentalmente hostil hacia cualquier lectura marxista. Si, para algunos especialistas, el fuerte crecimiento de las iglesias neo-pentecostales está ligado a su capacidad de dar respuestas adaptadas a los desafíos del momento, en una forma de lógica de mercado, los fieles se habrían alejado de las Iglesias tradicionales para abrazar estas nuevas “empresas de salvación” (Iannacone & Stark, 1994; Sherman, 1997). Pero no debe pasarse por alto el importante papel del apoyo militar en un país en el que desempeñó un papel político fundamental.

Uno de los puntos sobresalientes en la posición de las Iglesias neo-pentecostales es que introdujeron una ruptura con el miserabilismo católico, a cambio de un llamado a la prosperidad: ser pobre es un pecado, es signo de una condenación, a la que los fieles están llamados a resistir por la fe, transformando activamente sus vidas personales (Plaideau, 2008, nota 17). El impacto sobre las poblaciones pobres y rurales, que fueron las primeras en recibir este discurso, puede haber sido fuerte, lo que puede explicar las conversiones señaladas por todos los autores de la época o que estudiaron este período posteriormente, a pesar de las interpretaciones contrastantes (Sherman, 1997; Hoksbergen y Espinoza, 1997; Hermesse, 2010; Copeland, 2019)¹⁴. Es importante destacar el interés de las élites neo-pentecostales por duplicar su discurso económico neoliberal con una justificación religiosa. La religión desempeña aquí plenamente su papel como productora de normas y comportamientos individuales centrados en la necesidad moral del éxito material, al tiempo que se beneficia del atractivo de los Estados Unidos propuestos como modelo económico. Se trata de un proceso de rearticulación de la religión y la política que se ha llevado a cabo, en particular recurriendo a la metáfora de la “guerra espiritual” (García-Ruiz, 2006), transponiendo el conflicto político al ámbito espiritual. Dado que el individuo es responsable de su destino, esto permite

14 Amy Sherman es politóloga y evangélica, y elogia la eficacia de las conversiones para integrar a los pobres en la economía moderna. Por lo contrario, Hoksbergen y Espinoza son más cautelosos y creen que hay otros factores que entraron en juego y que la efectividad de dicha integración es cuestionable. Hermesse, por su parte, subraya la dimensión apocalíptica del terremoto de 1976 y el activismo de las ONG evangélicas. Copeland disecciona el desarrollo de un proyecto ciertamente económico de conversión al liberalismo, que es sobre todo una forma de controlar a estas poblaciones convertidas al evangelismo.

la limitación de las acciones del Estado, en gran beneficio de las oligarquías que las “clases medias” desean imitar. La adecuación entre el mensaje transmitido por estas iglesias y el del Estado oligárquico guatemalteco en realidad reforzó el *statu quo* en beneficio de las élites gobernantes (Christensen Bjune, 2016). Este es también el análisis que proponen Patrick Michel y Jesús García-Ruiz cuando escriben:

La construcción de la nación cristiana pasa por: la crítica del ‘humanismo constitucional’, acusado de obstruir la visión bíblica del derecho; el deseo de que el sistema educativo y de salud se transfiera a la responsabilidad de los neo-pentecostales; por último, la revisión y el fortalecimiento de las leyes relativas a la “moral social” (divorcio, aborto, etcétera).” (GARCÍA-RUIZ & MICHEL, 2011, § 16 [en línea]).

Este fragmento subraya la oposición entre una lectura “constitucional” de la ley y, por lo tanto, de la Nación, y una “visión bíblica”.

Desde este punto de vista, el fin de la guerra civil no significó la renuncia de los militares a imponer su visión de la Nación, sino que condujo a una reconfiguración del proyecto nacionalista. Dado que el anticomunismo ya no es suficiente para servir de pretexto, es una supuesta pretensión religiosa la que proporciona el sustrato ideológico para la empresa política. Más allá de la teología de la prosperidad, fue el concepto de “guerra espiritual” el que favoreció el paso al protestantismo evangélico. Es así como mucho de la retórica de esta nueva guerra puede inspirar un espíritu de lucha y servir de legitimación para el control militar sobre lo político. En un plan teológico, la teología se fundamenta ahora más sobre el dominionismo, término que designa la idea de que el gobierno civil debe basarse en una interpretación bíblica de las leyes¹⁵. Establece una relación entre religión y territorio, algo fuertemente arraigado en la visión de la nación por parte de los militares y de las elites, que derivó en la concepción de una “nación cristiana”. El paralelismo se hace posible por ende entre la lucha espiritual contra las fuerzas demoníacas y sus traducciones terrenales como las drogas, la violencia y el cuestionamiento de las normas morales heteropatriarcales, lo que resulta en una homología práctica. El vocabulario es el mismo: “subversión”, “invasión”, “enemigo”, “lucha”, “guerra”, “ejército”. Este enemigo, que venía del exterior geopolíticamente, y del más allá teológicamente, fue denunciado como un atentado contra el “alma de la nación”. Por lo tanto, aquella debe ser “purificada”, y cada uno debe contribuir a ella siendo un “cristiano ejemplar”. La ventaja también es que esta lucha tiene que ver ante todo con el individuo, como han señalado el antropólogo Kevin O’Neill (O’Neill, 2010, 2019) o los sociólogos Yannick Fer (2016) y Philippe Gonzalez (2013) y no con problemas estructurales que implicarían la puesta en jaque del modelo apoyado por las elites.

15 La teología del Dominio se inspira mucho en los escritos del teólogo, historiador y filósofo Rousas Rushdoony, quien publicó en 1973 *The Institutes of Biblical Law*. Él es considerado como uno de los mayores contribuidores de “Reconstruismo cristiano” y de la derecha religiosa estadounidense.

3.2 NUEVAS ALIANZAS TRANSNACIONALES

Si el vínculo entre sectores militares y cierta forma tradicional del conservadurismo no ha de sorprender, uno podría pensar que el pasar del tiempo habría jugado algún efecto en la noción mismísima de ‘conservadurismo’. El retorno a la democracia, después de los Acuerdos de Paz de 1996, el auge de una clase media, el aumento de niveles educativos, todos estos factores hubieran podido ejercer una fuerza transformadora en los imaginarios sociales y sus traducciones en el campo político. El contexto de las décadas que marcaron el conflicto civil estuvo bastante alejado del que la sociedad guatemalteca vive desde inicios del siglo XXI. Pero en el caso de Guatemala, parece que el panorama social no cambió tan drásticamente, y se mantuvo en un conservadurismo fuerte. Si bien la definición misma de lo que significa hoy ‘ser conservador’, no es simple, y mucho menos homogéneo de lo que se suele pensar, la relación entre una sociedad conservadora y el campo político se evidencia a través del voto, y se revela aún más con la existencia de controversias relacionadas a ciertas temáticas. Por eso, cabe estudiar ante todo los valores ostentados por la sociedad y vincularlas con una orientación política conservadora. También la existencia de un conjunto de organizaciones de la sociedad civil, a la vez internas, y con lazos transnacionales que las inscriben dentro de una red transnacional de carácter claramente conservador, permite caracterizar esta nueva forma transnacionalizada de un conservadurismo cristiano contemporáneo.

3.2.2 VALORES, ORIENTACIÓN POLÍTICA Y VOTO

La cuestión de la caracterización de un ‘conservadurismo’ actual no es tarea simple. A primera vista, alguien ‘conservador’ se refiere, etimológicamente, a alguien “favorable a mantener los valores y principios establecidos frente a las innovaciones.” (Real Academia Española). Esta definición, propuesta en segundo lugar por la institución tradicional de la lengua, es la que aparece en primer lugar en el sitio del Diccionario del español de México, que precisa: “que trata de mantener el orden establecido, que se opone a cambios básicos o radicales, especialmente en lo político y social.”. Estas dos concepciones de una misma palabra nos permiten capturar los dos elementos claves de un conservadurismo: referirse a un orden social estable, que resiste a los cambios, y ubicar este orden en el pasado – sea este real o mitologizado. No significa, automáticamente, que el conservadurismo sea políticamente de ‘derecha’ más que de ‘izquierda’, aunque si a este primer acercamiento etimológico se agregan consideraciones de índole político, como pueden serlo los programas políticos, habría que agregar el componente económico, traducido en aceptación del libre mercado y de cierto grado de desigualdad como parte del funcionamiento normal de la sociedad. Eso definiría entonces un ‘conservadurismo de derecha’, al que se refiere usualmente

la gente con la palabra sin adjetivo. También habría que intentar distinguir entre conservadurismo y fundamentalismo (Gaytán Alcalá, 2019, p. 111-115; Bernal Lugo; Gaytán Alcalá; Valtierra Zamudio, 2023).

Bajo esta perspectiva, no cabe duda de que el conservadurismo tiende a presentar ciertos rasgos religiosos. No es de más agregar que tanto el catolicismo como la corriente evangélica son capaces de aportar el sustrato religioso a alguna ideología conservadora derechista. Lo contrario es también posible, y América Latina lo demostró con la teología de la liberación. Pero el vínculo entre conservadurismo de derecha y religión ya sea católica o evangélica, es más frecuente, y eso ha sido ampliamente ejemplificado desde el inicio de este siglo XXI. Guatemala no es excepción en este caso, más bien lo ilustra, aún más en el caso evangélico. Pero la correlación entre orientación política y afiliación religiosa suele ser igualmente más sutil que aseveraciones generalizadoras. La historia debe ser aquí tomada en cuenta, dado que cada país ostenta su propia trayectoria que haya podido influir en las percepciones conceptuales de los términos ‘conservadurismo’, ‘tradición’, ‘Estado’ o ‘progreso’ (Kolar & Mücke, 2018). Si uno se deja llevar por las descripciones tomadas del *World Values Survey (Encuesta Mundial de Valores*, séptima edición, 2022), no cabe duda de que la población guatemalteca muestra datos que la identifican claramente como conservadora: fuerte religiosidad, tendencia a poner la religión ante la ciencia, baja confianza interpersonal, rechazo a las ideas progresistas, en especial cuando de moral sexo genérica se trata. Complementando el panorama así esbozado, con la dominación de partidos ubicados también a la derecha y el crecimiento porcentual más fuerte de todo el continente de las Iglesias evangélicas en los últimos veinte años, el retrato parece obvio. Curiosamente, es esta población quien eligió en 2023 a su primer presidente de izquierda desde hace setenta años, después de una campaña durante la cual varios pastores evangélicos prominentes intentaron presionar a su feligresía como para oponerse a este candidato y su candidata a vicepresidencia. Sin adentrarnos en analizar este hecho, parece que la ecuación entre voto y afiliación religiosa no es tan directa como se había pensado (Solano Silva, 2018, en línea). Para decirlo de otra manera, si bien existe un cierto grado de ‘voto evangélico’, no es ni uniforme ni homogéneo. El voto de los electores descansa en varios factores, el religioso siendo solamente uno de estos y tal vez no es más relevante, como ha sido puesto de relieve en los casos de Brasil y Costa Rica (Sendra, 2023). Si bien el éxito electoral no es siempre el resultado más notable del conservadurismo cristiano, su capacidad para moldear una narrativa nueva es indudablemente su principal logro en la última década. Eso se debe en buena parte a su aptitud para organizar a varios actores en forma de red, así como a su inscripción en varias redes transnacionales de fe. El caso guatemalteco representa una de las mejores ilustraciones de esta doble articulación.

3.2.3 EL NUEVO CONSERVADURISMO CRISTIANO GUATEMALTECO: DISCURSO Y REDES

El conservadurismo cristiano en Guatemala es el producto de la confluencia de dos corrientes. Una tradicional, proveniente de sectores militares, caracterizado por una concepción de la nación basado en una visión racista y clasista, con un trasfondo religioso pero una relación distanciada con el catolicismo *mainstream*, el heredado de las reformas de Vaticano II. No ha de sorprender entonces que muchos militares se hayan convertido al protestantismo evangélico, desde hace décadas. En Guatemala, el máximo ejemplo lo representó en su momento la iglesia El Verbo, a la cual perteneció el general Ríos Montt. Otra iglesia con fondo militar es El Calvario, donde los pastores se visten de traje militar por los jueves de oración, en una celebración con jóvenes mujeres moviendo banderas militares, vestidas en uniformes a semejanza de traje de camuflaje. El vocabulario utilizado en varios anuncios por parte de esta iglesia también se inscribe dentro del campo semántico de la guerra: ‘guerra espiritual’, “enemigo”, “lucha”. Todos términos con obvio doble sentido. El referente ideológico lo representa el concepto de ‘guerra espiritual’ tomado del teólogo estadounidense Peter Wagner (Gonzalez, 2014; Fer, 2016). La dimensión militar ya no es meramente metafórica, sino más bien transferida de forma literal al mundo real. El sociólogo Philippe Gonzalez lo expresa aquí cuando escribe: “un script de ‘guerra santa’ en la perspectiva de una toma de poder por parte de los cristianos en la ciudad.” (Gonzalez, 2014, p. 69).

Entre las temáticas que permitieron la constitución de un verdadero movimiento conservador cristiano en Guatemala, las relacionadas con el género, la identidad sexogenérica, los derechos LGBTIQ+ y el aborto formaron el núcleo principal. En este sentido, el movimiento nacional no se distingue de sus pares en los demás países latinoamericanos y más allá, ya que estas temáticas funcionan como una “pega simbólica”, para retomar la expresión de la politóloga Eszter Kováts y su colega Maari Põim:

aunque los grupos puedan ser de origen variada y hasta con visiones antagonistas en algunos asuntos, estas temáticas que estos grupos agregan bajo el lema de ‘ideología de género’ constituyen puntos centrales de acuerdo que les permiten superar sus diferencias y unirse estratégicamente (Kováts & Põim, 2015).

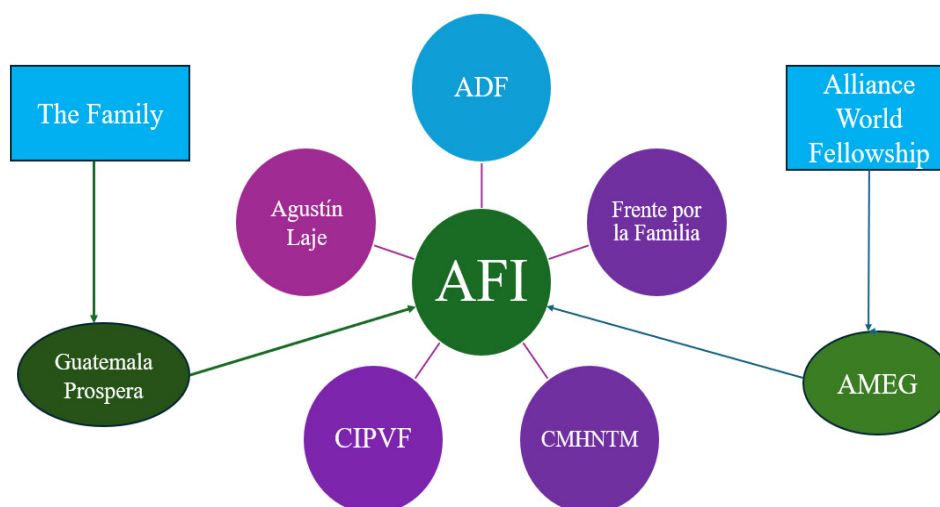
Es así como, a raíz de una iniciativa de ley, por parte de una asociación de pastores evangélicos, **AMEG** (Asociación de Ministros Evangélicos de Guatemala), surgió un texto que se convirtió en el objeto de una larga controversia durante cinco años. La iniciativa 5272, una vez registrada en el parlamento bajo la tutela del diputado Aníbal Rojas, del partido **ViVa**, el cual fue fundado por el pastor Harold Caballeros, dueño de la Iglesia evangélica **El Shaddai** y hombre político de renombre, tuvo una trayectoria encontrada, hasta finalmente ser aprobada en marzo de 2022. Eso dio luz a celebraciones políticas, en particular en el marco del **congreso latinoamericano por la vida** que justamente se encontraba celebrando su reunión anual en la ciudad capital el

día siguiente del voto. No fue de sin razón que el presidente de la República declarase Guatemala “capital provida de América Latina”. Todas las actividades para promover el proyecto de ley estuvieron usualmente promocionadas desde una organización paraguas, la *Asociación la Familia sí Importa* (AFI por su acrónimo). Al estudiar esta estructura, con las herramientas de la cartografía de controversias impulsadas por el sociólogo Bruno Latour en Sciences Po Paris, se puede ubicar los ‘mundos’ que se entrelazaron para dar vida a AFI. Sin poder entrar en más detalles, puede describir seis espacios desde los cuales varios actores interactuaron para promover la iniciativa: un espacio académico, poco representado, un espacio político, con varios diputados involucrados, un espacio eclesial, tanto católico como evangélico, un espacio de ONGs, muchas de las cuales tenían un tinte netamente conservador y con relaciones orgánicas o personales con algunos de los diputados del espacio político, y un espacio mediático, en el cual predominaban los medios evangélicos. El último espacio, el de las empresas privadas, no estuvo muy representado, aunque no se podía dejar de lado tampoco por las personas involucradas como el gabinete de abogados Díaz-Duran, propiedad de uno de los diputados activos en la controversia. Sucede que este gabinete es también el representante legal del grupo radiofónico *Stereo Visión*, que pertenece a Harold Caballeros, y también de la iglesia *El Shaddai*.

Pero más allá de esta agrupación guatemalteca, son los vínculos internacionales de ésta que resultan algo sorprendentes. Esa sorpresa viene del hecho de que, en su discurso, AFI arremete a menudo contra la influencia extranjera que, a su juicio, intenta imponer al país cambios sociales que atentan a la vez contra su tradición social, sus valores y su soberanía. Este tipo de discurso no es nada nuevo entre los grupos conservadores cristianos del continente. Pero la sorpresa viene de que ellos mismos pertenecen a redes transnacionales, que los ubican como relevos de narrativas elaboradas fuera del país. De la misma manera, los apoyos logísticos, discursivos y financieros resultan claves, sin mencionar el efecto reputacional de pertenecer a organizaciones regionales e internacionales. AFI por ejemplo invita con frecuencia al ensayista argentino ultraconservador Agustín Laje, que entregó discursos y ‘capacitaciones’ tanto para miembros de AFI, público invitado e incluso diputados durante sesiones dentro del parlamento. MENAP, la organización que elaboró el texto de la iniciativa 5272, la cual se caracterizaba por su aspecto anti-derechos tal y como lo señalaron la ONU o el relator sobre derechos humanos, así como varias ONGs de esta área, no es tampoco propiamente independiente y recibe buena parte de su financiamiento por la *Alliance World Fellowship*, una organización eclesial estadounidense, ahora instalada en Brasil, ubicada en el espacio evangélico. Podemos ilustrar esas relaciones a través del gráfico abajo. Al centro, AFI y unos de sus principales contribuyentes, ya sea en términos de participación intelectual (Agustín Laje) u organizacional a nivel regional: el Frente por la Familia mexicano, la campaña

peruana ‘Con mis hijos no te metas’ (conocida por su acrónimo CMHNTM) o el ya mencionado Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia (CIPVF). Desde Estados Unidos, la influencia de la famosa *Alliance Defending Freedom* se hace constar. Pero existen influencias semidirectas. Es así que AMEG está financiada y apoyada por la AWF, y otro grupo instrumental en Guatemala, que ostenta una estrecha relación con los partidos de derecha y los gobiernos de turno desde 2009, Guatemala Próspera. Esa última tiene relación a su vez con esta organización discreta del país norteamericano, *The Family*, la cual se inscribe también dentro del espacio del conservadurismo cristiano evangélico.

Gráfico 1: red de relaciones de AFI (Guatemala)



Fuente: elaboración propia.

3.3 CONSIDERACIONES FINALES

El movimiento conservador cristiano no es nuevo en Guatemala. Tiene fuerte arraigo militar, y se ha inclinado desde el periodo de la contrarrevolución pos-1954 y más aún a partir del conflicto civil, hacia las iglesias evangélicas. Su anclaje es por ende doble. Presenta un nacionalismo tradicional, oligárquico, afín al neoliberalismo de cooptación, con una cercanía a Estados Unidos en general. También ha sido renovado por un discurso influenciado por la derecha religiosa estadounidense, inscribiéndose dentro del abanico de movimientos que caracterizan la reacción conservadora tanto en este país como en varias naciones de América Latina e, incluso, de Europa.

De alguna manera, el vocabulario de las ‘guerras culturales’ ha sustituido al de la guerra civil, y la transición estuvo facilitada por el concepto evangélico de ‘guerra espiritual’. La marcada presencia del campo semántico del conflicto explica el interés que destacó tal movimiento, aunque sus batallas parecen de retaguardia. Su influencia en Guatemala es real, si bien no ha logrado verdaderos éxitos políticos. Tal vez lo más relevante para las ciencias sociales, es su inscripción dentro de unas

redes, tanto nacionales como transnacionales, que han permitido a nuevos actores realizar su aprendizaje político. No cabe duda de que este movimiento conversador cristiano ha contribuido en alguna medida a la polarización de una sociedad todavía marcada por las huellas del conflicto civil, reactivando y reconfigurando la figura del enemigo en términos político-religiosos. En este sentido, queda pendiente observar si tal movimiento habrá contribuido a mejorar la democracia o a debilitarla aún más. En Guatemala, varios actores adscritos a este movimiento pertenecen también a grupos que se ubican detrás de las maniobras inclinadas a socavar la reciente administración del presidente Arévalo. Pero, en el caso de los actores religiosos, las elecciones de 2023 han mostrado que parte de los feligreses evangélicos no estaban más dispuestos a comportarse como un bloque a favor de los candidatos de la derecha, si es que alguna vez lo estuvieron. Ahí radica tal vez la prueba más contundente de que el conservadurismo también tiene límites. Si bien Guatemala pareció representar una de las formas más clásicas de este conservadurismo cristiano, sería irónico que de ahí surja el intento de revertir su influencia.

REFERENCIAS

ARÉVALO DE LEÓN, B. Estado violento y ejercicio político: formación estatal y función militar en Guatemala (1524-1963). Guatemala: F&G Editores, 2018.

BERNAL, L. R.; ALCALÁ FELIPE, G.; ZAMUDIO JORGE, V. Exhibir y juzgar lo distinto: Conservadurismo y neopopulismo en América Latina. **Revista de Ciencias Sociales**, 2023. Disponible en: https://www.academia.edu/104848055/Exhibir_y_juzgar_lo_distinto_Conservadurismo_y_neopopulismo_en_Am%C3%A9rica_Latina.

COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO EN GUATEMALA (CEHG).

Guatemala Memoria del Silencio. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS), 1999. Disponible en: <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>.

CHRISTENSEN, B. M. **Religious change and Political Continuity**. The evangelical Church in Guatemalan Politics. [Tesis de doctorado]. Noruega: Université de Bergen, 2016.

COPELAND, N. **The Democracy Development Machine**: Neoliberalism, radical pessimism and authoritarian populism in Mayan Guatemala. Ithaque et Londres. United States: Cornell University Press, 2019.

DABENE, O.; VINCENT, G.; MASSARDIER, G. Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle. **La Découverte**. 2008. DOI: <https://doi.org/10.3917/dec.dabem.2008.01>.

DABENE, O.; FREIDENBERG, F.; PARTHENAY, K. Démocratie et autoritarismes en Amérique Latine. *In*: DABENE, O.; FREIDENBERG, F.; PARTHENAY, K. **Politique de l'Amérique Latine**. Bruxelles: Bruylant, 2023.

FER, Y. La théologie du “combat spirituel”: Globalisation, autochtonie et politique en milieu pentecôtiste/charismatique. *In*: Patrick Michel et Jésus Garcia-Ruiz. **Néo-pentecôtismes**. Paris: Labex Tepsis, p. 52-64, 2016.

GARCÍA-RUIZ, J. M. P. La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala, **Socio-anthropologie**, p. 17-18, 2006. DOI: <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.446>.

GARCIA-RUIZ, J. M. P. Amérique latine: les évangéliques en politique. **Études**, v. 414, n. 5, p. 583-593, 2011. DOI: <https://doi.org/10.3917/etu.4145.0583>.

GARCIA-RUIZ, J. M. P. **Et Dieu sous-traite le salut au marché**: De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine. Paris: Armand Colin, 2012.

GARRARD-BURNETT, V. **Protestantism in Guatemala**: living in the New Jerusalem. Austin: University of Texas Press, 1998.

GARRARD-BURNETT, V. **Terror in the land of the Holy Spirit**. Reino Unido: Oxford University Press, 2010.

GARRETÓN Manuel Antonio, Modelo y proyecto político del régimen militar chileno. **Revista Mexicana de Sociología**, v. 44, n. 2, p. 355-72, 1982. DOI: <https://doi.org/10.2307/3540270>.

GAYTÁN ALCALÁ, F. La estridencia del patíbulo: conservadurismo, fundamentalismo y laicidad en América Latina. *In*: BLANCARTE, R.; CAPDEVIELLE, P. (org.). **Política, religión y violencia ¿El retorno de los fundamentalismos?** México: UNAM, Instituto de investigaciones jurídicas, Serie Cultura Laica, n. III, p. 109-129, 2019.

GONZALEZ, P. Lutter contre l'emprise démoniaque, **Terrain** [En ligne], v. 50, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/terrain.8833>.

GONZALEZ, P. Défaire le démon, refaire la nation. Le combat spirituel évangélique entre science, religion et politique. *In*: ZEEBROEK, R. (org.). **Anges et Démons**: actes du colloque de Bastogne. Bruxelles: Fédération Wallonie-Bruxelles, 2013, p. 70-100.

GONZALEZ, P. **Que ton règne vienne**: Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu. Genève: Labor et Fides, 2014.

GONZALEZ, P.; STAVO-DEBAUGE, J. **Dominez la terre!** Archives de sciences sociales des religions, [en ligne], v. 169, janv.-mars 2015. Disponible en: <http://journals.openedition.org/assr/26807>. Acceso en: 10 jul. 2024.

GUZARO, To.; MCCOMB, T. **Escapando del fuego**: como un pastor ixil salvó a su pueblo durante la guerra civil de Guatemala. Ciudad de Guatemala: Fondo de Cultura de Guatemala, 2019.

HAERPFER, C.; INGLEHART, R.; MORENO, A.; WELZEL, C.; KIZILOVA, K.; DÍEZ-MEDRANO, J. LAGOS, M.; NORRIS, P.; PONARIN, E.; PURANEN, B. (eds.). **World Values Survey**: Round Seven – Country-Pooled Datafile Version 6.0. Madrid, Spain & Vienna, Austria: JD Systems Institute & WWSA Secretariat, 2022. Disponible en: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV7.jsp> Acceso en: 12 ago. 2024.

HERMESSE, J. Diffusion et polarisation du protestantisme au Guatemala au lendemain du tremblement de terre de 1976. **Histoire et missions chrétiennes**, n. 14, p. 35-57, 2010. Disponible en: <https://shs.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2010-2-page-35?lang=fr&ref=doi>. Acceso en: 12 mar. 2020.

HOKSBERGEN, R.; ESPINOZA M. N. The Evangelical Church and the Development of Neoliberal Society: A Study of the Role of the Evangelical Church and Its NGOs in Guatemala and Honduras. **The Journal of Developing Areas**, v. 32, n. 1, p. 37–52, 1997. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/4192731>. Acceso en: 10 ago. 2024.

IANNACCONE, L.; STARK, R. A supply-side reinterpretation of the secularization of Europe. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 33, n. 3 (Sept. 1994), p. 230-252. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/1386688>. Acceso en: 16 abr. 2016.

INSEL, A. 5: Cet État n'est pas sans propriétaires! Forces prétoriennes et autoritarisme en Turquie. **Autoritarismes démocratiques**. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle, La Découverte, p. 133-153, 2008. Disponible en: https://shs.cairn.info/autoritarismes-democratiques--9782707156266-page-133?site_lang=fr. Acceso en: 15 mayo 2023.

KOLAR, F.; MÜCKE, U. **El pensamiento conservador y derechista en América Latina, España y Portugal, siglos XIX y XX**. Frankfurt am Main / Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2019.

KOVÁTS, E.; PŐIM M. (dir.). **Gender as Symbolic Glue**: The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-gender Mobilizations in Europe, Bruxelles / Budapest, Foundation for European Progressive Studies / Friedrich-Ebert-Stiftung, 2015. Disponible en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf>. Acceso en: 12 ago. 2024.

LÓPEZ DE LA TORRE, C. F. La Nueva Organización Anticomunista (NOA). Historia represiva de un escuadrón de la muerte paraestatal. **Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe**, v. 15, n. 1, p. 159-187, 2018. Disponible en: <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr//index.php/intercambio/article/view/32983>. Acceso en: 16 abr. 2024.

O'NEILL, K. **City of God: Christian Citizenship in Postwar Guatemala**. Berkeley: University of California Press, 2010.

O'NEILL, K. **Hunted, Predation and Pentecostalism in Guatemala**. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

PEACOCK, S. C.; BELTRÁN A. **Hidden Powers in Post-Conflict Guatemala: Illegal Armed Groups and the Forces behind Them**. Washington: WOLA, 2003.

PÉREZ, G. J. L.; GRUNDBERGER, S. **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima: Konrad-Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018.

PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE. **Religion in Latin America: widespread change in a historically Catholic region**. Washington, D.C., 2014.

PLAIDEAU, C. Les démons de la pauvreté: ou la guerre néopentecôtiste contre les démons afro-brésiliens à Bahia (Brésil). **Recherches sociologiques et anthropologiques**, v. 39, n. 1, p. 165-178, 2008. Disponible en: <http://journals.openedition.org/ras/425>. Acceso en: 8 fev. 2020.

RANALLETI, M. Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar argentina: influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976). In: FEIERSTEIN, D. (comp.). **Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina**. Buenos Aires: Prometeo; PNUD, 2009. p. 249-280.

RANALLETI, M. Réexaminer la question de l'implantation de la doctrine de la guerre révolutionnaire en Argentine, **Histoire Politique** [En ligne], v. 34, 2018. Disponible en: <http://journals.openedition.org/histoirepolitique/8161>. Acceso en: 14 oct. 2023.

ROSTICA, J. C. Las legitimaciones de la dictadura militar de Guatemala (1982-1985). Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Maestría en Historia y Memoria, **Aletheia**, v. 4, n. 8, p. 1-20, 2014. Disponible en: <https://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/ATHv4n8a03/11895>. Acceso en: 13 oct. 2023.

ROSTICA, J. C. Las dictaduras militares en Guatemala (1982-1985) y Argentina (1976-1983) en la lucha contra la subversión. **Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos**, v. 60, p. 13-52, 2015. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742015000100002&lng=es&tlng=es. Acceso en: 12 oct. 2023.

ROSTICA, J. C. La transnacionalización de ideas: La escuela contrasubversiva de Argentina a Guatemala. **Diálogos. Revista Electrónica de Historia**, v. 19, n. 2, p. 170-197, 2018. Disponible en: <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr//index.php/dialogos/article/view/31140>. Acceso en: 12 oct. 2023.

ROUQUIE, A. **Pouvoir militaire et société politique en République argentine**. Paris: Fondation nationale des sciences politiques, 1978.

SEPAL, **Estado de la iglesia Evangélica en Guatemala**. Guatemala: Proyecto Josué, 2003.

SENDRA, M. Programmatic or evangelical vote? Electoral support for the radical right in Brazil and Costa Rica. **Revista Internacional de Sociología**, v. 81, 2023. e223. 10.3989/ris.2023.81.1.21.100. Disponible en: <https://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/1199/1667>. Acceso en: 11 jul. 2024.

SHERMAN, A. **The Soul of Development, Biblical Christianity and Economic Transformation in Guatemala**. New York: Oxford University Press, 1997.

SOLANO, S. D. Conservadurismo y orientación política: ¿Su relación es similar en sociedades de Latinoamérica y Occidente? **Psicoperspectivas**, v. 17, n. 1, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol17-issue1-fulltext-1098>. Acceso en: 16 ago. 2024.

URRUTIA, E. Diagnóstico del funcionamiento de los partidos políticos de Guatemala. **Revista ASIES**, n. 1, Guatemala, 2002. Disponible en: http://asies.org.gt/pdf/ra-2002_1_pt1.pdf. Acceso en: 12 mar. 2023.

VILLAGRÁN, X. Guatemala: por cada templo católico, habría 96 evangélicos, publicado 03 marzo 2016. [Soy502.com](http://www.soy502.com/). Disponible en: <http://www.soy502.com/articulo/cada-iglesia-catolica-hay-6-evangelicas-registradas>. Acceso en: 16 abr. 2018.

WALTER, K. A. O. Continua pero no lineal: la trayectoria de la función política del ejército en Guatemala. **Contracorriente**, publicado el 6 de octubre 2020. Disponible en: <https://contracorriente.red/2020/10/06/continua-pero-no-lineal-la-trayectoria-de-la-funcion-politica-del-ejercito-de-guatemala/>. Acceso en: 18 oct. 2023.

CAPÍTULO 4

COSTA RICA: ¿FORTALECIMIENTO DE LOS PARTIDOS EVANGÉLICOS?

JOSÉ ANDRÉS DÍAZ-GONZÁLEZ

En las últimas décadas, la literatura académica ha dado cuenta de la aparición e influencia de los partidos evangélicos en los procesos electorales, impulsando agendas conservadoras en temas sociales, y apoyando la adopción de políticas económicas liberales (Lende, 2013; Murdoch, 2004; Naff, 2018; Wadkins, 2006). En América Latina este fenómeno también ha sido identificado, aunque la fuerza y relevancia de estas agrupaciones políticas varía según el país (Aasmundsen, 2012; Algranti, 2010; Almeida, 2020; Fediakova, 2002; Freston, 2002; Carbonelli, 2016; Piedra, 1999; Smith y Haas, 1997; Steigenga, 2001; Steingenga, 2009)

Costa Rica no es una excepción, y desde la década de 1980 ha visto aparecer en su escena electoral distintos partidos evangélicos. Los partidos evangélicos costarricenses han tendido a ser clasificados como partido “minoritarios”, debido a su bajo apoyo electoral en comparación a otras agrupaciones políticas. Esta situación pareció cambiar en las elecciones del 2018, cuando el Partido Restauración Nacional (PRN) logró ser la agrupación política más votada en la primera ronda electoral, sin embargo, no logra obtener la presidencia en el balotaje.

Dado esto, el presente capítulo busca responder si existe un fortalecimiento de los partidos evangélicos en Costa Rica, como consecuencia tanto de su trayectoria político-electoral como del cambio en la matriz religiosa en la sociedad costarricense; o bien, si los resultados electorales se deben a situaciones coyunturales y cambios en el sistema de partidos, lo cual les permite tener buenos resultados electorales, sin que esto implique su consolidación como una oferta política atractiva para el electorado.

Para ello, en la primera sección de este texto se realizará una breve contextualización de la relación religión y política en Costa Rica, con el propósito de comprender cual ha sido la dinámica histórica que la religión, especialmente la católica, ha tenido en la política del país. En el segundo apartado se hace un recuento de los cambios en la matriz religiosa de la población costarricense, la cual ha pasado de ser una sociedad prácticamente católica, a una donde las personas con creencias protestantes evangélicas conformas cerca de una tercera parte de la población.

En el tercer apartado se realiza un recuento del desempeño electoral de los partidos evangélicos en Costa Rica, con el objeto de determinar si existe un fortalecimiento y consolidación de estos grupos políticos, o bien, su crecimiento electoral se debe a elementos externos y coyunturales. Finalmente, en el último apartado se hace una comparación entre el desempeño electoral de los partidos evangélicos y el Partido Unidad Social Cristiana, el cual es una de las agrupaciones políticas más importantes de finales del siglo XX, y cuya ideología es a fin al catolicismo. El propósito de esta comparación es determinar si el apoyo electoral de estas agrupaciones se relaciona con los cambios ocurridos en la matriz religiosa costarricense o a otros factores.

4.1 RELIGIÓN Y POLÍTICA EN COSTA RICA

Desde la colonia la religión católica romana ha sido la dominante en Costa Rica¹⁶, y la Iglesia Católica ha sido un actor social y político importante, que ha buscado influir tanto de forma directa como indirecta las acciones del gobierno; especialmente reaccionando ante procesos y decisiones políticas que consideran en contra de su ideología y creencias. Por ejemplo, en 1890 el Partido Unión Católica llega al poder como reacción a las reformas liberales que se habían impulsado en el país en la década de 1870 y 1880, procurando así restaurar la enseñanza religiosa en centros educativos públicos y proteger las órdenes monásticas (Solano, 2010).

Durante la primera mitad del siglo XX la Iglesia Católica continuó siendo un actor político relevante, tanto aliándose con los grupos dominantes para brindarles legitimidad (Sandí, 2021), como para combatir el avance de las ideas comunistas en el país (Molina, 2007). A pesar de lo anterior, el papel político más importante de la Iglesia Católica, en ese periodo, fue el de realiza una alianza con el Partido Republicano (socialcristiano), quién controlaba el Poder Ejecutivo, y el Partido Vanguardia Popular (comunista), para lograr la aprobación de una serie de reformas y garantías sociales, incluyendo el Código de Trabajo, a inicios de la década de 1940 (Molina, 2008).

Tras la guerra civil de 1948, se aprueba una nueva Constitución Política, la cual en su artículo 75 establece que: “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres”; por lo que Costa Rica, junto al Estado del Vaticano, son los únicos estados confesionales católicos en el mundo.

No obstante, la Constitución Política de Costa Rica (1949) indica la prohibición de realizar “(...) propaganda política por clérigos o seglares invocando motivos de religión o valiéndose, como medio, de creencias religiosas” (Artículo 28); asimismo, para ser Presidente o Vicepresidente de la República, Ministro de Estado y Magistrado de la Corte Suprema de Justicia, se requiere ser del estado seglar, es decir, no ser sacerdote. La Iglesia Católica ha expresado que dichas prohibiciones son discriminatorias y la ponen en desventajas frente a otros credos religiosos (Díaz-González, 2017a).

Dado lo establecido por la Constitución de 1949, durante la segunda mitad del siglo XX y primeras décadas del siglo XXI, la Iglesia Católica ha visto reducida su capacidad de influir en los procesos electorales; y si bien sacerdotes católicos han llegado a ocupar curules en el Congreso durante el periodo 2014-2018, lo hicieron representando a un partido de izquierda, el Frente Amplio, cuya posición política no es del todo coincidente con la doctrina católica (Sequeira, 2014).

16 Para simplicidad, a lo largo de este capítulo se utilizarán los términos católicos romanos y católicos como sinónimos.

Sin embargo, la Iglesia Católica dada a su posición como representante de la religión del Estado, mantiene un lugar privilegiado que le permite tener acceso a fondos públicos para apoyar sus actividades, desde el financiamiento de centros educativos católicos hasta la reparación de templos (Carballo, 2019a). Asimismo, tiene influencia en la formulación de políticas públicas (Carballo, 2019b).

En el plano político-electoral, el socialcristianismo ha sido una ideología política que ha sido representada por diversos partidos políticos desde la década de 1930 en Costa Rica (De La Cruz, 2015). Sin embargo, desde su fundación en la década de 1980, el Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) ha sido el grupo político más importante en sostener dicha ideología, incluso ocupando la presidencia de la República en los periodos: 1990-1994, 1998-2002 y 2002-2006; siendo una de las agrupaciones políticas dominantes durante el periodo bipartidista en Costa Rica (Rodríguez, Espinosa, y Madrigal, 2005; Rojas, 2006).

Aunque oficialmente no mantiene vínculos con la Iglesia Católica, el PUSC utiliza como base en su ideología política elementos provenientes de la doctrina católica, especialmente de la encíclica *Rerum Novarum*, elaborada por el Papa León XIII en 1891 (Pérez, 1999). Por lo tanto, ha jugado un papel importante para que la religión católica influya en los procesos políticos de Costa Rica desde finales del siglo XX.

Debido a la predominancia del catolicismo en la sociedad costarricense, los movimientos pentecostales se mantienen al margen de la organización política y social en la mayor parte del siglo XX, y su participación y luchas políticas se enmarcan sobre todo a conflictos con la Iglesia Católica, así como en luchas para ser reconocidas como iglesias legítimas por el Estado costarricense (Orellana, Hernán y Orellana 2023; Ulloa, 2022, p. 55-94). Esta situación empieza a cambiar en la década de 1980, con el aumento de personas que profesaban creencias protestantes evangélicas, lo cual llevó a una mayor organización de estos grupos religiosos (Ulloa, 2022).

Asimismo, en 1981, se funda el Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC), primera agrupación política de corriente evangélica fundada en Costa Rica. Como señala Cervantes:

[S]u fundación coincide y se fundamenta con el proceso de redefinición de los objetivos eclesásticos del movimiento evangélico durante la década de los ochenta; específicamente, el paso de un modelo pentecostal que prescinde de los problemas mundanos en espera de la parusía a un modelo neopentecostal de llamado a misionar y de «conquista de mundo (Cervantes, 2024, p. 77).

El PANC participó en diversos comicios entre 1986 y el 2002, sin embargo, nunca logró obtener un puesto de representación popular, y se diluye tras dar su adhesión al Partido Movimiento Libertario (derecha) en el 2006. Sin embargo, esta

agrupación sentó las bases para el desarrollo de partidos políticos evangélicos en Costa Rica, los cuales empezaron a tener representación política en la Asamblea Legislativa a partir de 1998 (Cervantes, 2024, p. 77-79). La creación del PANC coincide con el inicio de los cambios en la composición de la matriz religiosa en la sociedad costarricense, por eso, en la siguiente sección se expondrá como varió la composición de las creencias religiosas de la población desde la década de 1980 y las primeras décadas del siglo XXI.

4.2 CAMBIOS EN LA MATRIZ RELIGIOSA EN COSTA RICA (1983-2023)

Desde la colonia la religión Católica ha sido la dominante en la sociedad costarricense, esto ha llevado a que la confesionalidad del Estado aparezca en 13 de las 14 constituciones que ha tenido el país desde 1821, y ha facilitado que la Iglesia Católica sea un actor importante en el escenario social y político, teniendo una fuerte influencia en la definición de la institucionalidad (ESPINOZA 2017).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX empiezan a llegar a Costa Rica misiones religiosas protestantes provenientes de Estados Unidos, Inglaterra, Jamaica y Puerto Rico. No obstante, su impacto fue muy limitado; según el censo de 1864 solo el 0,24% de la población se identificaba como cristiano protestante, y para el censo de 1892 este porcentaje había crecido a penas a un 0,92% de la población del país (Ulloa, 2022, p. 67-68).

Entre 1900 y 1950 ocurre el periodo constitucional del movimiento evangélico en Costa Rica. Si bien no se cuenta con datos sobre la cantidad de personas que profesan una creencia protestante evangélica, Ulloa (2022) analiza los datos de iglesias y asociaciones evangélicas creadas en este periodo, mostrando como estas dejan de estar contenidas en la provincia de Limón (en el caribe), donde habían mantenido mayor presencia en el siglo XIX, y empiezan a consolidarse en las principales ciudades al interior del país, especialmente en San José (capital del país). Adicionalmente, esta autora señala que desde 1910 aparece oficialmente el pentecostalismo en Costa Rica el cual, a diferencia de otras creencias protestantes, muestra un fuerte afán de ampliar su presencia en el territorio del país (Ulloa, 2022, p. 71-95).

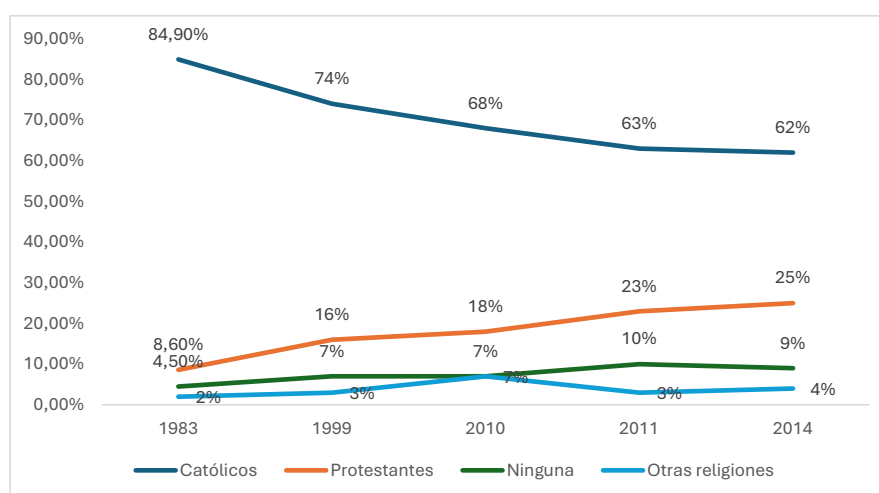
Para 1960 había un total de 39.520 protestantes evangélicos en Costa Rica, lo que representaba un 3,3% del total de la población, y para 1974 pasó a 86.900 personas protestantes, lo que representaba un 2,95% de la población total. Se ha señalado que las razones del aumento de personas protestantes es el éxito de las campañas de evangelización, así como la consolidación de instituciones de interés social y dogmático como la Clínica Bíblica, el Hogar Bíblico, el Colegio Metodista y

el Instituto Bíblico, los cuales dieron mayor legitimidad y relevancia al movimiento evangélico protestante (Ulloa, 2022, p. 98).

A partir de finales de la década de 1980 y, principalmente, en la década de 1990, se da un aumento del número de iglesias protestantes evangélicas en Costa Rica, especialmente de aquellas identificadas como pentecostales (Ulloa, 2022, p. 107-11). Este aumento de iglesias protestantes evangélicos también se vio reflejado en un incremento de la población que profesa una creencia protestante evangélica, la cual pasó de un 8,6% en 1983 a casi el doble, un 16% para 1999. Esta tendencia de crecimiento continuó en el siglo XXI, llegando a ser el 25% de la población para el 2014. En contraste, la población católica en Costa Rica ha tendido a disminuir, pasando del 84,9% en 1983 a un 62% en el 2014 (ver gráfico 1).

Datos más recientes confirman la consolidación del cambio de la matriz religiosa en Costa Rica. Así, entre 2018 y 2023 datos captados en distintos estudios de opinión elaborados por el Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional (UNA) muestran que cerca del 50% de la población costarricense se declara católica, mientras que el porcentaje de protestantes evangélicos se acerca al 30% de la población. Estos datos también muestran que entre un 10% ay un 15% de la población se declara creyente sin religión, es decir, manifiesta creer en dios o una deidad superior, pero no sigue ninguna creencia religiosa particular (ver gráfico 2).

Gráfico 1: Porcentaje de la población costarricense según religión que profesa, 1983-2014

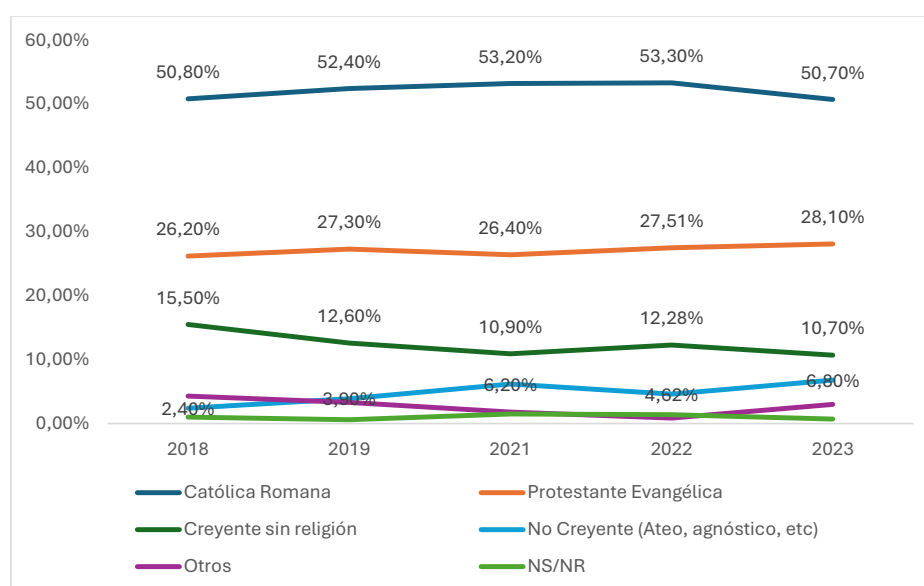


Fuente: Holland, C. L. (2015). *Public Opinion Polls on Religious Affiliation in Costa Rica, 1983-2015*. Programa de Estudios Socioreligiosos.

Por lo tanto, a pesar de que históricamente la religión católica ha sido dominante entre la población costarricense, desde la segunda mitad del siglo XX las iglesias protestantes evangélicas han aumentado su presencia en el país. Asimismo,

desde finales del siglo XX el número de personas que profesan una religión protestante evangélica ha aumentado significativamente, llegando a ser casi un 30% de la población costarricense al inicio de la tercera década del siglo XXI. Dado lo anterior, en el siguiente apartado se busca identificar si los cambios en la matriz religiosa en la población costarricense han tenido un impacto en el sistema de partidos políticos, especialmente en aquellas agrupaciones políticas que se asocian con corrientes evangélicas.

Gráfico 2: Porcentaje de la población costarricense según religión que profesa, 2018-2023



Fuente: Datos recopilados por distintos estudios de opinión elaborados por el Programa Umbral Político del Instituto de Estudios Sociales en Población. Universidad Nacional. Heredia, Costa Rica.

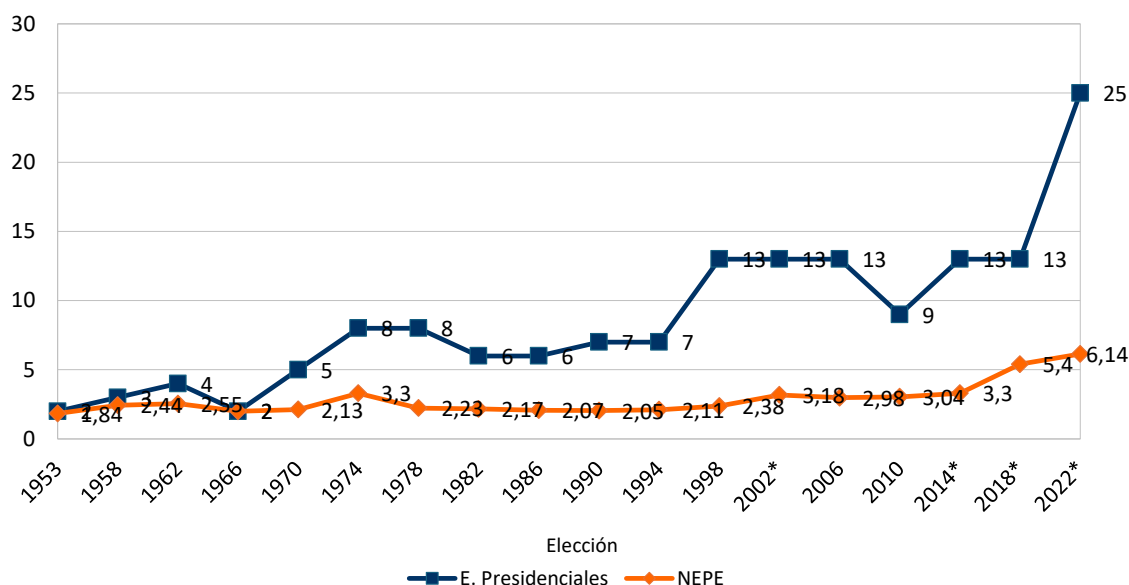
4.3 PRESENCIA DE PARTIDOS EVANGÉLICOS EN EL ESCENARIO ELECTORAL COSTARRICENSE

Tras la guerra civil de 1948, en Costa Rica se ha recurrido a los procesos electorales para elegir a las autoridades de gobierno. Desde 1953 y hasta 1982 Costa Rica tuvo un sistema de partidos bipolar con partido dominante, el Partido Liberación Nacional (PLN), que se crea a partir del Ejercito de Liberación Nacional, agrupación que salió victoriosa de la guerra civil del 1948. A partir de 1982, con la formación del PUSC, el sistema de partido costarricense pasa a ser bipartidista, y se mantiene de esta manera hasta las elecciones del 2002 (Alfaro y Gómez, 2014; hernández, 2001).

Con las elecciones del 2006 se inicia el proceso de transición y consolidación de un sistema multipartidista en Costa Rica (Alfaro, 2006; Alfaro y Gómez, 2014). El gráfico 3 muestra cómo, desde la década 1970, el número de partidos que contienden por la presidencia de la República empieza a aumentar; sin embargo, el número

efectivo de partidos electorales se mantiene constante hasta inicios del siglo XXI. Así, la fragmentación del sistema de partidos es uno de los factores que permite a los partidos evangélicos ganar relevancia en el escenario político-electoral.

Gráfico 3: Número de partidos políticos que contienen en las elecciones presidenciales y número efectivo de partidos electorales. Costa Rica, 1953 - 2022



*Datos de la primera ronda electoral

NEPE: Número Efectivo de Partidos Electorales

Fuente: Construcción propia, a partir de datos proporcionados por el Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) de Costa Rica.

El PANC participa por primera vez en una elección presidencial en 1986, donde obtiene el 0,5% de los votos emitidos, a partir de ahí obtiene un porcentaje de votos cada vez menor, hasta alcanzar el 0,1% de los votos en 1998. Estos datos contrastan con lo presentado en la sección anterior, ya que en las décadas de 1980 y 1990 aumentó el número de costarricenses que profesaban una creencia evangélica. Por lo tanto, no parece que las personas cristianas evangélicas buscaran una opción política afín a su creencia religiosa, y se decantaban por apoyar a algunos de los otros partidos políticos, o bien, abstenerse de votar.

Tabla 1: Porcentaje de votos válidos recibidos en las elecciones presidenciales por partidos evangélicos. Costa Rica, 1986-2022

Elección presidencial										
Partido	1986	1990	1994	1998	2002*	2006	2010	2014*	2018*	2022*
Alianza Nacional Cristiana	0,5%	0,4%	0,2%	0,1%						
Renovación Costarricense				1,4%	1,1%	0,9%	0,7%	0,8%	0,6%	
Restauración Nacional								1,3%	24,6%	0,5%
Nueva República										14,7%
Alianza Demócrata Cristiana									0,6%	0,3%

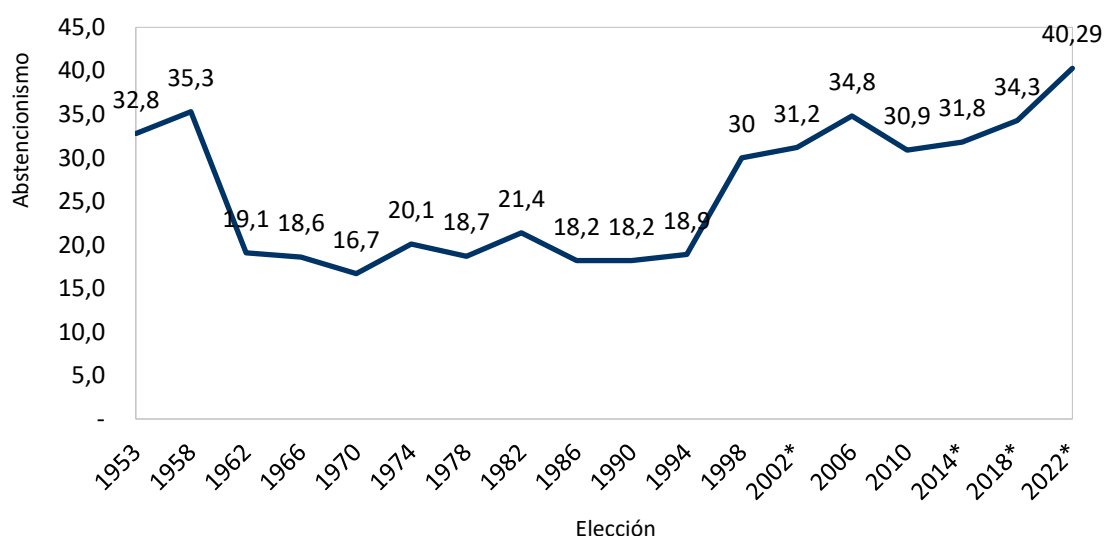
*Datos de la primera ronda electoral

Fuente: Construcción propia, a partir de datos proporcionados por el Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) de Costa Rica.

Desde finales del siglo XX el abstencionismo en Costa Rica aumenta considerablemente, pasado de un 18,9% en 1998 a un 30% en el 2002 (ver gráfico 4). El aumento del abstencionismo se ha explicado por una pérdida de confianza de la población en las élites políticas, especialmente contra el PLN y el PUSC, quienes eran las agrupaciones políticas dominantes hasta el momento (Hernández, 2002; Raventós-Vorst, et al., 2005). Además, es uno de los factores que propicia el tránsito de un sistema de partidos bipartidistas a multipartidista, facilitando que otras opciones capten la atención del electorado.

Es en este contexto que surge el Partido Renovación Costarricense (PRC), el cual fue formado por algunos ex integrantes del PANC, y cuya principal figura y líder fue Justo Orozco Álvarez, abogado y empresario educativo. Con el PRC se inicia una tendencia presente en los demás partidos evangélicos en Costa Rica: se forman como una escisión de otra agrupación política y tienen un carácter personalista, donde la figura del líder se presenta como el “dueño” del partido (Cervantes, 2024).

Gráfico 4: Porcentaje del electorado que se abstiene de participar en las elecciones nacionales. Costa Rica, 1953-2022



*Datos de la primera ronda electoral

Fuente: Construcción propia, a partir de datos proporcionados por el Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) de Costa Rica

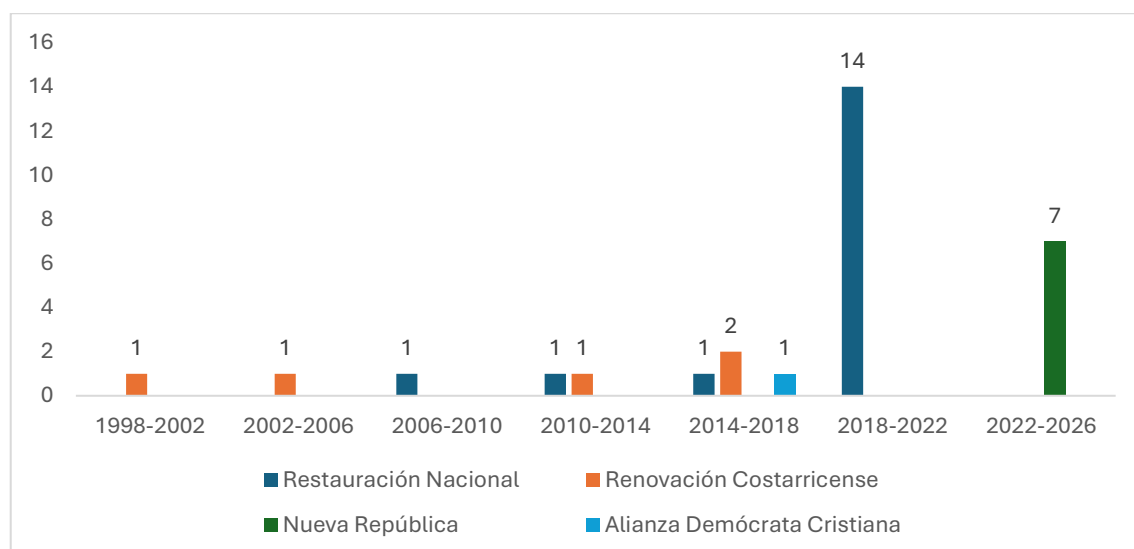
El PRC participa en los comicios presidenciales entre 1998 y el 2018, aunque nunca obtiene más del 1,4% de los votos válidos emitidos. Sin embargo, tuvo un mejor desempeño en las elecciones legislativas, ya que entre 1998 y el 2018 obtuvo resultados que oscilaron entre el 1,9% y el 4% de los votos válidos emitidos, lo cual le permitió obtener de 1 a 2 escaños en el congreso (gráfico 5). No obstante, la entrada de los partidos evangélicos al poder legislativo no se debe a un buen desempeño electoral, sino que factores como la fragmentación electoral, el abstencionismo y el quiebre del voto, facilitan que logren la elección de escaños (Perelló y Navia, 2021).

Tabla 2: Porcentaje de votos válidos recibidos en las elecciones legislativas por partidos evangélicos. Costa Rica, 1986-2022

Partido	Elección legislativa									
	1986	1990	1994	1998	2002*	2006	2010	2014*	2018*	2022*
Alianza Nacional Cristiana	1,7%	1,7%	1,4%	0,7%	0,4%					
Renovación Costarricense				2,0%	3,6%	3,4%	3,7%	4,0%	1,9%	
Restauración Nacional						2,0%	2,3%	4,0%	17,8%	2,0%
Alianza Demócrata Cristiana								1,1%	2,4%	0,9%
Nueva República										9,9%

*Datos de la primera ronda electoral

Fuente: Construcción propia, a partir de datos proporcionados por el Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) de Costa Rica.

Gráfico 5: Escaños obtenidos en la Asamblea Legislativa por partidos evangélicos. Costa Rica, 1998-2022

Fuente: Construcción propia, a partir de datos proporcionados por el Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) de Costa Rica.

En cuanto al Partido Restauración Nacional (PRN), este surge de un conflicto interno en el PRC, cuando su líder, Justo Orozco, expulsó a Carlos Avendaño, entonces diputado del PRC, por incumplir un acuerdo sobre la cesión de su puesto parlamentario (Cervantes, 2024, p. 86). Inicialmente el PRN se presentó como un partido provincial, con representación en las provincias de San José, Alajuela y Limón, logrando obtener un diputado en la Asamblea Legislativa para los periodos 2006-2010 y 2010-2014.

A partir del 2014 el PRN compite como un partido de escala nacional, logrando obtener un 1,3% de los votos para la presidencia. Para la elección presidencial del 2018 el PRN obtuvo un 24,6% de los votos válidos emitidos; lo cual lo convirtió en la agrupación política más votada, y le permitió a su candidato, Fabricio Alvarado Muñoz, competir en la segunda ronda electoral contra Carlos Alvarado Quesada, del Partido Acción Ciudadana (PAC), el cual finalmente fue electo presidente de la República.

Lo que potenció el apoyo electoral del PRN fue su abierta oposición a la opinión consultiva OC-21/17 Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo, emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), a solicitud del gobierno de Costa Rica. Dicha opinión instruía al gobierno costarricense a adoptar medidas para proteger y salvaguardar los derechos de las personas sexualmente diversas, incluido la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo. Esto llevó a distintos analistas a señalar que Costa Rica enfrentó un “shock religioso”, y que el crecimiento del apoyo electoral del PRN era consecuencia del conservadurismo presente en la sociedad costarricense (Fuentes, 2019; Nájar, 2018; Pineda, 2019; Rosales, 2018).

No obstante, la influencia de la opinión consultiva OC-21/17 en el proceso electoral 2018, esta debe ser matizada. Primero, al igual que en otras latitudes, los partidos evangélicos en Costa Rica apoyan una agenda política conservadora, manifestando su abierta oposición a temas como la legalización del aborto, el matrimonio de personas del mismo sexo, la educación sexual, entre otros (Arguedas, 2010; Fuentes, 2006, 2019). Sin embargo, no son las únicas agrupaciones políticas en adoptar posiciones conservadoras, partidos de tendencia católica, como el PUSC, e incluso partidos de liberales de derecha, como el Movimiento Libertario, también han promovido agendas político-electorales conservadoras (Díaz-González, 2017B). La diferencia parece radicar en que, si bien otros partidos con agendas políticas conservadoras emitieron críticas a la opinión de la Corte IDH, el PNR y Alvarado Muñoz fueron más allá, anunciando que, en caso de obtener la presidencia, desconocería lo dispuesto por la corte e, incluso, denunciaría la Convención Interamericana de Derechos Humanos. Esta postura fue muy visibilizada por los medios, tanto para apoyarla como para criticarla, lo cual pudo favorecer a que un segmento del electorado se identificara con su posición y le brindara su apoyo (Díaz-González, 2021).

Segundo, para el 2018 cerca de una cuarta parte de la población costarricense profesaba una creencia protestante evangélica (ver gráfico 2), por lo tanto, al obtener cerca de un 25% de los votos emitidos, diversos analistas interpretaron que el PRN se había vuelto una opción política atractiva para dicho grupo e, incluso, señalando que tenía capacidad de atraer a la ciudadanía que mostraba descontento hacia otras opciones políticas tradicionales (Murillo, 2018; Nájar, 2018; Seas, 2019). Pero esta apreciación es errónea ya que, si se toma en consideración el abstencionismo, el cual fue de un 34,6%, el PRN obtuvo el apoyo del 16,35% del electorado, un valor muy por debajo del porcentaje de protestantes evangélicos presentes en Costa Rica. Adicionalmente, estudios han mostrado que un porcentaje significativo del apoyo obtenido por el PRN provino de personas católicas (Díaz-González y Cordero, 2020; Pignataro y Treminio, 2019).

Tercero, estudios han mostrado que, para la mayoría del electorado costarricense, la opinión de la Corte IDH, así como la posición de los partidos políticos en temas sexuales y reproductivos, tuvieron poca o nula influencia a la hora de determinar su apoyo electoral (Díaz-González y Cordero, 2020; Pignataro y Treminio, 2019). Por lo tanto, el crecimiento electoral que sufrió el PRN en el 2018 parece explicarse como una suma de factores, especialmente coyunturales, y no como el resultado de un fortalecimiento de los partidos evangélicos.

Tras el proceso electoral 2018, Fabricio Alvarado entró en conflicto con Carlos Avendaño por el liderazgo del PRN. Esta situación lleva a Alvarado Muñoz, junto con algunos diputados del PRN, a separarse de la agrupación política y crear el Partido Nueva República (PNR), por el cual compite en las elecciones presidenciales y legislativas del 2022 (Cervantes, 2024). Si bien en dichos comicios el PNR se posiciona como la tercera fuerza política, su desempeño electoral está muy por debajo del obtenido por el PRN en el 2018. Así, logra un 14,7% de los votos válidamente emitidos en la elección presidencial (ver tabla 1), y un 9,9% de apoyo en las elecciones legislativas (ver tabla 2).

Además, análisis sobre las preferencias del electorado costarricense para las elecciones del 2022 han mostrado que, aunque en algunos casos las creencias religiosas de la población se relacionan con su intención de voto, no es posible concluir que las personas que profesan una religión protestante evangélica prefieran un candidato de un partido evangélico; si no que tienden evitar dar su apoyo a partidos o candidatos que muestren posiciones favorables a los derechos sexuales y reproductivos (Díaz-González, 2022).

Un caso aparte a lo expuesto hasta ahora es el Partido Alianza Demócrata Cristiana (PADC), cuyo líder fue Mario Redondo Poveda. Esta agrupación sigue el patrón de los otros partidos evangélicos costarricenses de poseer características personalistas, sin embargo, no se crea a partir de un conflicto o escisión con otro partido evangélico. Redondo Poveda había desarrollado su carrera política en el PUSC, por el cual fue diputado para el periodo 2002-2006; posteriormente abandona dicha agrupación y funda el PADC. Por dicha agrupación fue diputado para el periodo 2014-2018, donde formó una coalición con otros diputados evangélicos para promover una agenda política conservadora, oponiéndose abiertamente al avance de los derechos sexuales y reproductivos (MATA 2014). Sin embargo, su desempeño electoral nunca fue destacado, y en los dos comicios presidenciales en los que participó el PADC, con Redondo Poveda como candidato, obtuvo 0,6% y 0,3% de los votos válidamente emitidos (ver tabla 1).

Por lo tanto, tras los datos revisados en esta sección, es posible afirmar que los partidos evangélicos en Costa Rica se han fortalecido desde finales del siglo XX. Sin embargo, dicha afirmación debe interpretarse en el contexto de los cambios en el sistema político electoral costarricense. Así, el fortalecimiento electoral de los partidos evangélicos, especialmente en las elecciones del 2018 y 2022, es el resultado tanto de un sistema electoral fragmentado, una baja participación electoral y elementos coyunturales que les facilitaron posicionarse como una opción política atractiva para

cierta parte de la población costarricense, y no son necesariamente el resultado de que se hayan convertido en opciones políticas sólidas, o bien, estén logrando agrupar el voto de la población costarricense evangélica.

4.4 ¿DEBILITAMIENTO DE LOS CATÓLICOS Y FORTALECIMIENTO DE LOS EVANGÉLICOS EN LOS PROCESOS ELECTORALES?

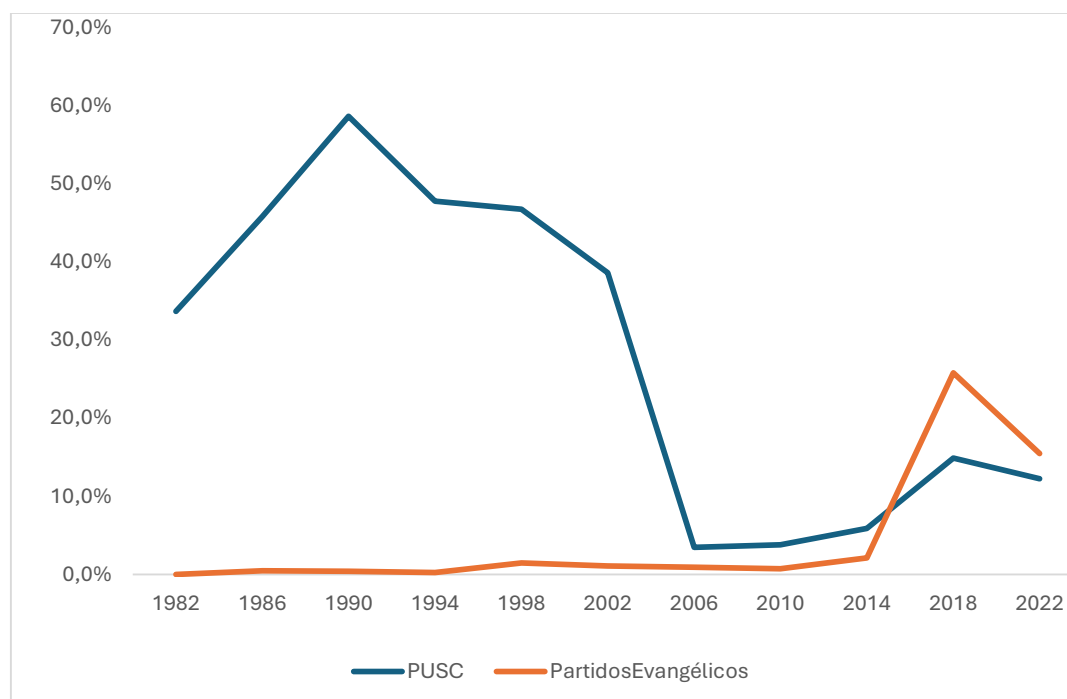
Como se indicó al inicio de este capítulo, históricamente la sociedad costarricense ha sido católica; sin embargo, desde la década de 1980, el número de costarricenses con creencias protestantes evangélicas ha ido en constante aumento, al punto que para el 2023 se puede considerar que son un 30% de la población. En contraste, el porcentaje de personas que se declaran católicas ha ido disminuyendo, hasta convertirse en cerca de un 50% de la población.

En el plano político electoral, desde el siglo XIX el catolicismo ha tenido una fuerte influencia en Costa Rica, ya sea formando partidos políticos, como es el caso del Partido Unión Católica que surge en 1892, o mediante las alianzas de la Iglesia Católica con actores políticos. Tras la guerra civil de 1948, el partido que mejor ha representado la ideología católica -al menos formalmente- ha sido el Partido Unidad Social Cristiana (PUSC), quien basa su ideología política en el socialcristianismo (Pérez, 1999).

Entre 1982 y el 2002, el PUSC fue uno de los partidos más importantes en el plano electoral, logrando obtener en cada elección más de un 30% de los votos válidos. Sin embargo, a partir de la elección del 2006 su apoyo electoral cae a menos de un 4%, y es hasta la elección del 2014 que inicia una leve recuperación (ver gráfico 6).

Si bien la pérdida del caudal electoral del PUSC coincide con la disminución de la población católica en Costa Rica, estos fenómenos no están relacionados. El debilitamiento electoral del PUSC se debe, entre otras cosas, a los escándalos de corrupción en que se vieron envueltos dos expresidentes, Rafael Ángel Calderón Fournier (1990-1994) y Miguel Ángel Rodríguez Echeverría (1998-2002), ambos pertenecientes a dicha situación. Esta situación, sumado a la pérdida de confianza hacia los partidos tradicionales, provocaron que buena parte de su electorado se volcara por otras opciones políticas, o bien, engrosara el porcentaje de abstencionistas (Alfaro, 2006; Alfaro Redondo y Gómez, 2014; Rojas, 2006).

Gráfico 6: Porcentaje de votos válidos obtenidos por el PUSC y partidos evangélicos en las elecciones presidenciales. Costa Rica, 1982-2022



Fuente: Construcción propia, a partir de datos proporcionados por el Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) de Costa Rica.

Respecto a los partidos evangélicos, estos participan en los procesos electorales en Costa Rica desde la década de 1980, pero no fue hasta 1998 que lograron obtener un escaño en la Asamblea Legislativa. El gráfico 6 muestra el porcentaje de votos válidos, combinado, obtenido por todos los partidos evangélicos desde 1986 y hasta el 2022 para las elecciones presidenciales. Hasta la elección del 2014 estas agrupaciones obtenían 2% o menos de los votos emitidos, pero en la elección del 2018 lograron obtener más del 24% de los votos, lo cual permitió al Partido Restauración Nacional (PRN) disputar el balotaje.

No obstante, el apoyo electoral conseguido en el 2018 por los partidos evangélicos parece ser consecuencia de factores externos (coyuntura, fragmentación electoral, etc.) y no responde a un fortalecimiento de dichas agrupaciones.

Como Cervantes (2024) establece, los partidos evangélicos en Costa Rica se han caracterizado por su bajo nivel de institucionalidad y cohesión interna, así como girar en torno a la figura de un líder, lo cual los vuelve propenso a dividirse y debilitarse cuando hay conflictos internos. Esta situación es precisamente lo que ocurre para las elecciones del 2022, cuando se crea el Partido Nueva República (PNR) como una escisión del PRN, y si bien termina siendo el tercer partido más votado, el caudal electoral obtenido por los partidos evangélicos en dichos comicios está muy por debajo del obtenido en las elecciones anteriores.

En Costa Rica, diversos autores y autoras han determinado que iglesias y políticos evangélicos protestante han llevado acciones sistemáticas para ampliar su influencia política, con el propósito de incidir en las decisiones y políticas públicas impulsadas por el estado (Fuentes, 2018; Pineda, 2024; Ulloa, 2022). A pesar de esos esfuerzos, los partidos evangélicos parecen estar lejos de consolidarse en el escenario electoral costarricense, y sus triunfos parecen estar más determinados por una suma de factores ajenos a ellos, que por su capacidad de atraer a segmentos importantes del electorado.

Por lo tanto, el cambio en la matriz religiosa que ha sufrido Costa Rica desde finales de la década de 1980 no parece tener incidencia significativa en el comportamiento electoral de la población. De esta manera, parece que se cumple lo dispuesto por José Luis Pérez Guadalupe, y nos encontramos una situación donde “el hermano no vota al hermano” (Pérez, 2020), es decir, los cambios en la matriz religiosa y el avance del protestantismo evangélico no necesariamente está configurando la existencia de un voto religioso, al menos de manera significativa, en Costa Rica.

REFERENCIAS

AASMUNDSEN, H. G. Pentecostals and Politics in Argentina: A Question of Compatibility?. **Ibero-Americana - Nordic Journal of Latin American & Caribbean Studies**, v. 42, n. 1-2, p. 85-107, 2012. Disponible en: <https://iberoamericana.se/pt/articles/10.16993/ibero.35>. Acceso en: 11 oct. 2019.

ALFARO, R. R. Elecciones nacionales 2006 en Costa Rica y la recomposición del sistema de partidos políticos. **Revista de Ciencia Política**, v. 26, n. 1, p. 125-137, 2006. Disponible en: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_serial&pid=0718-090X&lng=en&nrm=iso. Acceso en: 2 de jul. 2016.

ALFARO, R. R.; GÓMEZ, C. S. Análisis electoral y de partidos políticos en Costa Rica. 2014. Disponible en: <https://repositorio.conare.ac.cr/items/704617cb-ff74-4766-b6af-c92154fe4d56>. Acceso en: 28 nov. 2018.

ALGRANTI, J. M. Mito, liderazgo y política en el mundo evangélico: Análisis de las representaciones neo-pentecostales sobre su destino de liderazgo en la sociedad Argentina. **Revista de Antropología Experimental**, v. 11, n. 10, p. 195-210, 2010. Disponible en: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1948>. Acceso en: 28 nov. 2018.

ALMEIDA, R. The broken wave: Evangelicals and conservatism in the Brazilian crisis. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 10, n. 1, p. 32-40, 2020. Disponible en: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/1409>. Acceso en: 25 ene. 2022.

ARGUEDAS, R. G. El (aún) tortuoso camino hacia la emancipación: fundamentalismos religiosos, los derechos humanos de grupos históricamente oprimidos y la lucha por un Estado Laico en Costa Rica. **Anuario del Centro de Investigación y Estudios Políticos**, v. 1, 2010. Disponible en: <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr//index.php/ciep/article/view/10246>. Acceso en: 10 ene. 2017.

CARBALLO, V. P. El costo del Estado confesional en Costa Rica: Implicaciones presupuestarias del financiamiento del Estado a la Iglesia Católica. **Revista Rupturas**, v. 9, n. 1, p. 127-154, 2019a. Disponible en: <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/rupturas/article/view/2232>. Acceso en: 13 ago. 2024.

CARBALLO, V. P. Estado confesional en Costa Rica: Algunos debates desde la construcción de políticas públicas. **Revista de Ciencias Sociales**, n. 164, p. 13-29, 2019b. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7079376>. Acceso en: 13 ago. 2024.

CERVANTES, U. D. **Más allá de la religión**: Condicionantes políticos en los procesos de escisión y proliferación de los partidos políticos (neo)pentecostales en Costa Rica (1994-2018). Tesis (Licenciatura en Ciencias Políticas). San José: Universidad de Costa Rica, 2024.

DE LA CRUZ, V. El socialcristianismo costarricense. **La República**, 2015. Disponible en: https://www.larepublica.net/noticia/el_socialcristianismo_costarricense. Acceso en: 13 ago. 2024.

DÍAZ-GONZÁLEZ, J. A. ¿Cómo deben votar los católicos romanos? El periódico Eco Católico y el proceso electoral costarricense 2013-2014. **Religión e Incidencia Pública. Revista de investigación de GEMRIP**, v. 5, p. 77-122, 2017a. Disponible en: https://www.academia.edu/82374224/_C%C3%B3mo_deben_votar_los_cat%C3%B3licos_romanos_El_peri%C3%B3dico_Eco_Cat%C3%B3lico_y_el_proceso_electoral_costarricense_2013_2014. Acceso en: 27 de jun. 2018.

DÍAZ-GONZÁLEZ, J. A. La agenda religiosa-conservadora en el discurso político durante la campaña electoral en Costa Rica (2013-2014). **Revista de Ciencias Sociales**, v. 3, n. 157, p. 65-81, 2017b. Disponible en: <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr//index.php/sociales/article/view/32068>. Acceso en: 27 jun. 2018.

DÍAZ-GONZÁLEZ, J. A. La resolución de la Corte IDH: su impacto en los medios y las elecciones costarricenses, 2018. In: BASTOS, L. S.; MARTÍNEZ, D. L. G.; MOLINA, S. HINCAPIE. (orgs.). **El derecho al amor, el reconocimiento de las uniones diversas en Colombia y Costa Rica**, Cali, Colombia: Universidad Santiago de Cali: Editorial Diké, p. 117-135, 2021.

DÍAZ-GONZÁLEZ, J. A. Identificación religiosa e intención de voto en Costa Rica durante la elección presidencial de 2022. **Revista de Estudios Sociales**, v. 82, p. 159-178, 2022. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sciabstract&pid=S0123-885X202200040015>. Acceso en: 3 nov. 2022.

DÍAZ-GONZÁLEZ, J. A.; CORDERO, S. Las preferencias del electorado en la segunda ronda presidencial de 2018 en Costa Rica: Un modelo de socialización política. **Política y gobierno**, v. 27, n. 1, p. 41-62, 2020. Disponible en: <http://www.politicaygobierno.cide.edu/index.php/pyg/article/view/1380>. Acceso en: 3 feb. 2020.

ESPINOZA, R. J. Apuntes sobre la secularización (y la desecularización) del Estado costarricense entre 1884 y 2016. **Estudios**, v. 35, p. 338, 2017. Disponible en: <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr//index.php/estudios/article/view/31613>. Acceso en: 5 nov. 2024.

FEDIAKOVA, E. Separatismo o participación: Evangélicos chilenos frente a la Política. **Revista de Ciencia Política (Santiago)**, v. 22, n. 2, p. 32-45, 2002. Disponible en: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-090X2002000200003. Acceso en: 25 ene. 2022.

FRESTON, P. Evangelicalism and Politics in Latin America. **Transformation** (02653788), v. 19, n. 4, p. 271, 2002. Disponible en: <https://una.idm.oclc.org/login?url=https://una.idm.oclc.org>. Acceso en: 18 nov. 2018.

FUENTES, B. L. Las apuestas del poder sobre el cuerpo de las mujeres: Las relaciones entre el Estado, la Iglesia Católica y el movimiento feminista alrededor del aborto en Nicaragua y Costa Rica. **Anuario de Estudios Centroamericanos**, v. 32, p. 97-138, 2006. Disponible en: <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr//index.php/anuario/article/view/1348>. Acceso en: 10 ene. 2017.

FUENTES, B. L. Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra gracia del Espíritu Santo? **Rupturas**, v. 9, n. 1, p. 85-106, 2019. Disponible en: <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/rupturas/article/view/2230>. Acceso en: 11 oct. 2019.

HERNÁNDEZ, N. G. Tendencias electorales y sistema de partidos en Costa Rica: 1986-1998, en La democracia de Costa Rica ante el siglo XXI. San José: EUCR, 2001.

HERNÁNDEZ, R. Ó. **El abstencionismo en las elecciones presidenciales de Costa Rica (1953-2002)**. **Revista de Ciencias Sociales**, v. 98, n. IV, p. 71-85, 2002. Disponible en: <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr//index.php/sociales/article/view/56310>. Acceso en: 19 jul. 2021.

LENDE, G. **The rise of Pentecostal power**. Exploring the politics of Pentecostal growth in Nigeria and Guatemala, Tesis de Doctorado en Filosofía, Escuela de Teología de Noruega, 2013.

MARCOS, A. C. Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea. **Estudios Políticos**, v. 37, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.espol.2016.02.008>. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/54322>. Acceso en: 25 ene. 2022.

MATA, E. Cinco diputados evangélicos consolidan bloque contra el aborto y el matrimonio gay en la Asamblea. **La Nación**, 2014. Disponible en: http://www.nacion.com/nacional/politica/diputados-evangelicos-consolidan-matrimonio-Asamblea_0_1419458121.html. Acceso en: 29 jun. 2017.

MOLINA, J. I. **Anticomunismo reformista**: competencia electoral y cuestión social en Costa Rica (1931-1948). San José: Editorial Costa Rica, 2007.

MOLINA, J. I. **Los pasados de la memoria**: el origen de la reforma social en Costa Rica (1938-1943). San José: EUNA, 2008.

MORA, S. S. **La política de la calle**: organización y autonomía en la Costa Rica contemporánea. 1ª Edición, San José: EUCR, 2016.

MURDOCH, N. H. Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America. **Journal of Third World Studies**, v. 21, n. 2, p. 279-81, 2004. Disponible en: <https://scholarsarchive.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3652&context=byusq>. Acceso en: 18 nov. 2018.

MURILLO, Á. Evangélicos aportaron 70% de votos de Fabricio Alvarado y 15% en el PAC. **Semanario Universidad**, 2018. Disponible en: <https://semanariouniversidad.com/ultima-hora/evangelicos-aportaron-70-votos-fabricio-alvarado-15-pac/>. Acceso en: 11 oct. 2018.

NAFF, C. F. DANCE with the DONALD: What Evangelicals' Infatuation with Trump Portends for Religion in America. **Humanist**, v. 78, n. 4, p. 22-25, 2018. Disponible en: <https://thehumanist.com/magazine/july-august-2018/features/dance-with-the-donald/>. Acceso en: 10 oct. 2020.

NÁJAR, A. El "Shock Religioso" Que Puso al Predicador de Una Iglesia Evangélica Como Favorito Para Las Presidenciales de Costa Rica. **BBC Mundo**, 2018. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-42884219>. Acceso en: 11 oct. 2018.

ORELLANA, U. L. A.; PÉREZ, H. C.; BARRÍA, Z. O. La Iglesia Católica de Costa Rica antes del auge pentecostal. **Revista ABRA**, v. 43, n. 67, p. 1-12, 2023. DOI: doi:10.15359/abra.43-67.1. Disponible en: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/abra/article/view/17882>. Acceso en: 20 jun. 2024.

PERELLÓ, L.; NAVIA, P. Abrupt and Gradual Realignments: The Case of Costa Rica, 1958–2018. **Journal of Politics in Latin America**, v. 13, n. 1, p. 86-113, 2021. DOI: doi:10.1177/1866802X20967733. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1866802X20967733>. Acceso en: 16 sep. 2024.

PÉREZ, B. H. Historia del partido Unidad Social Cristiana. San José: **Instituto Costarricense de Estudios Políticos**, 1999.

PÉREZ, G. J. L. El Hermano No Vota Al Hermano: La Inexistencia Del Voto Confesional y La Subrepresentación Política De Los Evangélicos En América Latina. **Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião**, v. 22, p. 1-39, 2020. DOI:10.20396/csr.v22i00.13755. Disponible en: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/issue/view/1952>. Acceso en: 25 ene. 2022.

PIEDRA A. La derecha político-religiosa de Guatemala. **Ibero-amerikanisches Archiv**, v. 25, n. 1-2, p. 175-189, 1999. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/43392799>. Acceso en: 28 jun. 2017.

PIGNATARO, A.; TREMINIO, I. Reto económico, valores y religión en las elecciones nacionales de Costa Rica 2018. **Revista de ciencia política (Santiago)**, v. 39, n. 2, p. 239-63, 2019. Disponible en: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-090X2019000200239. Acceso en: 9 dic. 2019.

PINEDA, Sergio A. Religión, conservadurismo y progresismo en las elecciones del 2018. In: BOLAÑOS, Marvin R.; SÁNCHEZ, Ileana T. (Orgs.). **Tiempos de travesía**. San José: FLACSO-Costa Rica, 2019, p. 147-174. Disponible en: https://www.academia.edu/43161651/Religi%C3%B3n_conservadurismo_y_progresismo_en_las_elecciones_del_2018. Acceso en: 26 jan. 2022.

PINEDA S. A. **Llamados a señorear**: El accidentado itinerario político del evangelicalismo en Costa Rica (1981-2014). San José: EUNED, 2024.

RAVENTÓS-VORST, C.; FOURNIER-FACIO, M. V.; RAMÍREZ-MOREIRA, O.; GUTIÉRREZ-ESPELETA, A. L.; GARCÍA-FERNÁNDEZ, J. R. **Abstencionistas en Costa Rica**: ¿Quiénes son y por qué no votan?. 1ª edición. San José: IIDH/CAPEL: TSE, 2005. Disponible en: <http://www.tse.go.cr/pdf/ifed/abstencionismo.pdf>. Acceso en: 2 jul. 2016.

RODRÍGUEZ, F.; ESPINOSA, R.; MADRIGAL, J. El Final Del Bipartidismo En Costa Rica: Un Retrato Electoral 1994-2002. **Revista de Ciencias Sociales** (04825276), v. 109/110, n. 3/4, p. 15-29, 2005.

ROJAS, B. M. Costa Rica: Elecciones 2006: ¿Se debilita el bipartidismo? Madrid: **Centro de Estudios Políticos y Constitucionales**, 2006.

ROSALES, V. R. Costa Rica: volatilidad, fragmentación, shock religioso y decisiones de último minuto en Nuevas campañas electorales en América Latina. Montevideo: **Fundación Konrad-Adenauer**, 2018, pp. 55-68.

SANDÍ, M. J. A. El comportamiento político-electoral del clero católico en Costa Rica: un ejemplo de legitimidad y sostén del “status quo” (1921-1936). **Revista de Historia (Heredia)**, n. 84, p. 210-253, 2021. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8054679>. Acceso en: 5 ago. 2024.

SEAS, R. C. Una nueva tendencia: Surgimiento de partidos evangélicos en América Latina. **El Mundo CR**, 2019. Disponible en: <https://elmundo.cr/opinion/una-nueva-tendencia-surgimiento-de-partidos-evangelicos-en-america-latina/>. Acceso en: 16 sep. 2024.

SEQUEIRA, A. **Frente Amplio escogió a sacerdote Gerardo Vargas como futuro jefe de fracción**. La Nación, 2014. Disponible en: <https://www.nacion.com/el-pais/frente-amplio-escogio-a-sacerdote-gerardo-vargas-como-futuro-jefe-de-fraccion/DXDWYDKEVZBWJCSTKNVCZFJTTHE/story/>. Acceso en: 13 ago. 2024.

SMITH C.; HAAS, L. A. Revolutionary Evangelicals in Nicaragua: Political Opportunity, Class Interests, and Religious Identity. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 36, n. 3, p. 440-54, 1997. Disponible en: <https://una.idm.oclc.org/login?url=https://una.idm.oclc.org>. Acceso en: 18 nov. 2018.

SOLANO, M. E. La participación del clero costarricense en las campañas políticas de 1889-1894. **Revista Diálogos**, v. 11, n. 2, 2010. Disponible en: https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-469X2010000200001. Acceso en: 5 ago. 2024.

STEIGENGA, T. **The Politics of the Spirit**: The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala, 1a edición, Lanham, Lexington Books, 2001.

STEIGENGA, T. Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala: entendiendo la complejidad de la religión “pentecostalizada”. **América Latina Hoy**, v. 41, n. 0, 2009. Disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/article/view/2438>. Acceso en: 23 nov. 2018.

ULLOA, G. M. **La participación evangélica en la política costarricense**: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018. Tesis para optar por el grado de Maestría en Historia Aplicada, Universidad Nacional, 2022. Disponible en: <https://repositorio.una.ac.cr/handle/11056/22973>. Acceso en: 13 ago. 2024.

WADKINS, T. Pentecostal power. **Christian Century**, v. 123, n. 23, p. 26-29, 2006. Disponible en: <https://una.idm.oclc.org/login?url=https://una.idm.oclc.org>. Acceso en: 18 nov. 2018.

CAPÍTULO 5

LA DEMOCRACIA EN DISPUTA:
LOS ARGUMENTOS DEL
ACTIVISMO RELIGIOSO
CONSERVADOR FRENTE AL
MATRIMONIO IGUALITARIO
EN COSTA RICA, 2003-2020

ANDREY PINEDA SANCHO

El 26 de mayo del 2020, Costa Rica se convirtió en el primer país centroamericano en legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo. Este suceso constituyó un hito muy significativo en la historia de la lucha por el reconocimiento de los derechos de la población sexualmente diversa en el país y marcó el fin de casi 20 años de discusiones políticas y judiciales alrededor del potencial reconocimiento de las uniones entre parejas del mismo sexo en el marco legal costarricense. Con esto, el Estado de Costa Rica reafirmó su carácter liberal y garantista, y consolidó su histórica vocación progresista en materia de protección de los derechos humanos.

Llegar hasta ese punto, sin embargo, no fue fácil. El camino hasta la entrada en vigencia del hoy llamado matrimonio igualitario estuvo intensamente marcado y precedido por una serie de tensiones en casi todos los ámbitos de la vida social del país, incluido el Estado y sus poderes. Desde que se propuso por primera vez el reconocimiento de las uniones entre personas del mismo sexo, en 2003 (Jiménez, 2017), la iniciativa enfrentó una fuerte resistencia en el plano judicial, en donde no hubo apertura para acoger la reivindicación, en el legislativo, donde todas las iniciativas de ley sobre la materia naufragaron durante más de 10 años entre la desidia y la oposición sistemática de parte de la mayoría de congresistas, y también en el poder ejecutivo, desde donde más bien se entorpeció, como tendencia general, cualquier avance sustancial en la materia.

Entre 2003 y 2018 fracasaron todos los intentos judiciales y legislativos implementados, impulsados o respaldados por el activismo LGTBIQ+ y sus aliados político-partidarios, con el fin de conseguir algún tipo de regulación y protección para las uniones de pareja entre personas del mismo sexo. En 2006, por ejemplo, la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de Costa Rica rechazó un recurso de amparo presentado en 2003 por el abogado y activista Yashin Castrillo Fernández que tenía como propósito conseguir que se declarara inconstitucional la prohibición del matrimonio entre personas del mismo sexo (Vizcaíno, 2006; Jiménez, 2017). En esa ocasión, la Sala argumentó que el concepto de matrimonio, tal como se entendía entonces en el ordenamiento jurídico costarricense y en la mayoría de las sociedades occidentales, estaba reservado exclusivamente para la unión entre personas de sexo opuesto¹⁷.

Igual suerte corrieron los proyectos que pretendieron reformar las leyes que impedían darle algún tipo de reconocimiento jurídico-estatal al vínculo afectivo y familiar establecido por personas del mismo sexo. En este caso particular, las

17 Cabe destacar, sin embargo, que el fallo de la Sala Constitucional (Res. Nº 2006007262) no fue unánime. En esa ocasión, salvaron el voto 2 de los 7 magistrados (Adrián Vargas Benavides y Ernesto Jinesta Lobo), y plantearon argumentos constitucionales de peso para aceptar el recurso presentado por el abogado Castrillo.

propuestas sucumbieron ante una dinámica legislativa en la que no existía disposición para tratar o discutir el tema, ni mucho menos para alterar el *statu quo* jurídico y moral prevaleciente en el país. En el período comentado (2003-2018), se presentaron en la Asamblea Legislativa siete proyectos de ley que buscaron garantizar este reconocimiento, pero todos fueron descartados incluso antes de que llegaran a discutirse en el plenario legislativo. La gran mayoría de estos (con excepción del último de ellos, presentado en 2016 bajo el expediente 19.852) procuró establecer figuras jurídicas alternativas al matrimonio, con el fin de evitar el rechazo o la antipatía que la utilización del significante “matrimonio” podía generar, y de hecho generaba, entre la mayor parte de las y los legisladores del momento¹⁸. Empero, ni siquiera esa evitación fue suficiente para viabilizar la aprobación de alguno de estos proyectos o para abrir un espacio para su discusión franca en el Congreso de la República.

Si bien tanto a los magistrados de la Sala Constitucional, en el primero de los casos, como a los diputados, en el segundo, les correspondía aprobar o desaprobado las reformas propuestas, otros actores también ejercieron un papel determinante en el proceso. En particular, actores religiosos conservadores, como la Iglesia Católica Costarricense, a través de la Conferencia Episcopal de Costa Rica (CECOR), y distintos sectores de la comunidad evangélica del país, por intermedio de la Federación Alianza Evangélica Costarricense (FAEC) y de los partidos políticos evangélicos con representación en el Congreso, se encargaron de posicionar ante la opinión pública y los actores políticos un discurso de intransigente oposición a las iniciativas. Durante este período, dichos actores ejercieron un intenso activismo para impedir cualquier tipo de reconocimiento a las uniones entre personas del mismo sexo y para defender, en consonancia, los modelos ideales de sociedad, familia y matrimonio que eran coincidentes con sus marcos axiológicos y visiones de mundo. Para hacerlo, emitieron comunicados, ejercieron presión sobre los operadores políticos y judiciales, argumentaron desde el Congreso y organizaron actividades públicas (marchas, conferencias, etc.) para implicar o comprometer a la población con su causa y mostrar su capacidad de movilización sociopolítica.

Es precisamente el papel ejercido por estos actores religiosos, aglutinados aquí bajo la etiqueta “Activismo Religioso Conservador Costarricense” (en adelante ARCC), durante los años en los que se extendió el debate, el objeto de interés del presente artículo. De forma puntual, el escrito devela: a) los argumentos que fueron utilizados por el ARCC para oponerse al reconocimiento jurídico-estatal de las uniones entre personas del mismo sexo; b) las concepciones sobre la democracia que informaron a

18 Los proyectos 16.182 (2006), 16.390 (2006), 17.844 (2010), y 18.483 (2012), propusieron figuras como la unión de hecho o la unión civil para regular las uniones entre personas del mismo sexo; mientras que los proyectos 17.668 (2010) y 18.481 (2012) optaron por una figura denominada “sociedades de convivencia”.

dichas argumentaciones o se desprendieron de ellas; y c) las innovaciones que estas concepciones introdujeron al acervo de imaginarios sobre la democracia que circulan en la Costa Rica contemporánea. En el fondo, sin embargo, el artículo también problematiza, de manera transversal, tanto el grado de compromiso del ARCC con el régimen democrático realmente existente en Costa Rica, como su consistencia al utilizar sus propias concepciones sobre la democracia a lo largo del debate.

Para conseguirlo, el capítulo se basa, fundamentalmente, en el análisis de discursos orales y escritos producidos por los sectores que hicieron parte del ARCC durante los momentos más álgidos de la discusión, entre 2006 y 2020; y echa mano, asimismo, de artículos noticiosos que sirven para reconstruir aspectos relevantes de las coyunturas examinadas o para ilustrar algunas de las acciones realizadas por el activismo conservador a partir de sus argumentaciones. Entre los discursos más sobresalientes, se encuentran: los comunicados elaborados por la Conferencia Episcopal de Costa Rica (CECOR) y la Federación Alianza Evangélica de Costarricense (FAEC) con el fin de hacer manifiestas sus posturas de reprobación alrededor de las uniones entre personas del mismo sexo; los pronunciamientos audiovisuales realizados y publicados en redes sociales por miembros de los partidos políticos de orientación evangélica para posicionarse en el debate, y, finalmente, los discursos pronunciados por diputados de estas mismas agrupaciones políticas en el ámbito legislativo.

Para efectos expositivos, el artículo se divide en 5 secciones. Las primeras 4 desglosan la lógica argumental seguida por el Activismo Religioso Conservador Costarricense (ARCC) a lo largo de su prolongada participación en el debate sobre el reconocimiento jurídico de las uniones entre personas del mismo sexo, mientras que exponen, de manera detallada, las concepciones sobre la democracia que subyacen a cada uno de los argumentos identificados. La quinta y última sección, por su parte, ofrece una reflexión crítica sobre las tensiones existentes (o potencialmente existentes) entre estas concepciones sobre la democracia y los principios democrático-liberales que animan al régimen político costarricense. En este último apartado se argumenta que el ARCC ha contribuido a posicionar y extender en el país concepciones iliberales, mayoritaristas, soberanistas, polarizantes y populistas de entender el ideal democrático.

Cabe señalar, antes de entrar en materia, que en este artículo se entiende la noción “activismo religioso conservador” tal y como lo hace Juan Marco Vaggione. Puntualmente, como aquella movilización política que es protagonizada por actores religiosos (o cuasi religiosos) con el objetivo de influir en debates, políticas públicas y legislaciones relacionadas con el género y la sexualidad. Se trata de un activismo que se despliega tanto desde la sociedad política como desde la civil, y que surge como una respuesta directa a los cambios impulsados por el feminismo y los movimientos de la diversidad sexual, en defensa de un orden sexual tradicional que se percibe amenazado por estos (Vaggione, 2009, p. 14-15).

5.1 LA DINÁMICA DEMOCRÁTICA FRENTE A LA LEY NATURAL

Durante los primeros años de la discusión en torno a la posibilidad de reconocer y normar, jurídicamente, las uniones familiares y afectivas entre personas del mismo sexo, el activismo religioso conservador enfocó buena parte de sus esfuerzos discursivos en (de)mostrar que las leyes y normas constitucionales que reconocían el matrimonio heterosexual o heteronormado como la forma matrimonial por antonomasia (en detrimento de otras formas posibles, como la del matrimonio entre personas del mismo sexo) eran el resultado no ya únicamente de procesos (pretéritos) de deliberación política y democrática, sino ante todo productos de la inspiración que sus precursores encontraron en principios transcendentales como la recta razón, la ley natural, la moral universal, e incluso en el derecho divino y la palabra de dios. A partir de tal recurso, los sectores que confluyeron dentro del ARCC procuraron darle un doble halo de legitimidad a las citadas normas; en primera instancia, en tanto productos de dinámicas democráticas (y no de imposiciones autoritarias), y, en segunda instancia, en tanto derivaciones de fundamentos ontológicos supra empíricos y “autoevidentes”; como lo pueden ser la llamada “ley natural” y la voluntad divina (ver Tabla 1).

Tabla 1: Extractos discursivos sobre el vínculo entre democracia y ley natural

Actor	Declaración
Conferencia Episcopal de Costa Rica	“Los diputados Ana Helena Chacón Echeverría, José Merino del Río y Carlos Manuel Gutiérrez Gómez, han presentado el proyecto de ley a la Comisión Permanente de Asuntos Jurídicos, en el cual se propone equiparar la unión entre personas del mismo sexo a la institución matrimonial, con los derechos que corresponden a los cónyuges, lo cual es totalmente improcedente desde el punto de vista del derecho natural, del derecho constitucional y, en nuestra condición de creyentes, del derecho divino” (CECOR, 2007).
Conferencia Episcopal de Costa Rica	“Los legisladores civiles no pueden ni deben legislar contra la recta razón, pues de hacerlo la norma que emiten perdería la fuerza de obligar en conciencia. El proyecto propuesto atenta contra los principios constitucionales de nuestra Carta Magna y reconocidos en nuestra jurisprudencia (...). La Sala Constitucional dispuso con claridad que el concepto de matrimonio (...) se refiere, en exclusiva, a la unión entre hombre y mujer de carácter monogámico. Como Pastores de la Iglesia, les pedimos a los diputados católicos que voten en contra de tal iniciativa, y a los que no confiesan nuestra fe, que no presten su voto a un proyecto que va en contra del bien común” (CECOR, 2008).
Federación Alianza Evangélica	“Nuestra Carta Magna inicia diciendo: ‘Nosotros, los Representantes del pueblo de Costa Rica (...) invocando el Nombre de Dios’. Al referirse a Dios, los constituyentes manifestaron que los principios cristianos serían los cimientos de la sociedad costarricense. (...) El diseño de Dios para la familia y el matrimonio entre un hombre y una mujer es el protegido en nuestra legislación. (...) Equiparar la unión civil de personas del mismo sexo con el matrimonio civil está en contra del espíritu y los principios de la Constitución. Si no respetamos esa “moral cristiana constitucional”, entraremos en una época de “relativismo moral” y desorden, donde se podría llegar incluso a aprobar la poligamia, la pedofilia y la zoofilia” (FAEC, 2008).

Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo con esta lógica, proteger la normativa que tutelaba a la familia y al matrimonio tradicionales, tal y como estos eran entendidos en la legislación costarricense antes de la entrada en vigor del matrimonio igualitario, constituía una defensa legítima tanto de los procesos democráticos (constituyentes, legislativos) que desembocaron en su incorporación al ordenamiento jurídico costarricense, como de los fundamentos transcendentales que se encontraban detrás de tal normativa y le daban sustento. Con este movimiento, el activismo religioso conservador no solamente trató de mostrar que el derecho positivo costarricense (o al menos una parte de este) tenía bases que iban más allá de cualquier convención y deliberación sociopolítica, sino que también procuró imponerle, de forma prescriptiva, límites a la capacidad instituyente de la dinámica democrática. A partir de esta doble legitimación, los sectores que entonces hacían parte del ARCC trataron de ponerle un cerrojo definitivo e inquebrantable a cualquier iniciativa que pretendiera modificar la legislación vigente.

Según este primer recurso, ni la soberanía popular ni la deliberación eran o debían ser los fundamentos últimos de las decisiones democráticas (incluidas las de carácter legislativo) y de la democracia como un todo, sino que, al lado de estos, incluso como soporte de los mismos, debían estar siempre presentes otros criterios, principios y verdaderas de carácter inmutable e independientes de toda deliberación democrática. Estos principios, de acuerdo con la interpretación del ARCC, se presentaban entonces como una garantía en contra del avance del relativismo y de la degradación moral en la sociedad, y como una forma de asegurar que la propia democracia se mantuviera apegada a parámetros morales capaces de conducirla por sendas adecuadas.

Esta preferencia, por una democracia sustantiva de orientación religiosa y moral, en parte se explica por la dominancia que tuvo la jerarquía católica, a través de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, durante las primeras etapas de la discusión aquí analizada, pues como lo demuestran autores como Carlo Invernizzi (2015), ya desde el siglo XIX la Iglesia Católica había tenido problemas para lidiar con los efectos disruptivos que la “revolución democrática” (Lefort, 1988, p. 9-20) generó sobre los ordenamientos sociales propios de la modernidad. Desde aquel siglo, la Iglesia vio con recelo el efecto desestructurador que tenían figuras políticas modernas como la democracia, el liberalismo político, o la creencia en la soberanía popular en tanto fuente de legitimidad del poder, y ya desde entonces se empeñó ya sea en combatir tales idearios, o, al menos, en reformarlos de acuerdo a su propia visión de mundo. Después de convencerse de que la vía combativa sería infructuosa para conseguirlo, la Iglesia optó por abrazar los idearios que originalmente rechazó, pero se encargó de paliar sus efectos “perniciosos” a través de la elaboración de versiones católicas de los mismos.

En el fondo, la pelea de la Iglesia Católica con la democracia tenía que ver con el efecto relativizador que esta generaba y genera todavía hoy, ya que, si el poder reside en la soberanía popular y todo el acontecer social puede decidirse o verse alterado por deliberaciones democráticas, ya no habría demasiadas garantías para la preservación de verdades absolutas e inmutables, ni en el plano moral ni mucho menos en el político. De ahí el que el catolicismo usualmente haya dirigido sus ataques en contra del relativismo y de toda práctica sociopolítica que tuviese la capacidad de generarlo, así fuera de forma parcial e indirecta. Desde el siglo XIX, el término fue empleado para expresar la preocupación de la Iglesia por las tendencias que veía como destructivas en la modernidad; y, en tiempos más recientes, especialmente después de la caída del bloque socialista en Occidente, a inicios de los años 90, este ha sido posicionado como el principal desafío moral de la modernidad tardía (Invernizzi, 2015, p. 57-76).

En este contexto, la Iglesia, especialmente a través del magisterio del papa Benedicto XVI (2005-2013), encabezó una verdadera cruzada para combatir el avance del relativismo ontológico, epistemológico y moral en el mundo contemporáneo y para revertir, asimismo, la correlativa retirada de la creencia en verdaderas absolutas e inmutables de los imaginarios y de los ordenamientos sociales. Para esto, el propio pontífice generó escritos y discursos tendientes a posicionar el mensaje anti-relativista entre el clero y la feligresía católica, y echó mano de doctrinas teológico-filosóficas de gran tradición dentro del catolicismo para construir y respaldar sus alegatos en contra del relativismo; doctrinas que, en sentido estricto, tenían ya varios siglos de formar parte del pensamiento sociopolítico y moral de la Iglesia Católica.

Dentro de esta cruzada, la noción de ley natural o de ley moral natural emergió como un principio clave tanto para fundamentar y articular la lucha católica en contra del relativismo moral moderno (Invernizzi, 2015, p. 73-76). De acuerdo con esta doctrina, el ser humano, la sociedad y el mundo en general se encuentran regidos por un conjunto de normas morales universales, objetivas e inmutables que emana directamente de la creación ordenada por Dios y que resulta naturalmente accesible a la razón humana (Robles, 2019, p. 43-44). Para la Iglesia, este conjunto de normas debe ser la base de las decisiones políticas, del derecho positivo, y de las políticas y acciones que se generan en el interior de los regímenes formalmente democráticos (Invernizzi, 2015). Es, como se ha dicho, un principio que orienta aquello que puede (o debe) ser decidido o no en un proceso democrático; y que no representa un criterio para descartar la democracia, sino para garantizar su “adecuado” funcionamiento.

El problema con esta concepción sustantiva de la democracia es que pretende ponerle límites rígidos a una práctica social que, por definición, no los tiene o solamente puede tenerlos de forma provisional; a partir de la propia deliberación democrática, de la lucha política, y, eventualmente, del consenso temporal entre los distintos sectores que componen la sociedad (Lefort, 1988, p. 9-20; Marchart,

2009, p. 140-146). Esta interesada clausura pretende evitar la transformación de determinados aspectos del orden social y restringir la capacidad evolutiva de los valores presentes en la sociedad; lo cual plantea serias dificultades para establecer condiciones favorables a la convivencia en sociedades tendencialmente pluralistas como la costarricense y para garantizar la protección de los derechos de las minorías.

5.2 MAYORITARISMO Y LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA

De forma paralela al primero de los argumentos utilizados por el ARCC para oponerse al reconocimiento jurídico de las uniones entre personas del mismo sexo, los sectores conservadores echaron mano de una concepción de la democracia de orientación “mayoritarista” e iliberal para robustecer sus posturas en el marco de la lucha política que se libró durante la mayor parte del período aquí analizado. En este caso, el ARCC procuró presentar la oposición a cualquier tipo de reconocimiento jurídico-estatal de las uniones entre personas del mismo sexo como la posición prevaleciente entre la gran mayoría de la población costarricense, y, por tanto, como la voluntad soberana de esta. Como contracara, retrató a las iniciativas que pretendían “alterar” el *statu quo* en materia de familia como proyectos de sectores minoritarios que tenían la intención tanto de transformar la moralidad preferida por la población costarricense, de supuesto talante cristiano (ya fuera católico o evangélico), como de transgredir e irrespetar la voluntad y el sentir del pueblo soberano (ver Tabla 2).

Tabla 2: Extractos discursivos sobre la concepción mayoritarista de la democracia

Actor	Declaración
Conferencia Episcopal de Costa Rica	“Hacemos un vehemente llamado a todos los señores y señoras diputados, para que tomando conciencia delante de Dios y, considerando la voluntad de la mayoría de los costarricenses al respecto, asuman la misión que se les ha encomendado de promover y defender los más altos principios morales y éticos, que no admiten derogaciones, excepciones o compromiso alguno. A ustedes corresponde salvaguardar la tutela y la promoción de la familia fundada en el matrimonio monogámico, entre personas de sexo opuesto y protegerla en su unidad y estabilidad” (CECOR, 2007).
Federación Alianza Evangélica	“Recuerden en primer lugar los diputados que el artículo 75 de la Constitución (...) establece que la ‘Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado (...) sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres’. Este artículo introduce los valores cristianos en la visión de país para que (...) los diputados, por voluntad popular de un pueblo en su gran mayoría cristiano, promulguen leyes desde esa perspectiva. (...) Más del 85% de la población costarricense (...) se adhiere a los principios y valores cristianos; estos valores están contenidos en la Santa Biblia” (FAEC, 2008).
Conferencia Episcopal de Costa Rica	A la consulta sobre el reconocimiento de derechos patrimoniales derivados de un vínculo entre personas del mismo sexo, los jueces de la CIDH realizando una “interpretación progresiva” de la CADH, que deviene en abusiva, concluye en nuevas nociones de matrimonio y de familia muy alejadas de la mente de los redactores de este instrumento de Derechos Humanos y más aún del sentir de los diputados costarricenses que ratificaron la Convención Americana y, aún hoy, alejadas de los valores y concepciones de la inmensa mayoría de habitantes de Costa Rica (CECOR, 2018).

Fuente: Elaboración propia.

Como se observa, con este recurso el ARCC trató de construir una triple equivalencia entre mayoría moral, mayoría electoral, y soberanía popular; y, con ello, optó por posicionar, ante la opinión pública, una visión de la dinámica democrática que le dejaba poco o nulo margen al resguardo de los derechos de las poblaciones sexualmente disidentes en Costa Rica, pues según esta lógica, estas no solo eran minoritarias, sino que al mismo tiempo representaban una amenaza objetiva para el orden cultural y moral verdaderamente costarricense. A partir de esta argumentación, los sectores conservadores hicieron de la “regla de la mayoría”, como le llamó Norberto Bobbio al mecanismo básico a través del cual se toma buena parte las decisiones en un régimen democrático (Bobbio, 2005, p. 462-489), el principio por excelencia de la práctica democrática y se acercaron, con esta concepción, a formas iliberales de entender la democracia (Holmes, 2022; Smilova, 2022; Oklopcic, 2022); formas que privilegian la voluntad popular y desprecian, con igual o mayor intensidad, si se quiere, las libertades individuales, el pluralismo, los derechos fundamentales, y la protección de las minorías.

En esta postura sobre la democracia, se entremezclan, como puede advertirse, imaginarios soberanistas, tradicionalistas, y nativistas que desde hace algunos años se encuentran en boga dentro de las llamadas “nuevas derechas” (populistas, extremas o radicales, alternativas, etc.) alrededor del mundo, especialmente en Europa y en los Estados Unidos (Goodwin & Eatwell, 2018; Hawley, 2019; Mudde, 2019; Forti, 2021). La soberanía popular se invoca no tanto por sus bondades inherentes — pues como se vio en el apartado anterior, para el ARCC existen fundamentos para la democracia ontológicamente superiores a esta —, sino por el aporte que puede ofrecerle a la defensa de la moral tradicional de matriz cristiana, en tanto supuesto patrimonio compartido por el conjunto de la población, y a la concomitante lucha en contra del influjo de ideas, valores y estilos de vida que se consideran extraños a la esencia del ser costarricense. Aunque la población sexualmente diversa nunca ha sido una población “ajena” al país, en muchos de los discursos del ARCC se le retrata como si lo fuera; de ahí el que resultara posible excluirla de los elementos que conforman el “pueblo costarricense”.

Esta concepción de carácter iliberal se basa en una visión monolítica y mitificada del pueblo. En ella, no solo se ignora la diversidad moral y cultural que es propia de la sociedad costarricense contemporánea, sino que además se la intenta suprimir utilizando como pretexto la voluntad de la mayoría. Como lo apunta Zoran Oklopcic, en sus análisis sobre el avance de las nociones y prácticas iliberales en las democracias de Europa central y del este, estas posturas sacrifican el pluralismo y los derechos fundamentales en favor de una supuesta homogeneidad del pueblo, debilitan las instituciones que suelen estar presentes en los estados de derecho de orientación liberal, y a la larga dificultan las condiciones para la emergencia o el sostenimiento, según sea al caso, de una convivencia sociopolítica adecuada (Oklopcic, 2022).

Cabe señalar, sin embargo, que la última de las posturas señaladas, la más violenta entre ellas, al menos desde el punto de vista simbólico, no siempre fue tan transparente, así como tampoco fue tan crudamente compartida por todos los sectores que formaron parte del ARCC durante el período analizado. Como tendencia general, esta se presentó de formas matizadas, sin apelar directamente a la población sexualmente diversa, en tanto grupo poblacional conformado por personas de carne y hueso, sino a los estilos de vida y a las reivindicaciones político-jurídicas que este sector “introducía” a la sociedad costarricense. Aunque puede parecer un eufemismo, por demás típico del discurso religioso conservador en este tipo de materias, el matiz no deja ser revelador de las estrategias discursivas implementadas por el activismo religioso conservador costarricense para legitimar sus posturas ante los posibles ataques de sus detractores.

De hecho, antes de que alguien pudiese tachar a estos sectores conservadores de iliberales, discriminatorios o de ir en contra del reconocimiento de los derechos fundamentales de las minorías sexuales, estos apostaron por emprender una disputa en torno a la definición y a los alcances de la noción Derechos Humanos; con lo cual no solamente trataron de distanciarse de los estereotipos que les representaban como sectores anti derechos *per se*, sino también de arrebatarse el “monopolio de la interpretación legítima” de la noción a sus adversarios políticos. De este modo, cada vez que argumentaron en contra del reconocimiento jurídico para las parejas del mismo sexo casi siempre procuraron dejar patencia de su reconocimiento a la dignidad inherente de las personas sexualmente diversas, y buscaron establecer la idea de que las reivindicaciones de esta población en materia de familia no eran, realmente, Derechos Humanos.

Para conseguirlo, se valieron de dos argumentaciones complementarias. En primer lugar, buscaron ir más allá de la fundamentación liberal de los Derechos Humanos, mediante la introducción de nociones como “bien común” e “interés público” con la intención de dirimir, a través de ellas, si las uniones entre personas del mismo sexo eran merecedoras o no de reconocimiento jurídico por parte de los Estados, y, en particular, del Estado costarricense. En segundo lugar, se esmeraron en mostrar que las uniones entre personas del mismo sexo, y en particular el matrimonio igualitario, no figuraban como un derecho humano particular en ninguno de los instrumentos que tutelaban los Derechos Humanos a nivel internacional, y que, en virtud de ello, no solamente no constituían un derecho que pudiese ser justamente reclamado, sino que su potencial reconocimiento como tal podía atentar contra derechos que sí se encontraban consagrados como tales en las cartas internacionales sobre la materia (ver Tabla 3).

Tabla 3: Extractos discursivos sobre la (re)definición de los Derechos Humanos

Actor	Declaración
Conferencia Episcopal de Costa Rica	“La Iglesia distingue entre el respeto a toda persona independientemente de su orientación sexual y el rechazo al acto homosexual, como contrario al plan de Dios para el ser humano. (...) La unión de personas del mismo sexo carece de las características y valores que justifican la unión natural del varón y la mujer, la cual vive la complementariedad humana y está dispuesta a la transmisión de la vida. (...) La razón de la protección legal al matrimonio es que es la base de la familia y goza del interés público, lo cual no ocurre con este tipo de uniones. (...) La Sala Constitucional dispuso que el concepto de matrimonio se refiere, en exclusiva, a la unión entre hombre y mujer” (CECOR, 2008).
Federación Alianza Evangélica	“No hay violación de los Derechos Humanos (...) los numerales 17 y 16, respectivamente, y los artículos 29 y 30 en el orden de las normativas invocadas, son muy precisos en destacar la obligatoriedad que tiene la sociedad y el Estado de proteger la familia, el matrimonio constituido por la unión de un hombre y una mujer (...) El espacio natural y óptimo para la procreación, crianza, educación y formación de los niños y niñas, es la familia heterosexual, monogámica y basada en el matrimonio. Este tipo de unión es el que potencia el desarrollo integral de los niños y niñas; que como se reconoce en diferentes instrumentos jurídicos nacionales e internacionales, es uno de los principales intereses de la sociedad” (FAEC, 2008).
Justo Orozco, fundador y diputado del Partido Renovación Costarricense (PRC)	“Por eso, yo les digo que esa actitud la considero, porque así se señala como pecado (...) en ningún convenio internacional dice que la homosexualidad es un derecho humano, y en nuestra Constitución, los constituyentes fueron sabios al decir que la familia es el sostén de la sociedad (...) defendiendo la figura del matrimonio para que los seres humanos seamos felices aquí en la tierra (...) como cristiano, quiero que estas prácticas extrañas a mi país nunca se introduzcan, porque amo mi país y voy a luchar, con todas mis fuerzas, a diestra y siniestra, para que esto ni siquiera llegue aquí al Plenario” (Asamblea Legislativa de Costa Rica, 2014)
Fabricio Alvarado, diputado del Partido Restauración Nacional (PRN)	“(...) vivimos en una generación donde el tema de los Derechos Humanos se ha vuelto punto de discordia (...). Grupos específicos, como las feministas y el movimiento LGTBI, se han apoderado del tema y cuando se habla de Derechos Humanos, pareciera que solo se concentran en el ‘derecho a la mujer sobre su propio cuerpo’ (...) y en el ‘derecho de los homosexuales y lesbianas a casarse con su pareja’ (...) conforme han transcurrido los años, estos grupos han convertido sus deseos personales, primero en necesidades ‘sociales’, y ahora en ‘derechos’, y han logrado posicionar su discurso en el nivel mundial” (Alvarado, 2020a, p. 34).

Fuente: Elaboración propia.

Según el primero de los argumentos, las uniones constituidas por personas del mismo sexo no merecían el estatus de derecho humano o fundamental porque estas eran incapaces de generar los beneficios sociales que sí podían producir los matrimonios heterosexuales. Para este imaginario conservador, el valor social de los matrimonios conformados por personas de distinto sexo reside en su capacidad de garantizar la reproducción de la especie humana a través de la procreación, en su facultad de construir familias nucleares en las cuales los roles de género estén debidamente diferenciados, y en su idoneidad para criar personas, y futuras generaciones, que tengan estos roles bien definidos, de manera tal que puedan garantizar tanto la persistencia de la humanidad como la continuidad de los valores que el activismo religioso conservador considera esenciales para el correcto funcionamiento de la sociedad.

La segunda de las argumentaciones, por su parte, fue menos sofisticada que la anterior; ya que se limitó a señalar que las uniones entre personas del mismo sexo (léase: matrimonio, uniones de hecho, etc.) no figuraban de manera explícita en las cartas y declaraciones internacionales de Derechos Humanos suscritas por el Estado costarricense, como sí lo hacían, en cambio, el matrimonio heterosexual y la familia que este vínculo podía fundar¹⁹. En esta oportunidad, primó en la postura del ARCC una interpretación convenientemente literalista y estática de los Derechos Humanos; una que tendió a desconocer tanto el carácter evolutivo de las sociedades modernas y de los derechos fundamentales, como los principios básicos que subyacen a todos los instrumentos que regulan la materia y posibilitan el reconocimiento de nuevos derechos.

Más allá de las evidentes inconsistencias lógicas presentes en tales argumentaciones, lo que interesa retener de ellas, al menos para los efectos del presente análisis, es que con estas el ARCC no solo intentó restarle validez y legitimidad a las reivindicaciones de la población sexualmente diversa, sino también proponer formas *sui generis* de entender los derechos humanos y fundamentales, en una dirección restrictiva, regresiva y claramente alejada de los paradigmas contemporáneos más extendidos sobre la materia, basados en los principios de igualdad y no discriminación, en el carácter vivo de los instrumentos internacionales sobre DDHH, y, finalmente, en la posibilidad de reconocer y proteger derechos emergentes.

Este intento bien pudo derivar de la genuina incomodidad que el ARCC sentía entonces frente al paradigma liberal de los derechos humanos ya que, desde su perspectiva, este utiliza principios universalistas que desconocen las particularidades de las sociedades concretas para imponer prácticas culturales ajenas a ellas. Lo que el ARCC impugna, en este caso, es precisamente la imposibilidad de proponer criterios alternativos para interpretar los derechos y tutelarlos de acuerdo con esa visión particular.

En el fondo, empero, lo que esta impugnación devela es que el antagonismo político entre los sectores que integran el conservadurismo religioso costarricense y las personas que viven moralidades sustraídas del control directo de las instituciones religiosas y de sus normas de comportamiento se refleja además en el plano conceptual, donde se disputa no solo la ampliación o restricción de derechos, sino también el significado profundo de los mismos. Este antagonismo implica una confrontación entre

19 Con frecuencia, el ARCC citó los artículos 51 y 52 de la Constitución Política de Costa Rica, el artículo 17 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y el artículo 16 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos para justificar su férrea defensa de la familia fundada en el matrimonio monogámico entre personas de sexo.

un “universalismo liberal”, que privilegia la universalidad de los derechos individuales, y un “particularismo conservador”, que busca limitar esos derechos en función de valores religiosos y culturales específicos. Lo que está en juego en esta disputa no es, como puede colegirse, únicamente la regulación de prácticas sociales, a nivel sexual y familiar, sino ante todo la definición misma de lo que resulta moralmente legítimo y políticamente aceptable en la sociedad costarricense. Esta es una lucha por la hegemonía discursiva sobre los derechos humanos y la propia democracia, y, en última instancia, una pugna por la institución última del orden social, como suele suceder en situaciones sociales objetivamente conflictivas, en las que al menos dos identidades se conciben mutuamente como amenazas para su propia existencia (Mouffe, 1999).

5.3 SOBERANISMO Y DEMOCRACIA

Durante la mayor parte del período aquí analizado, los argumentos esgrimidos por el ARCC en contra de los proyectos que intentaron legislar en favor del reconocimiento de las uniones afectivas y familiares entre personas del mismo sexo contaron con el respaldo, tácito o explícito, de buena parte de los actores que participaban en el campo político-electoral costarricense. En muchos casos, partidos tradicionales y mayoritarios dentro del Congreso se identificaron con el discurso conservador o simplemente evitaron dar su apoyo a las iniciativas, ya sea como producto de un genuino convencimiento o para no perder el apoyo político-electoral de sus bases más conservadoras (Pineda, 2024). Usualmente, las iniciativas de ley planteadas fueron acuerpadas por facciones numéricamente minoritarias dentro de la Asamblea Legislativa de Costa Rica y se enfrentaron a una férrea oposición de diputados y diputadas que, como los evangélicos Justo Orozco, Carlos Avendaño, y Guyón Massey, de los partidos Renovación Costarricense y Restauración Nacional, se empeñaron en impedir, con éxito, que estos se discutieran en el plenario legislativo (Maroto, 2021; Pineda, 2024).

Sin embargo, esta situación, de sistemático bloqueo a las mencionadas iniciativas de ley, con la que se sentían tan cómodos los sectores integrantes del ARCC, empezó a cambiar con la llegada al poder, en mayo del 2014, de un gobierno que no sólo rompió con la hegemonía bipartidista en la administración del Estado costarricense (vigente desde la década de 1980), sino que también asumió un compromiso más explícito con las reivindicaciones de la población sexualmente diversa del país. Frente a su minoritaria representación en el Congreso, y ante la imposibilidad de hacer avanzar a través de dicho espacio proyectos de ley para ampliar los derechos de las minorías sexuales en el país, dicho gobierno, encabezado por el presidente Luis Guillermo Solís, del Partido Acción Ciudadana, optó por implementar una estrategia que combinó, de forma más o menos decidida, y no sin contradicciones, la movilización social

interna con la apelación a instancias internacionales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

Bajo el liderazgo de la entonces vicepresidenta de la república, Ana Helena Chacón, el gobierno de Solís presentó en mayo de 2016 una solicitud de opinión consultiva ante la CIDH. El objetivo de esta era aclarar si el Pacto de San José, suscrito por Costa Rica y 22 Estado más, protegía el reconocimiento de cambios de nombre basados en la identidad de género autopercibida de las personas y si la Convención Americana amparaba de algún modo los derechos patrimoniales derivados de las relaciones entre personas del mismo sexo (Presidencia De La República, 2016). La Opinión solicitada fue recibida por el Estado costarricense el 9 de enero de 2018 (CIDH, 2018a)²⁰, y su llegada, a poco menos de un mes de la celebración de las elecciones presidenciales en el país, marcó un verdadero parteaguas en las discusiones sobre los derechos de las personas sexualmente diversas en Costa Rica. Entre otras cosas, la CIDH dictaminó que la Convención Americana obligaba a los Estados miembro a garantizar los mismos derechos a las parejas del mismo sexo que a las heterosexuales, incluyendo el acceso al matrimonio, a la unión de hecho, y la protección de los derechos familiares y patrimoniales que se formaran a partir de tales vínculos (CIDH, 2018b).

A partir de este momento, la discusión tomó un nuevo e inesperado rumbo. Por primera vez, en más de 10 años de disputas, se abrió la posibilidad real de que las uniones entre personas del mismo sexo fueran reguladas y protegidas por el Estado costarricense; posibilidad que, como bien puede advertirse, no fue bien recibida por ninguno de los sectores que integraban el activismo religioso conservador costarricense. Frente a la posición gubernamental que defendió, con base en jurisprudencia de la Sala Constitucional de Costa Rica, el carácter vinculante de la Opinión Consultiva 24/17 de la CIDH, estos sectores la retrataron como una intromisión de parte de la Corte y como una transgresión de las dinámicas democráticas internas del país.

En los días inmediatamente posteriores a la divulgación de la Opinión, e incluso desde el día de su anuncio, grupos de presión como la Conferencia Episcopal de Costa Rica, en representación de la jerarquía católica, la Federación Alianza Evangélica Costarricense, en representación de la comunidad evangélica, y un grupo de 22 de diputados y diputadas de prácticamente todos los partidos políticos con representación en el Congreso (Sequeira, 2018), se pronunciaron en contra tanto de los contenidos de la opinión emitida por la CIDH como de su presunta obligatoriedad para los Estados firmantes del Pacto de San José (ver Tabla 4). Cada uno de estos sectores, de manera conjunta o separada, retrató lo estipulado por la Corte como un acto extralimitado que iba a contrapelo de la voluntad mayoritaria de la población

20 Pese a que la Opinión Consultiva 24/17 fue emitida por la Corte IDH el 24 de noviembre del 2017, su publicación oficial ocurrió hasta el 9 de enero del 2018. El lapso transcurrido entre una y otra fecha fue el resultado de los procesos internos de revisión, redacción final y traducción al inglés y al portugués de la opinión completa.

costarricense y que de alguna manera la atropellaba. En esta ocasión, el ARCC recurrió nuevamente al argumento mayoritarista de orientación iliberal, pero lo complementó con una defensa de la soberanía nacional ante los supuestos embates injerencistas de organismos internacionales como la CIDH. De este modo, las nociones de soberanía popular y soberanía nacional fueron articuladas, en un mismo discurso, para resistir, una vez más, el reconocimiento jurídico de las uniones entre personas del mismo sexo en Costa Rica.

Tabla 4: Extractos discursivos sobre la concepción soberanista de la democracia

Actor	Declaración
Conferencia Episcopal de Costa Rica	“Los jueces de la CIDH, realizando una ‘interpretación progresiva’ de la CADH, que deviene en abusiva, concluyen en nuevas nociones de matrimonio y familia alejadas de la mente de los redactores de este instrumento y del sentir de los diputados costarricenses (...) y, aún hoy, alejadas de los valores de la mayoría de los habitantes de Costa Rica. (...) La CIDH impone una solución jurídica a los estados nacionales, en claro menoscabo de la soberanía de los pueblos para establecer las bases de la convivencia social” (CECOR, 2018).
Grupo de Legisladores Conservadores	“Los firmantes nos unimos a la preocupación del Congreso Hemisférico de Parlamentarios, ya que anular la soberanía de los pueblos de todos los países miembros en temas tan sensibles como la vida, la familia y el matrimonio, por lo que expresamos todos los firmantes que no corresponde a la Corte IDH, porque no está establecido en sus principios fundamentales y son temas de resorte interno de cada país quien debe legislar al respecto” (Cubero, 2018).
César Zúñiga, asesor miembro del Partido Restauración Nacional (PRN)	“El derecho humano que tiene la comunidad diversa (...) es el derecho a plantear su prerrogativa y a pelear por ella (...) matrimonio igualitario en cambio, tal y como se resolvió en Costa Rica, (...) es una imposición que vino de fuera (...) que impidió una discusión pública del asunto (...) que es uno de los elementos esenciales de toda democracia (...). Nosotros creemos que lo que ocurrió en materia de matrimonio igualitario no es un tema de derechos humanos (...) sino que los derechos humanos fueron utilizados para imponer una decisión política sin el debido paso por la discusión pública (...) se irrespetó el debate público” (Zúñiga, 2020, comunicación personal).

Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, pese a la gran variedad de sectores conservadores (religiosos y no religiosos) que contribuyeron a articular esta argumentación, fue el entonces candidato presidencial, Fabricio Alvarado, del evangélico Partido Restauración Nacional, quien mejor lo desarrolló a nivel político. A esto contribuyó su exposición mediática como candidato a la presidencia, pero sobre todo la retórica encendida con la que manifestó su rechazo a lo estipulado por la CIDH. Tan pronto se dio a conocer la Opinión Consultiva, Alvarado la denunció como un acto contrario a la voluntad mayoritaria del pueblo costarricense y como una violación de la soberanía nacional (Alvarado, 2018a; 2018b). Según la construcción política que este hizo del hecho, la Opinión Consultiva fue el resultado de un complot entre el gobierno costarricense y la CIDH, con la finalidad de hacer avanzar, mediante mecanismos antidemocráticos, la agenda de género que ambas instancias “compartían” (Alvarado, 2018a; 2018b).

Con esta retórica, Alvarado condujo la argumentación del ARCC hasta terrenos inusitados. Este hizo de las soberanías popular y nacional criterios para la definición

de la legitimidad democrática (de lo que es o no “democracia”), y los complementó con una denuncia explícita del rol que supuestamente tienen los organismos supranacionales en la conformación de las sociedades contemporáneas a nivel global²¹. A través de este paso, Alvarado afianzó el uso iliberal de las dos nociones de soberanía ya comentadas y el malestar que los populismos de derecha sienten respecto del cosmopolitismo (Paternotte & Kuhar, 2017; Forti, 2021; Stefanoni, 2021; Graff & Korolczuk, 2022). En ese momento, el soberanismo nativista, esgrimido de forma más simple en coyunturas previas por el ARCC, se convirtió en el argumento básico para denostar aquellos cambios jurídicos y culturales que pudieran provenir de organismos internacionales como la ONU, la Organización de Estados Americanos, y, por supuesto, de las cortes de Derechos Humanos, en particular de la CIDH.

En continuidad con lo acontecido en otros países, como Hungría y Polonia, en donde el populismo de derecha ha alcanzado una gran incidencia política, institucional y sociocultural (Paternotte & Kuhar, 2017; Graff & Korolczuk, 2022), Alvarado, y los restantes integrantes del ARCC, a través de él, empezaron a denunciar a estas organizaciones como parte de un plan para uniformar las culturas de todas las naciones del orbe en función de los intereses particulares de unas élites transnacionales de orientación liberal y globalista. Según este imaginario, dichas élites se habrían puesto de acuerdo para propiciar una transformación general de las concepciones sobre la sexualidad, el sexo, el género y los vínculos afectivos. Dentro de este marco, oponerse al reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo a pesar de las disposiciones de la Corte IDH no era una acción antidemocrática, sino todo lo contrario, constituía una defensa de la voluntad soberana del pueblo costarricense en la autodeterminación de su moralidad sexual y de su cultura como un todo.

En este caso, la defensa de la soberanía en su doble connotación, popular y nacional, quedó enmarcada dentro de un imaginario que establecía una tajante división entre “el pueblo costarricense”, con su arraigada moralidad cristiana, y las élites globalistas que, según esta narrativa, promovían valores contrarios a los principios tradicionales del país. Como cabe esperar, el ARCC se arrogó así la legítima representación del “pueblo costarricense” y ubicó a actores como el oficialista Partido Acción Ciudadana, a los jueces y juezas de la Corte IDH, y a todo aquel agente político que no se posicionó en contra de lo estipulado por esta, del lado de las élites globalistas.

21 En su momento más incendiario, Alvarado Muñoz propuso retirar a Costa Rica de la Convención Americana sobre Derechos Humanos como respuesta a la Opinión Consultiva de la Corte IDH, lo cual de inmediato generó un gran revuelo e intensificó la polarización entre la ciudadanía costarricense. No obstante, a medida que la campaña avanzó y su propuesta fue rechazada por actores político-institucionales a nivel nacional e internacional, Alvarado moderó su tono y calificó la salida como la “última ruta” a seguir en caso de no lograr que la CIDH respetara la soberanía del país por otras vías.

En el contexto electoral, este movimiento discursivo le permitió a Fabricio Alvarado subir vertiginosamente en las encuestas, competir por la presidencia, y acceder a una segunda ronda junto con el candidato oficialista, Carlos Alvarado; lo cual, ya de por sí, representó el mayor logro en la trayectoria de los partidos políticos de inspiración evangélica en Costa Rica (Pineda, 2019). La última parte del proceso electoral, que se desarrolló entre enero y abril del 2018, estuvo dominada por la discusión en torno a lo estipulado por la Corte IDH, y permitió que el discurso populista aquí analizado se posicionara y echara raíces entre un sector considerable de la población costarricense. Y si bien ello no fue suficiente para que el candidato evangélico alcanzara la presidencia de la República, sí alcanzó para polarizar al electorado y para legitimar, hasta cierto punto, las concepciones sobre la política, la democracia y los derechos humanos articuladas por el ARCC, y, en particular, por Fabricio Alvarado.

Después de la coyuntura electoral, Alvarado se consolidó como la figura más notable del ARCC y el discurso que este posicionó durante los comicios continuó desarrollándose. Este último habilitó a los sectores conservadores a seguir impugnando la entrada en vigencia del matrimonio entre personas del mismo sexo, a implementar acciones legislativas y judiciales para impedir su inminente implementación, y a seguir fortaleciendo la narrativa soberanista, populista y antiglobalista que mira con sospecha al multilateralismo, a los organismos e instituciones que promueven los derechos humanos, y a los sectores que supuestamente las han moldeado a su medida tanto nivel doméstico como internacional (las llamadas “élites globalistas”).

Desde la derrota en las urnas, en abril del 2018, y de la inevitable entrada en vigor del matrimonio igualitario, Alvarado Muñoz y sus acólitos más cercanos empezaron a hacer un uso más sistemático de estas nociones; ahora, sin embargo, con la intención de oponerse al aborto en cualquiera de sus posibles formas (incluso al aborto terapéutico), a la educación sexual laica y humanista, a la circulación y venta legal de la llamada “píldora del día después” en el país, a las capacitaciones para promover los principios de igualdad y no discriminación en el sector público, y, en general, a todo aquello que pudiese incluirse dentro de la llamada “ideología de género”; categoría ideológica que ocupa un lugar central en el discurso conservador religioso contemporáneo y que los sectores conservadores tanto en Costa Rica (Arguedas, 2020) como en el plano internacional (Paternotte & Kuhar, 2017) utilizan como etiqueta para distorsionar las teorías científicas sobre el género y denunciar los impactos destructuradores que, según ellos, estas tienen sobre el orden moral judeocristiano.

Con base en los planteamientos de Agustín Laje, intelectual orgánico de la “nueva derecha” en América Latina (Laje, 2022), el movimiento encabezado

por Alvarado se ha acercado de modo más directo a las derechas populistas de Latinoamérica y el mundo, y ha asumido, asimismo, la retórica de la “batalla cultural” propuesta por el propio Laje, y, con ella, una actitud de abierta hostilidad hacia el globalismo cultural, el estatismo y la supuesta hegemonía cultural progresista. De manera incisiva, denuncian el presunto secuestro, por parte del progresismo, de organismos como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Organización de los Estados Americanos (OEA), y las cortes internacionales de derechos humanos, y entran, del mismo modo, en franco antagonismo con los actores políticos locales que favorecen las causas de la igualdad de género, del reconocimiento positivo de la diversidad sexual, y de la vivencia autónoma de la sexualidad.

5.4 DEL MAYORITARISMO DEMOCRÁTICO A LA MINORITIZACIÓN LIBERAL

Pese a que el ARCC siempre se mantuvo fiel a los argumentos hasta ahora expuestos, una vez que el matrimonio igualitario entró en vigor, en mayo de 2020, este se quedó sin bases para defenderlos con el mismo ímpetu. El recurso a la ley moral natural y el argumento mayoritarista sucumbieron ante una dinámica democrática compleja, en la cual las decisiones pueden tomarse con arreglo a principios eminentemente seculares y en la que la apelación a las mayorías no basta, como criterio único, para dirimir la legitimidad de las decisiones de interés colectivo. En última instancia, los argumentos defendidos por el ARCC a lo largo del debate, desde sus inicios en los albores del milenio, fueron incapaces de sostenerse ante un régimen democrático liberal como el costarricense, en el que no sólo existen garantías para equilibrar las decisiones mayoritarias y los derechos de las minorías, sino en el que además hay mecanismos para canalizar las demandas de nuevos derechos y la impugnación de injusticias preexistentes²².

Ahora bien, aunque las tesis liberales sostenidas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, defendidas por partidos políticos como el oficialista Partido Acción Ciudadana, y ratificadas por la Sala Constitucional en agosto de 2018 (Cascante, 2018)²³, despojaron de eficacia a las posturas conservadores, estas no lograron desactivarlas por completo, sino que en algunos casos, como el de Fabricio Alvarado y sus seguidores, más bien alimentaron una creciente sensación de injusticia y habilitaron, en consonancia, la persistencia de la narrativa mayoritarista y soberanista. Ni siquiera la contundente derrota que sufrieron en las urnas, en abril de 2018, en un contexto electoral que hizo las veces de referéndum informal en torno al matrimonio

22 Estas garantías incluyen: a) la Sala Constitucional, creada en 1989, que revisa la constitucionalidad de las leyes para proteger los derechos fundamentales; b) el control de convencionalidad, que asegura el ajuste de las leyes nacionales a los tratados internacionales de derechos humanos, y c) el principio de no discriminación del artículo 33 de la Constitución de 1949, que impide que las mayorías vulneren los derechos de las minorías o el Estado actúe de manera injusta.

23 En su sentencia (Res. N° 2018912782), la Sala declaró inconstitucional la prohibición del matrimonio entre personas del mismo sexo establecida, de manera tácita, en el Código de Familia.

igualitario, logró que los sectores conservadores cejaran en su empeño de retratar la universalización de la figura matrimonial como ilegítima desde el punto de vista democrático.

Ante esta realidad, el último recurso del ARCC consistió en acudir a principios para la protección de las minorías para rearticular, política y jurídicamente, su oposición al matrimonio igualitario. Irónicamente, la objeción de conciencia, una figura esencialmente diseñada para evitar la potencial tiranía de las mayorías y la coerción estatal en la vida de los individuos (Gallardo, 2021), fue introducida dentro del panorama inmediatamente posterior a la entrada en vigor del matrimonio igualitario con el fin manifiesto de evitar que las personas conservadoras “sean víctimas de persecución por mantenerse firmes en sus principios y que sean obligadas [por la leyes y por el Estado] a hacer todo aquello que no comparten” (Alvarado, 2020b); lo cual incluía, desde esa perspectiva, la posibilidad de reusarse a celebrar matrimonios entre personas del mismo sexo y la facultad de manifestar públicamente su reprobación hacia tales uniones sin que ello les valiera ser acusadas por discriminación.

A través de la presentación de proyectos de ley destinados a reconocer el derecho a la objeción de conciencia (5, hasta el momento), distintos sectores del ARCC optaron por plegarse a los mismos principios garantistas que habían desestimado para justificar su postura en contra del matrimonio igualitario. Con esto, pasaron de una posición abiertamente mayoritarista, que defendía la supremacía de la voluntad popular, a una postura de autoinfligida minoritización, a través de la cual se empezaron a presentar como una población vulnerable y cuyo derecho a las libertades de conciencia, religión y expresión se encontraba amenazado. Este movimiento, no sólo muestra la gran persistencia del activismo conservador, sino que evidencia el carácter estratégico de sus argumentaciones, por no decir ya que también pone en entredicho su genuino compromiso con los principios que defendió en distintos momentos del debate aquí analizado.

Después denostar el componente liberal de la democracia costarricense, estos sectores han pasado a colocarse a sí mismos como defensores de las libertades fundamentales. El problema en este caso, más allá de las contradicciones que este giro evidencia, es que, como lo han hecho notar autores como Mariela Puga y Juan Vaggione (2018), este tipo de recursos están empezando a ser utilizados por el activismo religioso conservador latinoamericano no necesariamente con la intención de defender las libertades de conciencia, religión y expresión, sino con la de contrarrestar el avance efectivo de los derechos sexuales y reproductivos en la región. Allí en donde tales derechos han sido incorporados al ordenamiento legal, la objeción de conciencia ha surgido como la vía para hacer inviable su aplicación; estrategia que además tiene la ventaja de presentarse no como una prerrogativa

religiosa, sino como una defensa de los derechos individuales ajustada al marco de los derechos humanos.

Lo anterior conduce a un uso paradójico del principio invocado, pues en nombre del resguardo de la consciencia individual ante leyes que se consideran incompatibles con las más íntimas convicciones, se pretende cometer la injusticia de privar a ciertas poblaciones de algunos de sus derechos. Con este tipo de iniciativas, el activismo religioso conservador transforma un principio tradicionalmente reconocido como un derecho de excepción del individuo frente a la norma, en una prerrogativa de uso regular (Puga & Vaggione, 2018, p. 382), lo cual puede comprometer el carácter coercitivo de las normas jurídicas en un territorio dado.

Al revisar someramente los proyectos de ley propuestos hasta el momento por el ARCC, es posible encontrar que estos reconocen, en sus respectivas justificaciones, que la objeción de consciencia no es un derecho absoluto y que sus alcances deben ser armonizados con otros derechos en conflicto. Sin embargo, al momento de evaluar la coherencia entre el reconocimiento de esta necesidad y el articulado operativo de estas propuestas de ley, es fácil reconocer una importante brecha entre ambos. Como tendencia general, todas tienen deficiencias a la hora de proponer mecanismos claros para gestionar el equilibrio entre los derechos individuales de las personas objetoras y los derechos de terceros. Lo cual podría provocar que en la práctica la objeción de consciencia quede despojada de límites que prevengan que esta se utilice como una forma de evadir responsabilidades o de perjudicar a otras personas.

5.5 A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

La democracia costarricense suele ser caracterizada, por propios y extraños, como una democracia liberal, madura, y estable. Después de una larga historia de experimentaciones en torno a la concreción del ideal democrático, Costa Rica logró consolidar, de manera más o menos duradera, un régimen político que combina la tradición democrática, basada en la noción de soberanía popular, y la tradición liberal, caracterizada por su reconocimiento a un conjunto de derechos inherentes al ser humano. Una fórmula que hasta el momento ha dado lugar a un sistema en el que “gobiernan” las mayorías, pero que les ofrece a los sectores minoritarios una serie de garantías; tales como la protección ante los posibles abusos de las mayorías sociopolíticas y electorales, o el resguardo ante las potenciales arbitrariedades del Estado. Operativamente, esto ha sido asegurado por un diseño institucional en el que confluyen y se realimentan: la existencia de una Constitución Política resguardada por un Tribunal Constitucional; una división de poderes funcional (o relativamente funcional); un sistema electoral confiable; y, finalmente, la suscripción de tratados internacionales en materia de Derechos Humanos que complementan y refuerzan el marco de protecciones establecido a nivel nacional.

A pesar de la existencia y funcionalidad de dicho diseño, este no ha estado exento de problemas ni críticas. En la práctica, este no siempre ha sido capaz de cumplir sus propósitos y ello ha generado sensaciones de indefensión e insatisfacción entre distintos sectores de la población que no encontraron en los mecanismos habilitados para tales efectos el resguardo adecuado de sus libertades y derechos. En no pocas ocasiones, este resguardo ha chocado contra el desinterés y la falta de reconocimiento por parte de los poderes del Estado, y en otras tantas, ha sido víctima de factores como la excesiva burocratización de los procesos o de la inadecuación entre el volumen de las demandas ciudadanas y la posibilidad estatal de atenderlas de forma oportuna. En algunos otros momentos, empero, ha sido entorpecido por el llano prejuicio, por el peso de la tradición cultural y religiosa, o por razones que poco tienen que ver con la lógica del derecho moderno, basada en principios como la universalidad y la igualdad, la racionalidad y la sistematicidad, y la adaptabilidad al cambio social, entre otros.

En el caso de la demanda histórica por el reconocimiento de las uniones familiares y afectivas entre personas del mismo sexo, no sólo concurrieron todos los factores anteriormente citados (al menos, lo hicieron durante la mayor parte del debate), sino que además intervino una fuerte presión política para impedir que las salvaguardas establecidas por el marco liberal de protecciones prevaleciente en Costa Rica se aplicaran en favor de los derechos de las disidencias sexuales. Los sectores religiosos conservadores, aquí aglutinados bajo la etiqueta “Activismo Religioso Conservador Costarricense”, se organizaron, desde la sociedad civil y desde la sociedad política, para imposibilitar cualquier intento de reconocimiento a las uniones entre personas del mismo, y, en el proceso pusieron en entredicho, con sus acciones y decires, el carácter liberal y garantista de la democracia costarricense.

En el plano discursivo analizado en el presente artículo, dicha impugnación fue más que frontal. A través de los distintos argumentos utilizados por los sectores conservadores para oponerse a las uniones, se localizaron visiones que no sólo muestran las reticencias del ARCC ante la democracia liberal, sino que lo acercan a formas iliberales de entender la democracia. Así, ante una realidad democrática pluralista, en la que todo puede ser sometido a discusión y decisión, este sobrepuso principios transcendentales de corte religioso, como la ley natural, para limitar los alcances instituyentes de la deliberación democrática, y, ante la posibilidad de garantizar y resguardar los derechos de las minorías, optó por privilegiar formas “mayoritaristas” de entender la dinámica democrática y sus alcances decisorios. En este último caso, la voluntad mayoritaria “del pueblo” costarricense fue invocada para justificar las restricciones heteronormativas a figuras como el matrimonio civil o la unión de hecho.

En el momento más álgido del debate, cuando quedó inmerso en la coyuntura electoral 2018, este principio “mayoritarista” fue llevado hasta nuevos niveles. Frente a la disruptiva Opinión Consultiva de la CIDH, que marcó el rumbo de los comicios y configuró un nuevo escenario para el debate, el ARCC exacerbó la concepción mayoritarista que establecía una división entre la voluntad del auténtico pueblo costarricense y el deseo de sectores portadores prácticas morales “extrañas”, y lo complementó con un soberanismo nacional que trazaba una línea de demarcación entre el pueblo costarricense —entendido de manera homogénea y unitaria— y el influjo de élites globalistas que, según los sectores más beligerantes del ARCC, confabulaban para dismantelar el orden moral, jurídico, cultural y sociopolítico del país.

Con esto, el ARCC reafirmó su iliberalismo e incorporó, en su repertorio de argumentos, una concepción populista de la soberanía en su doble acepción, popular y nacional, en la que la dinámica democrática queda reducida a la polarización nosotros/ellos, y en la que incluso las cortes nacionales e internacionales son vistas como obstáculos para la expresión de la voluntad de las mayorías y/o como instrumentos de un plan para imponer una agenda global ajena a los valores tradicionales del país. De acuerdo con esta concepción, el orden moral tradicional supuestamente amparado en la soberanía del pueblo costarricense se encontraba amenazado no ya únicamente por los deseos de sectores de la población minoritarios y transgresores (ajenos, por definición, “al pueblo”), sino ante todo por una conspiración más amplia que incluía a organismos internacionales, élites globalistas y actores progresistas locales.

Con estas concepciones iliberales, mayoristas, soberanistas y polarizantes, el activismo religioso conservador costarricense, encabezado en los últimos años por Fabricio Alvarado y su grupo de colaboradores, se acercó a la retórica típica de los populismos de derecha que han ido creciendo en visibilidad y poder alrededor del mundo occidental y que en algunos casos, como los de Brasil, Estados Unidos, Hungría, y Polonia, incluso han conseguido posicionarse en el plano estatal y gubernamental, como regímenes concretos y con capacidad de plasmar sus propuestas en arreglos institucionales con implicaciones prácticas. En el caso específico de Costa Rica, el ARCC ha tenido un rol protagónico en la introducción y la expansión, dentro de los imaginarios políticos presentes en el país, del estilo, de los motivos y de los macro temas que suelen estar presentes, como tendencia general, en los populismos de derecha.

Lo anterior resulta destacable, en primer lugar, porque da cuenta de la existencia en el país de imaginarios políticos que ponen en duda la legitimidad y deseabilidad de la democracia liberal prevaleciente en Costa Rica (o al menos de algunos de sus aspectos), y en segundo lugar porque a través de su accionar discursivo el ARCC disputa el significado de la democracia y de los derechos humanos.

En lugar de posicionarse, como lo quieren presentar políticamente sus detractores, del lado de un estilo explícitamente autoritario, antidemocrático y antiderechos, el ARCC ha optado, en cambio, por articular y defender concepciones de la democracia y los derechos humanos más afines a su postura moral, a su visión de mundo, y a su proyecto sociopolítico. A través de tal movimiento, ha procurado desmarcarse de los “estigmas” que suelen endilgársele a modo de descalificativos *a priori*, pero ante todo ha tratado de llevar los conflictos en los que se ha enfrascado durante los últimos lustros, hasta el terreno mismo de los conceptos políticos y de las luchas por su definición.

REFERENCIAS

ALVARADO, F. **Cristianos en la Política**. San José: Amazon Kindle, 2020a. Disponible en: <https://www.amazon.com/-/es/Fabricio-Alvarado-ebook/dp/B086FXSMX8>.

Acceso en: 15 sept. 2024.

ALVARADO, F. La Corte Interamericana de Derechos Humanos respondió a la consulta de este gobierno PAC, y dice que Costa Rica debe aprobar el matrimonio homosexual y otros temas a favor de la población LGTBIQ+ y la ideología de género. Parte I. **Facebook**. 2018a. Disponible en: <https://www.facebook.com/FabricioAlvaradoCostaRica/videos/847075752162746>. Acceso en: 11 sept. 2024.

ALVARADO, F. La Corte Interamericana de Derechos Humanos respondieron a la consulta de este gobierno PAC, y dice que Costa Rica debe aprobar el matrimonio homosexual y otros temas a favor de la población LGTBIQ+ y la ideología de género. Parte II. **Facebook**. 2018b. Disponible en: https://www.facebook.com/watch/live/?v=847087355494919&ref=watch_permalink. Acceso en: 12 sept. 2024.

ALVARADO, F. Sobre la entrada en vigencia del matrimonio homosexual. **YouTube**. 2020b. Disponible en: <https://youtu.be/E2PXrFLaJxY?si=MgxwCCcCk8dw5eXx>. Acceso en: 16 sept. 2024.

ARGUEDAS, G. Políticas antigénero en América Latina: Costa Rica. **Ideología de género**: la herramienta retórica del conservadurismo religioso en la contienda política y cultural. Río de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 2020. Disponible en: <https://sxpolitics.org/spwprojects/gpal/uploads/Ebook-CostaRica%2020200203.pdf>. Acceso en: 14 sept. 2024.

ASAMBLEA LEGISLATIVA DE COSTA RICA. **Discursos del diputado Justo Orozco Álvarez**: del 1 de mayo de 2010 al 14 de mayo de 2014. San José: Asamblea Legislativa, 2014.

BOBBIO, N. **Teoría general de la política**. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

CASCANTE, L. F. Sala IV declara inconstitucionales normas que impiden matrimonio igualitario pero las deja vigentes por 18 meses. **Semanario Universidad**. San José, 2018. Disponible en: <https://semanariouniversidad.com/ultima-hora/sala-iv-declara-inconstitucional-normas-que-impiden-matrimonio-igualitario-pero-las-deja-vigentes-18-meses>. Acceso en: 10 sept. 2024.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COSTA RICA (CECOR). **A los fieles católicos y a la Opinión Pública**. San José: CECOR, 2018.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COSTA RICA (CECOR). **Ante planes de uniones entre personas del mismo sexo**. San José: CECOR, 2010.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COSTA RICA (CECOR). **Comunicado de la Conferencia Episcopal de Costa Rica con relación a la propuesta de regulación jurídica a la unión civil entre personas del mismo sexo**. San José: CECOR, 2007.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COSTA RICA (CECOR). **Comunicado de la Conferencia Episcopal de Costa Rica sobre unión civil de personas homosexuales**. San José: CECOR, 2008.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH). **Identidad de Género, e Igualdad y no Discriminación a Parejas del Mismo Sexo. Opinión consultiva OC-24/17**. San José: CIDH, 2018a. Disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf. Acceso en: 07 sept. 2024.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH). **Opinión consultiva sobre identidad de género, y no discriminación a parejas del mismo sexo**. San José: CIDH, 2018b. Disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/comunicados/cp_01_18.pdf. Acceso en: 07 sept. 2024.

CUBERO, A. 22 diputados reclaman a CIDH por promover matrimonio gay. **La República**. San José, 2018. Disponible en: <https://www.larepublica.net/noticia/22-diputados-reclaman-a-cidh-por-promover-matrimonio-gay>. Acceso en: 09 sept. 2024.

FEDERACIÓN ALIANZA EVANGÉLICA COSTARRICENSE (FAEC). **La Federación Alianza Evangélica Costarricense comunica a los señores diputados y diputadas de la Asamblea Legislativa y al pueblo de Costa Rica su posición sobre el proyecto de ley N° 16-390, relacionado con la unión civil entre personas del mismo sexo**. San José: FAEC, 2008.

FORTI, S. **Extrema derecha 2.0**: qué es y cómo combatirla. Madrid: Siglo XXI, 2021.

GALLARDO, H. Objeción de conciencia. **Siwô'**: Revista de Teología/Revista de Estudios Socioreligiosos. v. 14, p. 9-24, 2021. Disponible en: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/16056/22906>. Acceso en: 17 sept. 2024.

GOODWIN, M.; EATWELL, R. **National populism: the revolt against liberal democracy**. London: Pelican Books, 2018.

GRAFF, A.; KOROLCZUK, E. **Anti-Gender Politics in the Populist Moment**. New York: Routledge, 2022.

HAWLEY, G. **The Alt-Right: what everyone needs to know**. New York: Oxford University Press, 2019.

HOLMES, S. The Antiliberal Idea. *In*: S. ANDRÁS, R. UITZ; S. HOLMES (Org.). **Routledge Handbook of Illiberalism**. New York: Routledge, 2022. p. 3-15.

INVERNIZZI, C. **Relativism and religion: why do democratic societies not need moral absolutes**. New York: Columbia University Press, 2015.

JIMÉNEZ, J. Matrimonio igualitario en Costa Rica: Los orígenes del debate, 1994-2006. **Revista de Ciencias Sociales**. v. 155, n. 1, p. 157-172, 2017. Disponible en: <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr/index.php/sociales/article/view/30261/30233>. Acceso en: 06 sept. 2024.

LAJE, A. **La batalla cultural: reflexiones críticas para una nueva derecha**. Ciudad de México: HarperCollins, 2022.

LEFORT, C. **Democracy and political theory**. Cambridge: Polity Press, 1988.

MARCHART, O. **El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy**, Lefort, Badiou y Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

MAROTO, A. La familia en disputa: El caso de Costa Rica, 2000-2019. **Revista de Ciencias Sociales**. v. 171, p. 37-55, 2021. Disponible en: <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr/index.php/sociales/article/view/49237/49011>. Acceso en: 13 sept. 2024.

MOUFFE, C. **El retorno de lo político**. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.

MUDDE, C. **The Far Right today**. Cambridge: Polity Press, 2019.

OKLOPCIC, Z. The Illiberal Potential of the People. *In*: A. SAJÓ, R. UITZ; S. HOLMES (Org.). **Routledge Handbook of Illiberalism**. New York: Routledge, 2022. p. 218-236.

PATERNOTTE, D.; KUCHAR, R. Gender ideology in movement: Introduction. *In*: R. KUCHAR; D. PATERNOTTE (Org.). **Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality**. New York: Rowman & Littlefield, 2017. p. 1-22.

PINEDA, A. Religión, conservadurismo y progresismo en las elecciones del 2018: De las desigualdades socio existenciales a las diferencias políticas y morales. *En*: M. ROJAS; I. TREMINIO (Org.). **Tiempos de travesía**. San José: FLACSO, 2019. p. 147-174.

PINEDA, A. **Llamados a señorear**: El accidentado itinerario político del evangelicalismo en Costa Rica (1981–2014). San José: EUNED, 2024.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. **Costa Rica solicita Opinión Consultiva ante Corte IDH**. San José: Presidencia de la República, 2016. Disponible en: <https://presidencia.gobiernocarlosalvarado.cr/comunicados/2016/05/costa-rica-solicita-opinion-consultiva-ante-corte-interamericana-de-ddhh>. Acceso en: 08 sept. 2024.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. **Gobierno recibe opinión consultiva de Corte Interamericana de Derechos Humanos**. San José: Presidencia de la República, 2018. Disponible en: <https://presidencia.gobiernocarlosalvarado.cr/comunicados/2018/01/gobierno-recibe-opinion-consultiva-de-corte-interamericana-de-derechos-humanos>. Acceso en: 08 sept. 2024.

PUGA, M.; VAGGIONE, J. M. La política de la conciencia. La objeción como estrategia contra los derechos sexuales y reproductivos. En: A. RAMÓN; P. BERGALLO (Org.). **La reproducción en cuestión**. Buenos Aires: EUDEBA, 2018. p. 361-385.

ROBLES, A. ¿La religión, competente en materia de verdades y valores?. **Revista Rupturas**. v. 9, n. 1, p. 39-60, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.22458/rr.v9i1.2228>. Acceso en: 18 sept. 2024.

SEQUEIRA, A. 22 diputados envían reclamo ante Corte IDH contra criterio que abre puerta a matrimonio gay. **La Nación**. San José, 2018. Disponible en: <https://www.nacion.com/el-pais/politica/22-diputados-envian-reclamo-ante-corte-idh-contra/4U3OSIU7TJGB7OIIN5ABTM7UE4/story>. Acceso en: 09 sept. 2024.

SMILOVA, R. The Ideational Core of Democratic Illiberalism. In: A. SAJÓ, R. UITZ; S. HOLMES (Org.). **Routledge Handbook of Illiberalism**. New York: Routledge, 2022. p. 177-202.

STEFANONI, P. **¿La rebeldía se volvió de derecha?** Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2021.

VAGGIONE, J. M. Prólogo/El activismo religioso conservador en Latinoamérica. En: J. M. VAGGIONE (Org.). **El activismo religioso conservador en Latinoamérica**. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir, 2009. p. 9-18.

VIZCAÍNO, I. Sala IV cierra puertas a matrimonio entre homosexuales. **La Nación**. San José, 2006. Disponible en: <https://www.nacion.com/el-pais/sala-iv-cierra-puertas-a-matrimonio-entre-homosexuales/4YL35UCAWVDITDK7NVSGJYPEHY/story>. Acceso en: 05 sept. 2024.

CAPÍTULO 6

NARRATIVAS Y MARCOS
INTERPRETATIVOS EN IGLESIAS
PENTECOSTALES: SIONISMO E
IDEOLOGÍA EN EL CONTEXTO
DEL CONFLICTO ISRAEL-
PALESTINA

SAMUEL ASENJO

Este capítulo tiene como propósito analizar las narrativas y prácticas de las iglesias pentecostales que operan en el espacio carcelario de Lima Metropolitana. Estas iglesias han desarrollado una particular cosmovisión que vincula sus creencias espirituales con posturas políticas fundamentalistas, destacando su apoyo al sionismo y su interpretación del conflicto entre Israel y Palestina. Para este análisis, el estudio a partir de una metodología cualitativa, con un enfoque de análisis temático examina cómo estas iglesias utilizan elementos religiosos para dar forma a su postura ideológica y política, explorando sus marcos interpretativos y la movilización de sus congregaciones.

Este capítulo surge de la investigación del proyecto 682 de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) donde colaboré como investigador asistente de la Dra. Veronique Lecaros. Para este capítulo se ha analizado 20 entrevistas semiestructuradas desarrolladas a los pastores, líderes y participantes de dos iglesias, “Rompiendo Cadenas” y “Monte de Oración – Aposento Alto”. Asimismo, el análisis de los datos tiene como mediación mi experiencia personal que, como miembro y pastor ordenado de la Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú, he mantenido una relación cercana y conocimiento amplio de ambas congregaciones. En este sentido, el trabajo revela cómo estas congregaciones han moldeado un discurso religioso que no solo se centra en la redención espiritual, sino también en la conformación de una identidad política alineada con valores de derecha. Ambas iglesias juegan un rol fundamental en la reintegración social de exreclusos, proporcionando no solo un soporte espiritual, sino también un espacio donde se reconstruye su identidad en términos religiosos y morales.

Mientras que, el pentecostalismo carcelario, como fenómeno social y religioso, se caracteriza por su énfasis en la conversión como un proceso transformador. Los exreclusos encuentran en la fe pentecostal una forma de redención, donde la salvación espiritual se traduce en un cambio moral y social. Este proceso está vinculado a una estructura de liderazgo basada en el carisma, donde la autoridad espiritual se legitima por la demostración de dones, como la profecía y la sanación. Este enfoque refuerza una jerarquía rígida que demanda obediencia a las autoridades tanto espirituales como seculares, reflejando una cosmovisión conservadora.

Además, el documento explora cómo el apoyo al sionismo se ha convertido en un eje central dentro de estas iglesias, interpretando el conflicto Israel-Palestina a través de una lente teológica que justifica el respaldo incondicional al Estado de Israel. Esta postura no surge de un análisis geopolítico, sino de una lectura literal de las Escrituras, donde Israel es visto como el cumplimiento de las promesas divinas. Esta narrativa se articula con la idea de que la defensa de Israel es parte del mandato espiritual, posicionando a las congregaciones en una línea ideológica cercana a las posturas de la derecha conservadora.

6.1 ¿CÓMO SE REPRODUCE EL ESPACIO PENTECOSTAL?

El pentecostalismo no es una unidad homogénea, sino una diversidad a veces difícil de tipificar. Debido a esto es necesario abordar la forma como se organizan estos pentecostalismos dedicados a labores carcelarias. En este sentido, a continuación, nos enfocamos en comprender como se reproduce el liderazgo y la participación activa en las iglesias: “Rompiendo Cadenas” y “Monte de Oración – Aposento Alto”²⁴. La primera, es una iglesia con más de 25 años de trabajo carcelario, el pastor fundador de la iglesia fue Alfredo²⁵ Agapito Sulca. Esta iglesia está ubicada en el distrito de la Victoria, a unas cuadras del mercado de frutas mayorista. Según palabras del pastor Agapito “...la iglesia la formé para la gloria de Dios, nuestra tarea es cumplir con la misión de visitar y hacer la misión en las cárceles y entre delincuentes, reclusos y exreclusos...”. Mientras que, la iglesia Monte de Oración – Aposento Alto, es un lugar de retiro considerado como un lugar sagrado en clave de religiosidad popular católica (Lecaros & Asenjo, 2023) por las iglesias pentecostales y evangélicas que acuden a ella para realizar sus jornadas de oración, ayuno, vigilia y retiros espirituales. La pastora fundadora fue Eustaquia²⁶ Cahua. Esta iglesia está ubicada entre los cerros, detrás de los Asentamientos Humanos Año nuevo y Collique, distrito de Comas, y colinda con Canto Grande, distrito de San Juan de Lurigancho, aunque la constancia de posesión y los planos del lugar pertenecen a Huarochirí.

Nos interesan de manera particular estas iglesias, porque albergan a exreclusos de diversos penales de Lima y el país. En el caso de la iglesia Rompiendo Cadenas está desde sus inicios integrada en un 80% de sus miembros por exreclusos y sus familias. El otro 20% son hermanos y hermanas provenientes de distintas congregaciones que han encontrado en el quehacer carcelario del pastor Agapito un llamamiento y vocación muchas veces prohibido en sus iglesias de origen. En este sentido, el pastor Agapito, identificó que los congregantes y líderes que apoyan con dinero, donaciones y trabajo voluntario, provienen de iglesias como la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, Asambleas de Dios del Perú, Iglesia de Dios del Perú e Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú. Las iglesias independientes no están afiliadas a ninguna denominación debido a desacuerdos administrativos, no a creencias. Según los líderes entrevistados, la atención a penales y/o exreclusos no forma parte de la agenda misionera de las iglesias denominacionales. En consecuencia, la iglesia Rompiendo Cadenas es una iglesia carcelaria extramuros, que, brinda en distintos Establecimientos Penitenciarios

24 El pastor José Barzola prefiere definir la iglesia como una misión, ya que están abiertos a albergar congregaciones para sus actividades espirituales. Dice “damos coberturas a iglesias, ministerios y creyentes que desean buscar a Dios, mientras que las iglesias solo se proyectan a evangelizar, crecer y pastorear a sus miembros.”

25 El pastor Alfredo Agapito Sulca falleció hace 1 año.

26 La pastora Eustaquia falleció el año 2024. Quien le sucede en el cargo es su hijo, pastor José Barzola Cahua.

soporte espiritual, evangelización, en sentido de proselitismo orientado a la conversión religiosa, donaciones de útiles de aseo, ropa, etc. y acompaña a los pastores y las iglesias pentecostales intramuros.

El concepto de conversión religiosa de la iglesia Rompiendo Cadenas implica un proceso dinámico de transformación personal donde se adopta una nueva identidad religiosa. Honneth (1996) señala que este fenómeno está ligado a la búsqueda de reconocimiento social (Lecaros, 2016). La identidad del converso es validada o rechazada por su entorno social, lo cual implica un cambio de creencias. La pertenencia a un nuevo grupo religioso redefine los parámetros de autopercepción y pertenencia grupal, según la teoría de la identidad social de Tajfel (1981). La conversión refuerza la nueva identidad del sujeto y ayuda a alcanzar el reconocimiento e integración en un colectivo (Lecaros, 2016).

Asimismo, la iglesia brinda albergue, soporte espiritual, acompañamiento pastoral y consejería a exreclusos que lo requieren. Por otro lado, a la muerte del pastor Agapito, quien asumió el cargo fue Reynaldo, exrecluso de 47 años de edad, con cinco ingresos al penal, quien contaba su testimonio de conversión siguiendo la narrativa paulina (Hechos 9). La misma que inicia con su rebeldía y odio a la autoridad, a Dios y los cristianos. Asimismo, señala que “...odiaba a todo lo que tenga que ver con Dios... yo era malo, no tenía piedad ni misericordia, a quién me hablaba de Dios yo lo golpeaba y hasta podía matarlo...”. El año 2023, Reynaldo fue asesinado en condiciones no claras hasta el día de hoy, según señalan algunos testimonios, la banda delictiva a la que perteneció antes de su conversión fue quien planeó su muerte. A la fecha, quien lleva la tarea pastoral es José Venegas, exrecluso de 52 años de edad, con tres ingresos al penal.

Mientras que, el Monte de Oración, a diferencia de la Iglesia Rompiendo Cadenas, no tiene en su esencia única y exclusivamente un trabajo en cárceles, sino que su labor está orientada a administrar un espacio, lugar, que para muchos creyentes pentecostales y evangélicos es sagrado. Lo sagrado, para el Monte de Oración, según Lecaros y Asenjo (2023, 7 de marzo), implica que está “separado”, apartado y consagrado para Dios. Este concepto guarda relación con el concepto de la religiosidad popular. Siendo que, la religiosidad popular católica es profundamente comunitaria, ritualizada, sincrética y vivencial, relacionada con el concepto de lo sagrado (Lecaros & Asenjo, 2023, 7 de marzo). Asimismo, el Monte de Oración manifiesta en su concepción de lo sagrado matices diferentes a muchas iglesias evangélicas y pentecostales.

Siendo que, en el movimiento cristiano “evangélico”, se caracteriza por su enfoque en la autoridad de la Biblia, la conversión personal y la proclamación del evangelio. Los evangélicos ponen énfasis en la experiencia del “nuevo nacimiento”,

donde se acepta a Cristo como salvador personal. Según Marsden (2006), el protestantismo evangélico se destaca por su énfasis en la conversión y la fidelidad a las escrituras. La misión es llevar el mensaje de salvación al mundo, transformando vidas y estructuras sociales con fe activa y compromiso moral. Mientras que, el pentecostalismo es un movimiento cristiano que cree en la manifestación actual del Espíritu Santo mediante hechos como el hablar en lenguas, la profecía y la sanidad divina. Según Cox (1995), el pentecostalismo es una fe en la que los creyentes experimentan la presencia inmediata y personal del Espíritu Santo. Estas experiencias espirituales son consideradas por los pentecostales como evidencia de la santificación y la acción continua de Dios en la vida del creyente. Su énfasis está en la renovación carismática, donde la vivencia del Espíritu tiene un papel central en la vida comunitaria y en el culto, a diferencia de otras corrientes evangélicas. En este sentido, para evangélicos y pentecostales, el concepto de lugar sagrado no se limita a un espacio físico, como templos o iglesias, sino que se extiende a cualquier sitio donde se manifieste la presencia de Dios.

Este entendimiento se basa en la creencia de que lo sagrado reside en la experiencia personal y comunitaria de la fe, más que en la materialidad del espacio. Así, el hogar, una reunión al aire libre o incluso un encuentro casual pueden ser considerados lugares sagrados si en ellos se percibe la acción divina (Lecaros, 2016; Pérez, 2017). La santidad del lugar, entonces, no es inherente al entorno, sino al acto de adoración y conexión espiritual que ocurre en dicho espacio, reflejando su énfasis en la inmediatez y vivencia del Espíritu Santo. Sobre esto, el pastor José dice “...para los hermanos que vienen a orar y buscar a Dios, este es un lugar consagrado, que, por estar lejos de la bulla, pueden escuchar a Dios...” y añade “aquí se escucha y siente más a Dios”.

Por otro lado, el Monte de Oración es un lugar para albergar a exreclusos que desean “buscar a Dios”. En este sentido, se puede inferir que, “buscar a Dios” en la cosmovisión de la pentecostalidad (Campos, 2023). Siendo que, el término “pentecostalidad” es una categoría de análisis que ayuda a entender la relación entre prácticas religiosas y dinámicas sociales en entornos marginados. El fenómeno descrito por Campos (1996) implica una vivencia espiritual centrada en el Espíritu Santo y configura un espacio simbólico y práctico de resistencia a las estructuras de exclusión. Por tanto, la pentecostalidad del Monte de Oración, implica un proceso de transformación personal y espiritual, en el cual los y las creyentes (exreclusos) recurren a la fe como medio para encontrar sentido, redención para una nueva identidad (pastor José Barzola). Este acto se manifiesta a través de prácticas carismáticas como la oración intensa, el estudio de la Biblia y la participación en cultos comunitarios donde se espera la intervención directa del Espíritu Santo (López, 2008). Aquí, la búsqueda de Dios en las cárceles es una forma de redimir una vida de errores, donde

la experiencia pentecostal ofrece una salida espiritual a la marginalización social. Esta búsqueda es percibida como una relación íntima y renovadora con lo divino, que promete no solo la salvación eterna, sino también la restauración moral y emocional en medio de un entorno adverso, proporcionando una esperanza renovada y un camino de rehabilitación.

Asimismo, por las características religiosas de ambas iglesias, sus énfasis, cosmovisión y formas de ritualidad se las podría considerar iglesias del movimiento pentecostal independiente en sincretismo con la religiosidad popular. Siendo que, la religiosidad popular surge en contextos rurales y populares, combinando tradiciones locales y fe para crear un sentido de lo sagrado cercano a la vida diaria (Marzal, 1985). Se caracteriza por su sincretismo al incorporar elementos del cristianismo oficial y de prácticas indígenas o afrodescendientes. Se crea un sistema de creencias adaptable. La religiosidad popular surge como respuesta a carencias y tensiones sociales (Marzal, 1985). Los rituales y devociones personales son importantes para conectarse con lo divino. Tomando en cuenta lo descrito, podemos inferir que estas congregaciones desarrollan una dinámica de pentecostalismo popular.

El pentecostalismo popular se inserta en la dinámica de la religiosidad popular y se adapta a las realidades cotidianas de las clases populares. La corriente pentecostal satisface las necesidades espirituales y sociales de sus seguidores al combinar elementos del cristianismo oficial con creencias y prácticas locales (Tancara, 2011). En el pentecostalismo popular, las comunidades practican formas carismáticas de culto con dones espirituales como la sanación y el hablar en lenguas. Las vigiliass, los servicios de curación y los rituales comunitarios son prácticas comunes para la transformación espiritual y las soluciones materiales inmediatas. Según Freston (1998), el pentecostalismo popular en América Latina ofrece resistencia espiritual y emocional, sentido de pertenencia y respuesta a la exclusión social. El pentecostalismo popular combina la experiencia carismática con las luchas diarias de sus creyentes.

En este sentido, es necesario diferenciar categorías: primero, estas iglesias han moldeado y caracterizado el pentecostalismo carcelario, el cual se refiere a la adaptación del movimiento pentecostal dentro del contexto penitenciario, donde los reclusos encuentran en la fe una forma de redención espiritual y social. Este fenómeno implica la transformación de la identidad del individuo a través de la experiencia carismática, que permite la reconexión con valores morales y la reintegración comunitaria. Según Gooren (2010), “el pentecostalismo en las cárceles proporciona un sentido de pertenencia y una nueva identidad moral, lo que ayuda a los reclusos a reformar sus vidas” (p. 89). Las manifestaciones del Espíritu Santo, como el hablar en lenguas y la sanación, son interpretadas como pruebas de una verdadera conversión, lo que refuerza su legitimidad en un entorno marcado por la exclusión y la estigmatización.

Por otro lado, en ambas iglesias, la vocación y llamamiento al liderazgo y/o pastorado, no está condicionados a la formación teológica y/o formación secular. Los pastores y líderes de ambas iglesias se enfocan en memorizar y reproducir el dogma aprendido de manuales de discipulado y libros de teología sistemática evangélica importados de USA, de editoriales como: CLIE, Portavoz y Caribe. Generalmente, los textos son de la corriente Bautista, Reformada, Evangélica y Pentecostal, con orientación a las posiciones políticas y morales de la derecha republicana conservadora de USA. Asimismo, la formación secular (no teológica), suele ser entendida con ambivalencia para ambas congregaciones. El pentecostalismo latinoamericano valora la educación secular si se ajusta a los principios religiosos (Algranti, 2007). Los pentecostales consideran los estudios seculares (profesiones universitarias y técnicas), como una manera de encontrar mejores oportunidades laborales, pero insisten en que no deben descuidar la vida espiritual por estudiar. Según Gooren (2010), algunos sectores del pentecostalismo han promovido la profesionalización como testimonio cristiano, a pesar del escepticismo hacia ella. En algunos casos, cuando los estudios se sobrepone a la participación y servicio del creyente en la iglesia, suelen ser prohibidos con el argumento que “...la letra mata, más el espíritu vivifica... (2º Corintios 3:6)” (pastor José Barzola, Iglesia Monte de Oración).

Otra característica es que ambas congregaciones se conciben como milicia, siendo que, el pastor Alfredo Agapito fue Técnico Especialista en la Marina de Guerra del Perú, ejercía el poder, autoridad, como si la iglesia fuera su batallón, es decir, el poder no circulaba en libertad ni democracia, sino en una estructura similar a la castrense, rígida, que invoca a la obediencia absoluta del creyente a la “...autoridad puesta por Dios...”, en la entrevista, el pastor Agapito repite con énfasis, “...el creyente debe aprender a agradecer a Dios sometándose a la autoridad impuesta por Dios...”.

Mientras que, en el Monte de Oración, el liderazgo suele realizar coreografías de marchas militares con canticos, donde los y las participantes se visten con ropa del ejército peruano y levantan banderas de distintos países que esperan alcanzar con su predicación. Lo más relevante, es que, entre la marcha de bandera, colocan en la cabeza del desfile la bandera de Israel y Perú, y al grito de batalla se comprometen a orar por Israel. Sobre esto el pastor José dice “...tenemos que orar por Israel para ser bendecidos, así se cumple la promesa bíblica de Génesis 12:3”, también relata que oran por Israel debido a la promesa que la pastora fundadora realizó a un judío que recibió sanidad por su oración cuando viajó a Israel la familia pastoral en el 2017.

Por otro lado, como señalamos antes, en estas iglesias pentecostales, la jerarquía y el nombramiento de líderes y pastores están profundamente influenciados por la dinámica espiritual, donde el “llamado divino” es central. La autoridad de los líderes se basa en su experiencia carismática y en su capacidad

para manifestar los dones del Espíritu Santo, como el hablar en lenguas, la profecía y la sanación (Pérez, 2017). Según Frigerio (1993), “el liderazgo pentecostal no se basa en la formación teológica formal, sino en la legitimidad espiritual percibida, donde el líder es reconocido por su comunidad como un intermediario entre lo divino y lo terrenal” (p. 55).

En este contexto, el estatus social no es un factor determinante en el acceso a posiciones de liderazgo. Al contrario, en estas iglesias pentecostales cuentan con líderes que provienen de sectores populares, lo que refleja su capacidad para conectarse con las experiencias y necesidades de sus congregaciones. Por tanto, el pentecostalismo en América Latina ha permitido la movilidad social de sus líderes, quienes, aunque no provengan de sectores acomodados, adquieren una posición de prestigio y autoridad dentro de la comunidad religiosa (Campos, 2015).

Para el proceso de nombramiento de pastores, en estas iglesias, se sigue un patrón más informal en comparación con otras denominaciones cristianas. Usualmente, el reconocimiento de un nuevo pastor se da a través de una combinación de señales espirituales, la aprobación comunitaria y la mentoría (cobertura) de pastores experimentados. Esta forma de nombramiento de pastores tiene relación con lo mencionado por Algranti (2009), cuando señala que “el ascenso a roles de liderazgo dentro del pentecostalismo está vinculado a la demostración constante de devoción y capacidad para guiar espiritualmente a otros” (p. 89). Esto establece una estructura jerárquica flexible, donde el liderazgo es dinámico y responde a las expectativas de la congregación, más que a un esquema organizativo rígido. En este sentido, el pastor Rey de la iglesia Rompiendo Cadenas dice “...Dios me llamó a ser pastor sin tener conocimiento bíblico, no sabía nada de teología, pero Dios me mostró por sueños y con voz audible en un ayuno en el Monte de Oración, luego el pastor Agapito me ordenó pastor...”. Mientras que, el pastor José del Monte de Oración dice “...Dios me mostró a través de las personas que venían al Monte a orar que yo iba a ser el sucesor de la anciana²⁷, luego Dios puso en el corazón de la anciana establecerme como pastor...”

Esta misma dinámica de ordenación pastoral se desarrolla en las iglesias pentecostales carcelarias intramuros. Cristhian, exrecluso de 35 años de edad, pastor de una iglesia en el penal de Lurigancho, señala que, “...nunca pensé en convertirme en pastor, pero la congregación reconoció en mí la habilidad para guiar. Después de numerosas oraciones y revelaciones, fui ordenado como pastor de nuestra iglesia...”. En ambos casos, el carisma, los dones como el hablar en lenguas, sanidades, milagros, interpretación de lenguas son determinantes. Esta forma de liderazgo carismático se condice con Weber (1922), cuando define el carisma como “una cualidad extraordinaria

27 El pastor José Barzola se refiere a la pastora Eustaquia Cahua como la “Anciana” para distanciarse de su relación filial. Su elección y ordenación en la iglesia reviste de autoridad al separar el espacio familiar del eclesial.

de una persona, que se percibe como dotada de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o al menos excepcionales” (p. 140). Para Weber, el liderazgo carismático se diferencia de otros tipos de autoridad, como la autoridad tradicional o la autoridad legal-racional, en que se fundamenta en la devoción a la persona y las cualidades excepcionales del líder. Este tipo de liderazgo surge en tiempos de crisis, donde los seguidores creen que el líder tiene una misión o vocación especial, lo que justifica su legitimidad más allá de las normas sociales y legales establecidas.

Por otro lado, los pastores entrevistados utilizan en sus discursos un recurrente lenguaje simbólico, cargado de conflicto bélico, guerra contra “el mundo”, “la carne”, “Satanás” y la “muerte”. Estas categorías no están personificadas en sujetos concretos, sino que es una manera de designar a todo aquello que no privilegia la defensa de los postulados dogmáticos y la conversión como ritual de “nuevo nacimiento” (Lecaros, 2016; Tancara, 2011). Para el pentecostalismo, el nuevo nacimiento es una experiencia transformadora. El creyente renace en el Espíritu Santo. Rompiendo con la vida anterior marcada por el pecado, es el inicio de una nueva vida guiada por lo divino. En el pentecostalismo, el nuevo nacimiento es un momento clave de conversión en el que el individuo se convierte en una nueva criatura en Cristo y experimenta la liberación del pasado. El bautismo en agua y la recepción del Espíritu Santo son esenciales (Campos, 2023). El nuevo nacimiento no es solo una experiencia individual, sino una inserción en la comunidad de fe para fortalecer y apoyar al creyente. En este sentido, salvar almas, es la justificación central para estar en “...permanente campaña para ganar almas para Cristo, que significa quitarle al enemigo (Satanás) el control de las vidas y de este mundo...” (pastor Agapito). Entonces, para que esta batalla contra Satanás se gane en nombre de Dios, es importante establecer jerarquías relativamente rígidas, orientadas a entenderse como milicia espiritual, asimismo, esta jerarquía establece estructuras de poder y subordinación.

6.2 ¿LOS POBRES SE HACEN PENTECOSTALES?

El pentecostalismo peruano, sobre todo en Lima Metropolitana, ha experimentado un crecimiento notable, particularmente entre las clases más empobrecidas y marginadas del país. En el caso del pentecostalismo carcelario, ofrece a los convertidos y participantes, no solo una experiencia espiritual profunda, sino también una plataforma para enfrentar la precariedad económica y la estigmatización social. En este contexto, el pentecostalismo desempeña un papel clave en la redefinición de la identidad de los sectores excluidos, marcados por la cultura y estigmatización delictiva, proporcionando esperanza y estructura a través de sus creencias y prácticas.

A lo largo de la historia peruana, los sectores populares han enfrentado la exclusión económica y social. Las zonas rurales y urbanas empobrecidas, donde los

servicios básicos son escasos y la movilidad social es limitada, han sido el caldo de cultivo para el crecimiento del pentecostalismo. Es así que el pentecostalismo ha tenido un fuerte impacto en las zonas más empobrecidas del Perú (López, 2008), proporcionando no solo consuelo espiritual, sino también redes de apoyo comunitarias que ayudan a los creyentes a enfrentar la precariedad económica. En estos contextos, las iglesias pentecostales han brindado un espacio donde las personas encuentran sentido a su situación de marginalidad (Lecaros, 2016). Asimismo, se observa que el pentecostalismo en el Perú ha sido una respuesta espiritual y comunitaria a la pobreza, donde los creyentes encuentran en la fe una vía para sobrellevar su situación y proyectar un futuro mejor (Pérez, 2017; Lecaros, 2016; Asenjo, 2023). Esta afirmación se reafirma con lo dicho por el pastor José Barzola, quien dice “el Monte de Oración atiende la necesidad espiritual, alimentos y necesidades básicas de muchos hermanos y hermanas que, por sus carencias, vidas llenas de alcoholismo y drogas no tienen donde vivir porque sus familias han perdido la confianza en ellos”.

Por otro lado, uno de los aspectos clave que ha permitido la expansión del pentecostalismo entre los estratos sociales bajos es su promesa de transformación tanto espiritual como material. En este sentido, el pastor Rey, exrecluso del penal de Lurigancho, dice “...el mayor milagro que Dios hizo en mi vida es que me cambio mi manera de pensar, de vivir, y me bendice con trabajo para proveer a mi familia”. En este sentido, las iglesias pentecostales carcelarias predicán que, a través del poder de Dios, los creyentes pueden superar la pobreza, la estigmatización y las adicciones. Este enfoque se ve reflejado en las prédicas marcadas el concepto “prosperidad”. Siendo que, en el pentecostalismo carcelario, la prosperidad se enfoca en la dignificación de la persona, no en la “teología de la prosperidad” presente en las iglesias neopentecostales. La prosperidad, en los pentecostalismos carcelarios, es una batalla diaria contra el Diablo y los demonios, quienes intentan robarle al creyente, las bendiciones de Dios (Asenjo, 2024).

Asimismo, en diversas congregaciones evangélicas y pentecostales, marcadas por la teología de la prosperidad, es recurrente que prediquen el éxito económico como una evidencia de la fidelidad a Dios. En este sentido, a pesar de la promesa de prosperidad, la realidad de muchos creyentes exreclusos sigue siendo de lucha constante contra la pobreza. Sin embargo, ambas iglesias pentecostales han logrado proporcionar una red de apoyo social que, en algunos casos, ha facilitado cierta movilidad social. Es decir, aunque el pentecostalismo no ha erradicado la pobreza entre sus seguidores, ha contribuido a crear redes de solidaridad que permiten a las personas acceder a recursos y oportunidades que de otro modo no estarían disponibles (Asenjo, 2023; López, 2008). En relación a este aporte de la iglesia, Henry, exrecluso del penal de Lurigancho, con 6 ingresos al penal, miembro de la iglesia Rompiendo Cadenas dice “desde que salí de la cárcel la última vez, me refugie en la

iglesia, no tenía donde vivir, el pastor me albergó, me enseñó la palabra, a controlar mi carácter y a mantenerme limpio”, afirmación a la que agrega que Dios le está mostrando su amor a través de lo que la iglesia hace por él, dice “el pastor es como un padre, me corrige, me aconseja, me enseña y regaña, yo le obedezco porque él quiere lo mejor para mí”.

Por tanto, las iglesias proveen de nuevas redes sociales. Estas redes incluyen el apoyo entre los miembros de la congregación, quienes a menudo comparten recursos y brindan ayuda en momentos de crisis (López, 2008). Además, en ambas iglesias se promueve una ética del trabajo y la autosuperación, alentando a los creyentes a mejorar sus condiciones de vida a través del esfuerzo personal y la disciplina (Lecaros & Asenjo, 2023, 5 de septiembre). Este enfoque ha permitido que algunos miembros logren mejorar sus condiciones económicas, aunque no siempre de manera significativa. Sobre esto, Rey, exrecluso y pastor de la iglesia Rompiendo Cadenas, dice “Dios me ayudó y dio la visión de poner mi propio restaurante, ahora ahí trabajamos con mi esposa”, mientras que, Henry dice “antes yo no quería estudiar, ni trabajar, menos esforzarme. Ahora, Dios a puesto en mi corazón estudiar, lo cual hago, he terminado mi secundaria y ahora estudio electricidad y trabajo como seguridad”.

No obstante, es importante señalar que el pentecostalismo también refuerza una visión espiritual de la pobreza, donde esta es interpretada como una prueba de fe. En este sentido, en ambas iglesias pentecostales, la pobreza se comprende desde un enfoque ambivalente (Schliesser, 2020) es una circunstancia temporal que puede ser superada mediante la intervención divina, pero que también puede ser aceptada como parte del plan de Dios para la vida de los creyentes. En este sentido, las iglesias no asocian la pobreza a las estructuras de dominación, ni a las fuerzas demoniacas, sino a pruebas que Dios pone delante para que en medio de ellas manifiesta sus bendiciones poder. Esta perspectiva permite a los seguidores reconciliar su situación económica con su fe, sin perder la esperanza de una mejora futura. Aunque también, algunos creyentes consideran al igual que Frigerio (1993) que “el pentecostalismo... ha crecido principalmente entre los sectores empobrecidos de la sociedad, ofreciendo una visión del mundo que legitima tanto la resignación ante la pobreza como la expectativa de una recompensa divina futura” (p. 140). Lo cual, permite que el creyente, exrecluso, no pierda la paciencia ni entre en desesperación por obtener dinero, sino que solucione estas carencias con mayores prácticas religiosas y sacrificios espirituales. Siendo estos sacrificios espirituales: ayunos, vigias y oraciones largas que pueden durar de 2 a más de 20 días, a veces riguroso (sin ingerir alimento, solo agua) o a veces parcial (ingiriendo alimento cada 24 horas).

Por otro lado, con el tiempo, la sociedad peruana ha experimentado ciertos cambios en términos de desarrollo económico y social. La modernización y el

crecimiento económico han permitido que algunos sectores de la población accedan a mejores oportunidades. Sin embargo, este proceso ha sido desigual, los creyentes de ambas iglesias, sobre todo los exreclusos, continúan enfrentando los mismos desafíos económicos que en el pasado. A pesar de los cambios en la sociedad en general, muchos pentecostalismos han logrado adaptarse a las nuevas circunstancias, manteniendo su relevancia entre los sectores populares (López, 2019). En este sentido, el pentecostalismo en el Perú ha sabido mantener su atractivo entre los más pobres, adaptándose a las nuevas realidades socioeconómicas sin perder su énfasis en la salvación espiritual y la superación material. En este sentido, ambas iglesias son un refugio para quienes se sienten excluidos del progreso económico y la estigmatización del país, ofreciendo un sentido de pertenencia y esperanza. Augusto, exrecluso con 4 ingresos al penal de Lurigancho, miembro de la iglesia Rompiendo Cadenas dice “mi familia dejó de creer en mí, me echaron, hasta mi madre dejó de interesarse, pero cuando se enteraron que estaba en la iglesia me visitaron y poco a poco con la ayuda de Dios y el pastor los he recuperado”.

En este contexto de pobreza y exclusión, el pentecostalismo carcelario es tierra fértil para crecer y dinamizarse. Siendo que, los reclusos se ven enfrentados por el espacio social delictivo donde crecieron y, ahora en la cárcel experimentan carencias materiales, afectivas y espirituales que perpetúan las condiciones de pobreza y estigmatización (Lecaros & Asenjo, 2023, 5 de septiembre). Asu vez, en las prisiones, los internos enfrentan una exclusión aún más radical, tanto de la sociedad como de las oportunidades económicas. En este contexto, el mensaje pentecostal de redención y transformación encuentra una audiencia receptiva. Esto también se condice con el ofrecimiento del pentecostalismo peruano extramuros (López, 2011). En su análisis sobre el pentecostalismo en Chile, Mansilla (2007) afirma que “las congregaciones pentecostales ofrecen espacios de pertenencia y solidaridad a los más vulnerables, fomentando prácticas que promueven el ahorro y la superación personal” (p. 68).

En este sentido, en el pentecostalismo carcelario, el “nuevo nacimiento” y la conversión juegan un papel central (Lecaros & Asenjo, 2023, 5 de septiembre). Siendo que, para los presos pentecostales, la fe no solo ofrece una salida espiritual a su situación, sino también una nueva identidad, donde dejan atrás su vida criminal para convertirse en nuevas criaturas en Cristo (Asenjo, 2024). La iglesia pentecostal dentro y fuera de las cárceles no solo proporciona consuelo espiritual, sino también una estructura comunitaria que reemplaza la organización delictiva con una fraternidad religiosa. Asimismo, en estas iglesias se enfatiza la importancia de la disciplina personal y la redención a través del sacrificio. Los internos que se convierten al pentecostalismo son a menudo vistos como ejemplos de transformación moral, lo que les otorga una nueva posición dentro de la jerarquía carcelaria (Asenjo, 2024). Por tanto, la conversión al pentecostalismo dentro de las cárceles peruanas no solo

transforma la vida espiritual de los internos, sino que también cambia su estatus dentro de la prisión, dándoles un nuevo sentido de propósito y dignidad (Lecaros, 2016). Rey, exrecluso dice “Dios cambio mi vida, al principio la población me veía como barreta, pero después comprobaron mi fidelidad a Dios y me dejaron de molestar, insultar y violentar, ya me llamaban hermanito y me pedían consejos.” Este sentido, “barreta”, es el recluso que asiste, participa o se convierte a la iglesia para protegerse de agresiones de la población, no por convicción de fe.

Entonces, a pesar de los esfuerzos de modernización y los cambios en la sociedad peruana, el pentecostalismo carcelario sigue siendo una de las formas más persistentes de expresión religiosa entre los marginados y estigmatizados por su vida delictiva. La exclusión social y económica que enfrentan tanto reclusos como exreclusos crea un terreno propicio para la expansión de la predicación pentecostal, con matices populares y estructuras de milicia para mantener el orden y la disciplina. Esto ofrece una vía de redención para aquellos que se encuentran en situaciones de extrema vulnerabilidad.

Por tanto, el pentecostalismo carcelario, impulsado por ambas iglesias, desempeña un papel clave en la vida de reclusos y exreclusos de Lima Metropolitana. Esto encuentra eco y relación en otros pentecostalismos peruanos. Sobre esto, el pastor Agapito dice que, “las iglesias pentecostales han logrado captar a grandes sectores de la población marginada, ofreciendo una vía de escape a la pobreza, a través de la promesa de salvación”. Por ende, en estas congregaciones, los exreclusos encuentran una estructura de apoyo espiritual y material frente la pobreza, lo cual les permite redefinir sus identidades y ofrece una narrativa de esperanza y superación (Lecaros, 2016).

6.3 ¿ES LA COSMOVISIÓN DOCTRINAL Y POLÍTICA PENTECOSTAL UNA POSTURA DE DERECHA Y PROSIONISTA?

El pentecostalismo carcelario, como parte del movimiento pentecostal más amplio, muestra ciertos patrones políticos y posturas en relación con temas internacionales como el conflicto entre Israel y Palestina, el sionismo y su afinidad con ideologías de derecha. Estos patrones tienden a seguir ciertas líneas comunes con el pentecostalismo global, las siguientes preguntas han sido planteadas a los pastores, líderes y participantes de las iglesias descritas: ¿Quién y qué representa Israel para ti en la historia? ¿Estás de acuerdo con la actuación del estado de Israel contra Palestina? ¿Cuál es tu posición y creencias políticas? ¿Por qué te sientes más cercano con las propuestas de la derecha peruana? Estas preguntas no agotan el diálogo, pero abren caminos para nuevas miradas y la comprensión de la movilidad política del pentecostalismo orientado a las cárceles.

6.3.1 AFINIDAD CON IDEOLOGÍAS DE DERECHA

El pentecostalismo, incluido el pentecostalismo carcelario, a menudo se alinea con valores políticos conservadores y de derecha, particularmente en lo que respecta a la familia tradicional, el orden y la autoridad. Esta postura política está influenciada por su énfasis en la moralidad, la disciplina personal y el cumplimiento de la ley (Yaakov, 1991). En el contexto carcelario, la conversión al pentecostalismo representa una forma de “reintegración” a través del rechazo del pasado delictivo y la adopción de valores estrictos (Lecaros, 2024). Muchos pastores y líderes religiosos dentro del sistema carcelario promueven una narrativa que refuerza la necesidad de respetar la autoridad y las normas sociales, lo que se alinea con los valores tradicionales de la derecha política. En este sentido, el pastor Agapito dice “les enseñamos a los reclusos a obedecer a Dios, sobre todo a ser fieles y aprender a obedecer a la autoridad impuesta por Dios, que es el pastor y el INPE. Ahí vemos muchas vidas cambiadas, porque antes no obedecían a nadie y ahora en Cristo sí.”

Entonces, siendo que, el pentecostalismo carcelario en el Perú ha crecido significativamente en las últimas décadas, posicionándose como un fenómeno religioso y social que influye en la vida de muchos reclusos (Asenjo, 2024). Esta manifestación religiosa no solo tiene implicaciones en la dimensión espiritual, sino que también está relacionada con una visión política conservadora que se alinea con ideologías de derecha. En este sentido, existe una afinidad del pentecostalismo carcelario con las políticas de derecha, sobre todo en su visión sobre el orden, la autoridad y la moralidad, y cómo estas creencias interactúan con el contexto social y político peruano.

La base del pensamiento pentecostal carcelario, tanto en su práctica cotidiana como en su discurso teológico, encuentra en el Pentateuco una guía para la restauración del orden personal y colectivo. Dentro de las prisiones, el pentecostalismo enfatiza la conversión como un medio de redención y moralidad. Este enfoque se traduce en la creencia de que la salvación no es solo un acto individual, sino que también tiene un impacto en la comunidad carcelaria, donde el orden y la disciplina son vistos como reflejos de la voluntad divina (Semán, 2000). Esta visión está alineada con políticas de derecha que promueven un enfoque fuerte hacia el control y la seguridad. En este sentido, el pentecostalismo ha mostrado ser una herramienta efectiva para el control social dentro de las prisiones peruanas, favoreciendo un ambiente de seguridad y rehabilitación (Asenjo, 2024). César, exrecluso del penal de Lurigancho, con 6 ingresos al penal, dice “...cuando Dios toca tu vida te guía y da fuerza para que obedezcas a todas las autoridades, si te dan una cachetada, insultan o golpean, tienes que aprender a soportarlo, así con tu paciencia y autocontrol das testimonio de Cristo”.

Por tanto, el pentecostalismo carcelario, al ser percibido como una herramienta para restaurar el orden dentro de las prisiones refuerza la idea de que el comportamiento adecuado, el arrepentimiento y la transformación moral son caminos hacia la integración social. La idea de que el individuo debe “volver al camino correcto” resuena profundamente con las ideologías de derecha que valoran la autoridad y la ley. En ese sentido, los líderes religiosos dentro de las cárceles no solo buscan la conversión espiritual, sino también la adhesión a una estructura social basada en normas estrictas y valores conservadores. En este aspecto, la creciente influencia del pentecostalismo en los centros penitenciarios de América Latina ha mejorado las condiciones de seguridad al disminuir los conflictos entre los internos (Lecaros et al, 2023, 5 de septiembre). También, Rey, pastor de la iglesia Rompiendo Cadenas dice “conocer a Dios es aprender a doblegar al hombre fuerte, que es violento y malo. Dios es bueno, pero también es orden y disciplina”. De este modo, el pentecostalismo carcelario funciona no solo como una práctica religiosa, sino también como un mecanismo de control institucional dentro de las prisiones.

El pentecostalismo carcelario tiende a legitimar el sistema penal existente (Asenjo, 2024). Al promover la idea de que la conversión puede llevar a la redención, se sugiere que la cárcel es un lugar de oportunidad en lugar de un espacio de castigo. Esto puede ser visto como un mecanismo que perpetúa el sistema punitivo sin cuestionar sus fundamentos. Esta relación es clave para entender cómo las instituciones religiosas pueden ser aliadas del Estado en la perpetuación de ciertas políticas penales, lo cual se condice con las políticas y cosmovisión de las derechas conservadoras más radicales, así como las simpatías de los líderes y pastores con Bukele, quien representa el orden y disciplina. Sobre esto, Jorge, líder y pastor responsable del ministerio carcelario nacional de las Asambleas de Dios del Perú, dice “la Biblia está llena de política, por eso Bukele es el ejemplo de cambio político desde la fe... cuando dice que el cambio es el resultado de doblar rodillas para que se imponga mano dura contra la delincuencia”. En este sentido, la presencia del pentecostalismo en las cárceles ha facilitado la reintegración social y la reducción de la violencia en los centros penitenciarios. Mientras que, el pentecostalismo ha sido adoptado informalmente (Asenjo, 2024) por el sistema carcelario peruano como un medio para mantener el orden y promover la disciplina entre los reclusos. Asimismo, Jorge señala que “Miley y Bukele representan la libertad, del mismo modo que Dios lo dice en la Biblia, mientras que, Venezuela, China y Rusia no representan eso, sino la perpetuidad del régimen”. En este sentido, esta afirmación presenta un sesgo ideológico-político, siendo que en el caso de Bukele, este se ha perpetuado con estrategias políticas y jurídicas que lindan con formas dictatoriales para su continuidad en el poder.

Otro de los puntos importantes del pentecostalismo carcelario es su fuerte énfasis en la moralidad individual y colectiva, una característica que comparte con

muchas corrientes políticas de derecha en América Latina (Mansilla & Mosqueira, 2021), incluidas las del Perú. El rechazo a lo que perciben como una moral relajada o progresista, incluida la aceptación de derechos civiles como el matrimonio igualitario o el aborto, es un punto de convergencia entre estas creencias religiosas y la ideología de derecha. Para los pentecostales carcelarios, la Biblia en traducción de Reina Valera de 1960, es vista como la máxima autoridad moral, y cualquier desviación de sus enseñanzas literalistas es percibida como un acto de rebelión contra el orden divino. En este sentido, Jorge, líder de las Asambleas de Dios del Perú, dice “no podemos ignorar la maquinaria que existe en el tema del aborto, del mismo modo que la agenda LGBTIQ+ yo respeto su forma de vida, pero no tolero que me impongan su forma de pensar, no estoy de acuerdo con promover y estandarizar esa forma de vida”, según sus palabras esta forma de vida es parte de una agenda global impulsada por organismos internacionales, esto mismo se repite desde iglesias que tienen como máximo exponente a Laje; quien es activista conservador que declara la guerra al progresismo, el feminismo y lo que los grupos fundamentalistas denominan “ideología de género”. Asimismo, afirman defender a la familia nuclear y los valores tradicionales. Laje ha encontrado apoyo de varias iglesias evangélicas y pentecostales por compartir agenda, convirtiendo a Laje en un aliado contra las políticas progresistas basadas en los valores morales de la modernidad. Por tanto, se observa que el pentecostalismo carcelario se posiciona como una respuesta fundamentalista a lo que perciben como la decadencia moral del progresismo.

En este sentido, Rey, pastor de la iglesia Rompiendo Cadenas dice “Dios condena la homosexualidad, en la Biblia Dios es claro. Tenemos que luchar contra toda forma de depravación que nos aleja de Dios y nos lleva a pecar, el Diablo está detrás de todo eso”. Asimismo, este enfoque sobre la moralidad no solo se manifiesta en lo personal, sino también en lo social. Por tanto, la moralidad pentecostal dentro de las cárceles refuerza el rechazo de los valores progresistas, estableciendo un código de conducta rígido basado en preceptos bíblicos. En este sentido, Henry, exrecluso dice “Dios cambia la vida de los homosexuales, porque el pecado debe ser abanado porque trae muerte y destrucción”, luego señala “la Biblia dice que los homosexuales no heredarán el reino de Dios...”. También, Jorge, líder de las Asambleas de Dios del Perú, dice “según el estudio bíblico, teológico, tú sabes a donde te vas, pero tienes libertad. Romanos dice que... los afeminados, los homosexuales... no entran al reino de los Cielos...”, a lo cual añade desde una interpretación escatológica “en concreto los homosexuales no van a estar, no van a entrar en el reino de los Cielos, es decir, el nuevo sistema que va a venir con la parusía de Jeshúa”.

El pentecostalismo carcelario, siguiendo al pentecostalismo extramuros (Campos, 2023), interpreta “la parusía” como el segundo advenimiento de Jesucristo, un concepto central en la escatología pentecostal, que ocurre al final de los tiempos.

Señalan que es el retorno glorioso de Cristo para juzgar a la humanidad y establecer su reino definitivo, concepto similar a la tradición evangélica. La parusía ha influido en las prácticas sociales, creencias colectivas y estructuras de poder de las comunidades pentecostales. Este dogma es utilizado como un eje temático central y transversal para movilizar a los fieles y mantener la cohesión interna en la iglesia. Asimismo, la parusía es un acontecimiento de fecha incierta que exige esperar con expectativa y contemplación (devoción).

Entonces, debido a la lectura e interpretación literal de la Biblia (Pérez, 2017), el pentecostalismo carcelario adopta una postura firme contra las políticas que ven como destructivas para la familia tradicional y la estructura moral de la sociedad. Por ende, en el contexto carcelario, el pentecostalismo se erige como una fuerza que combate las ideologías progresistas, promoviendo una moralidad que refuerza la disciplina y la obediencia (Oro & Semán, 1999; Asenjo, 2024). Esta coincidencia con la derecha política se refleja en la promoción de políticas que buscan restringir el avance de derechos progresistas, porque el discurso moral del pentecostalismo carcelario se enfrenta abiertamente al progresismo, ofreciendo a los reclusos una alternativa basada en principios cristianos conservadores, lo cual impulsa que apoye iniciativas que refuercen la idea de una sociedad jerárquica patriarcal, esto con el objeto de proteger a la familia “tradicional” de los embates del progresismo. Por tanto, el apoyo a la agenda de la derecha no es alienación, sino una coincidencia con su agenda doctrinal y forma de lectura bíblica.

Por otro lado, Jorge, líder de las Asambleas de Dios del Perú, señala “no soy socialista, no soy comunista, porque esas ideologías están marcadas por la muerte, esos ideales son utópicos, es lo peor que le puede pasar al mundo”. Esto lo afirma señalando el fracaso de estos modelos, siendo que, en su opinión, “los países que eran modelo de comunismo y socialismo ahora son los abanderados del capitalismo”. Mientras que, el pastor Agapito dice “todos los gobiernos socialistas y comunistas usan la democracia como vehículo para perennizarse en el poder”. Aunque, por otro lado, Jorge, asegura “no me gusta la ultraderecha de Miley, por ejemplo, el movimiento libertario, donde la libertad pasa por encima de todo, es un error dejar en plena libertad el manejo económico y empresarial de los grupos de poder”. Esta afirmación evidencia que no existe una aceptación inconsciente de la agenda moral y económica de la ultraderecha, sino coincidencias temáticas.

Finalmente, sobre la participación política existe una apreciación fatalista, puesto que es recurrente escuchar en las entrevistas que “esta sociedad está podrida nadie la va arreglar y solo una intervención divina podría acabar con este sistema corrupto e inhumano (pastor José, Monte de Oración). En este sentido, Jorge, líder de las Asambleas de Dios del Perú, señala que “la solución para la política

peruana es que gobiernen personas de buena fe y cristianos para que el temor a Dios sea un elemento de control para cuando le ofrezcan un millón de dólares para hacer favores”. En este sentido, consideran que las personas deben evolucionar en un “marco de valores, donde la Biblia marque ese cambio, por eso la fe es importante... sabemos por las escrituras que las cosas no van a mejorar, sino que se van a poner peor, vienen terremotos, más corrupción...” (pastor José Barzola). En este sentido, el pentecostalismo carcelario ha logrado trascender las fronteras de la religión, promoviendo la participación política entre los reclusos, quienes ven en la fe una herramienta para combatir la corrupción y generar cambios sociales dentro y fuera de las prisiones. En la misma dirección, la influencia del pentecostalismo en el sistema penitenciario peruano ha impactado no solo en la moralidad de los reclusos, sino también en su visión política, promoviendo una postura crítica frente a la corrupción y abogando por un cambio social basado en principios éticos evangélicos y pentecostales.

6.3.2 APOYO AL ESTADO DE ISRAEL Y EL SIONISMO

Dentro del pentecostalismo, existe un fuerte apoyo al Estado de Israel y una visión teológica que asocia la restauración de Israel con eventos profetizados en la Biblia. Jorge, líder de las Asambleas de Dios del Perú, dice “las profecías se están cumpliendo, a pesar que hay diversas maneras de interpretar, los hechos dicen que eso se está cumpliendo, por tanto, esto es la verdad”. Este apoyo se extiende al sionismo, visto por muchos pentecostales como el cumplimiento de las promesas divinas hacia el pueblo judío (Hocken, 2008). En la misma línea, en el contexto carcelario, los pentecostales carcelarios a menudo adoptan una visión escatológica que incluye la importancia de Israel en los últimos tiempos. El pastor Agapito dice “...estamos esperando el arrebatamiento de la iglesia... (y) para que se cumpla la profecía, todo lo que Israel está pasando debe suceder, suena fuerte, pero Dios utiliza a Israel para que su iglesia sea redimida”. Mientras que, Jorge señala “...Israel, está en otro momento de su interpretación de la historia...”. Por tanto, la posición de colocarse de lado de Israel no pasa por una decisión consciente y racional, sino más bien por una respuesta de obediencia a la militancia (milicia) y como “soldado de Cristo” no puede negarse a desobedecer. En este sentido, a Mario, líder e hijo de la pastora Eustaquia, quien dirige la marcha de banderas dice “un buen soldado de Cristo obedece sin críticas ni murmuraciones”, siendo esta una frase muy común de los militares superiores hacia la tropa en el servicio militar.

Por otro lado, Rey, pastor de la iglesia Rompiendo Cadenas, dice que “la Biblia lo dice y se debe cumplir, por eso, en la predicación hay un llamado cotidiano a saber leer la profecía desde lo que sucede en el mundo”. Mientras que, en la misma línea, Jorge dice “Pablo cita a Ezequiel... Irán es Amalek (Éxodo 17; Deuteronomio 25). En

el siglo 20 la figura de Amalek fue Hitler, en esta época es Irán”, y, por tanto, arenga por Israel, porque entiende que en la medida que se cumpla su interpretación de la Biblia, entonces el final de los tiempos está más cerca. Añade que “Israel no se va a detener hasta llegar a Irán, porque no permitirán que se levante Amalek”, a su vez, predice sin mucha convicción que esta la señal de que la venida (parusía) de Cristo está muy cerca. Por tanto, frente a todos los hechos y la lectura que realizan en clave de profecía futura sobre el final escatológico, Jorge señala que “este es el tiempo que hay que escoger de qué lado estamos, la Biblia dice en Romanos... que debemos estar del lado de Israel”.

Por tanto, frente a esta mirada de la acción de Israel, no hay una actitud de defensa y/o cuidado de los derechos humanos de la población palestina (Hocken, 2008). Sino por el contrario, tampoco es un apoyo incondicional a Israel por ser Israel, es más bien una opción de obediencia interesada, porque según su lectura esta le beneficia para alcanzar la supuesta salvación expresada en el arrebató de la iglesia. Jorge dice:

El punto es radical, cruelmente simple, estoy o no a favor de Israel. Es difícil decir que no me duele el sufrimiento de los palestinos, eso es lamentable, pero estoy del lado de Israel porque eso dice la Biblia y se tiene que cumplir... Esta es una guerra, y en una guerra no hay víctimas y victimarios, por eso no se puede decir que los palestinos son víctimas, yo estoy del lado de Israel por mis convicciones de fe, porque el texto bíblico me lo dice, si Jesús es judío, rabino, entonces yo por mi análisis me corresponde apoyar a Israel y me considero parte de ese pueblo... Israel está haciendo lo que cualquier país del mundo haría si le hubieran hecho lo que le hicieron.

Estas afirmaciones manifiestan una postura a favor del sionismo y un apoyo interesado al Estado israelí, posicionándose del lado de las narrativas pro-Israel, que también son comunes entre muchos movimientos cristianos evangélicos. Aunque el pentecostalismo intracarcelario y el pentecostalismo en general tienden a ser pro-Israel, el conflicto específico entre Israel y Palestina no siempre es un tema central en su discurso. Los creyentes pentecostales, especialmente en el contexto carcelario, suelen centrarse más en cuestiones de redención personal y transformación espiritual que en debates políticos internacionales complejos. Sin embargo, cuando el tema surge, el apoyo a Israel generalmente predomina, mientras que la situación de palestina se menciona menos, reflejando falta de neutralidad y desconocimiento profundo del conflicto en sí, favoreciendo más bien una narrativa bíblica sobre Israel en lugar de un análisis político contextual.

Asimismo, César, exrecluso del penal de Lurigancho y miembro de la iglesia Rompiendo Cadenas dice:

Israel no está haciendo lo mismo que los palestinos, Israel bombardea lugares donde están los de Hamas, por eso no son verdugos, no matan niños, no violan. Mientras que, los musulmanes se regocijan cuando los niños y ellos mueren por enfrentarse a Israel. Israel indica que ya está en la guerra de Gog y Magog... Esto no es apoyar al Sionismo, es comprender lo que la Biblia dice sobre el lugar de Israel en la historia.

He llegado a estas afirmaciones porque he investigado, analizado, revisado el hebreo, por todo eso interpreto a partir de contrastar el texto bíblico con los hechos.

Estas afirmaciones pueden ser problemáticas porque generalizan los motivos y métodos de Israel en el conflicto, sin considerar las críticas internacionales sobre los daños colaterales. Si bien, Israel sostiene que sus ataques están dirigidos a objetivos de Hamas, organizaciones internacionales como Human Rights Watch han documentado daños colaterales que han resultado en la muerte de civiles, incluidos niños. La narrativa unilateral y la aceptación irracional de estas iglesias pentecostales, ignora los debates sobre el uso de la fuerza y las reglas del derecho internacional humanitario, que requiere proporcionalidad y la protección de civiles, lo cual se convierte en un aspecto central en la crítica internacional hacia Israel y Hamas. Mientras que, la afirmación sobre Gog y Magog manifiesta una interpretación escatológica de textos bíblicos, particularmente del libro de Ezequiel. Sin embargo, interpretar el conflicto actual bajo esta óptica resulta peligrosa, ya que traslada tensiones geopolíticas a un marco escatológico escapista, ahistórico, en lugar de buscar soluciones, manifiesta un interés de profundizar los antagonismos.

Por otro lado, la afirmación “no es apoyar al Sionismo, es comprender lo que la Biblia dice sobre el lugar de Israel en la historia” pretende hacer una distinción entre un apoyo político al sionismo y una visión religiosa sobre el papel de Israel en la historia bíblica. Sin embargo, es importante señalar que las interpretaciones religiosas de la Biblia no necesariamente deben traducirse en apoyo político a las acciones de un estado moderno. Mientras que, he de afirmar que sus conclusiones han arribado a partir de una observación exhaustiva de los idiomas bíblicos es un sesgo ideológico que instrumentaliza la tarea exegética, teológica e histórica, para fines apologistas. Lo cual, coloca en debate esta actitud de militancia interesada que pretende legitimización.

6.4 CONSIDERACIONES FINALES

El pentecostalismo carcelario desempeña un papel crucial en la reintegración social de exreclusos, proporcionando un marco espiritual y moral que ayuda a transformar sus identidades. A través de la conversión religiosa, los reclusos no solo encuentran redención espiritual, sino también una vía para reconstruir sus vidas fuera de la prisión. Las iglesias como “Rompiendo Cadenas” y “Monte de Oración

– Aposento Alto” ofrecen no solo asistencia espiritual, sino también apoyo material y emocional, permitiendo que los exreclusos formen parte de una comunidad que los acoge y ayuda a enfrentar los desafíos de la marginalización social. Este proceso, en gran medida, contribuye a la reducción del estigma y promueve una integración en la sociedad.

Por otro lado, el pentecostalismo carcelario en Lima Metropolitana refleja una fuerte afinidad con las ideologías conservadoras, especialmente en lo que respecta al orden, la autoridad y la moralidad. Estas iglesias adoptan una postura crítica hacia las ideologías progresistas, promoviendo valores tradicionales como la familia y el respeto a la autoridad. La conversión espiritual en estos contextos carcelarios va de la mano con un rechazo al pasado delictivo y la adopción de una moral rígida, lo que se alinea con posturas políticas de derecha. Este enfoque refuerza la idea de que el comportamiento adecuado y la disciplina son esenciales para la reintegración, presentando al pentecostalismo como una herramienta tanto religiosa como de control social dentro del sistema penitenciario.

Finalmente, dentro del pentecostalismo carcelario, el apoyo al sionismo y al Estado de Israel se basa en una interpretación literal de las Escrituras, donde Israel es visto como el cumplimiento de las promesas divinas. Esta perspectiva teológica lleva a una defensa incondicional de Israel en el conflicto con Palestina, sin un análisis político profundo ni consideración de los derechos humanos de los palestinos. Las iglesias pentecostales en el ámbito penitenciario ven este apoyo como parte de su deber espiritual, alineándose con narrativas bíblicas que justifican su posición. Esta postura también refleja una lealtad a la agenda conservadora global, en la que se favorece a Israel como un símbolo de las profecías bíblicas.

REFERENCIAS

ALGRANTI, J. **Religión, carisma y poder en América Latina**. Biblos, 2007.

ASENJO, S. Reproducciones del espacio pentecostal carcelario: un análisis sobre la gestión del espacio carcelario en el penal de Lurigancho. *In*: Pérez G., J. L.; Lecaros, V.; **Nuñovero, L. Las cárceles en el Perú**. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2024.

ASENJO, S. Un análisis sobre las imágenes de Dios en los pentecostalismos del Perú Bicentenario. *In*: LÓPEZ, P. **Pentecostales en el Perú del Bicentenario**, Perú: Editores UNCANNY, 2023.

CAMPOS, B. Aspectos centrales de la teología pentecostal. *In*: LÓPEZ, P. **Pentecostales en el Perú del Bicentenario**, Perú: Editores UNCANNY, 2023.

- CAMPOS, B. **De la reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia:** Debate sobre el pentecostalismo en América Latina. Quito: Ediciones CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias), 1997.
- CAMPOS, B. Pastoral pentecostal. Elementos de teología práctica. Guatemala: **Seminario Bíblico Pentecostal** (Iglesia de Dios de Guatemala), 2015.
- COX, H. **Fire from Heaven:** The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the 21st century. Da Capo Press, 1995.
- FRESTON, P. Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America. Cambridge University Press, 1998.
- FRIGERIO, A. La expansión del pentecostalismo en Argentina. **Nueva Sociedad**, 1993.
- GOOREN, H. **Pentecostalism in prison:** Religion as rehabilitation and resistance. *In:* CORTEN, A.; MARSHALL-FRATANI, R. Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. Bloomington: Indiana University Press, 2010, p. 88-104.
- GOOREN, H. **Religious conversion and disaffiliation:** Tracing patterns of change in faith practices, Springer, 2010.
- HOCKEN, P. **The Challenges of the Pentecostal, Charismatic, and Messianic Jewish Movements.** Burlington, VT: Ashgate, 2008.
- HONNETH, A. **The struggle for recognition:** The moral grammar of social conflicts, MIT Press, 1996.
- LECAROS, V.; ASENJO, S. Masculinity Challenged? Religious Conversion in Peruvian Jails. **Religion and Gender**, v. 13, n. 2, p. 141-161, 2023.
- LECAROS, V.; ASENJO, S. Transnacionalismo pentecôtiste et précarité enchantée: le cas du Monte de Oración dans la périphérie suburbaine de Lima, Pérou. **Social Compass**, v. 70, n. 1, 2023.
- LECAROS, V. Conversión, deconversión, reconversión en EP Piura. *In:* PÉREZ, G., J. L.; LECAROS, V.; NUÑOVERO, L. **Las cárceles en el Perú.** Lima: Fondo Editorial PUCP, 2024.
- LECAROS, V. **La conversión al evangelismo.** Fondo Editorial PUCP, 2016.
- LÓPEZ, D., **La política del espíritu:** Espiritualidad, ética y política. Perú: Ediciones Puma, 2019.
- LÓPEZ, D. Pentecostalismo y misión integral. Teología del Espíritu. **Teología de la vida.** Ediciones Puma, 2008.

MANSILLA, M.; MOSQUEIRA, M. **Sociología del pentecostalismo en América Latina**. Santiago de Chile: Ril Editores, 2021.

MANSILLA, M. **Pentecostalismo y transformación social en Chile**. Universidad de Chile, 2007.

MARSDEN, G. **Fundamentalism and American culture**. Oxford University Press, 2006.

MARZAL, M. La religión en los Andes: **Estudio de la religiosidad popular en el sur del Perú**. Fondo Editorial PUCP, 1985.

MOLTMANN, J. **Theology of hope**: On the ground and the implications of a Christian eschatology. Fortress Press, 2019.

ORO, P.; SEMÁN, P. Neo-Pentecostalismo y conflictos éticos. **Religião e Sociedade**, v. 20, n. 1, p. 39-54, 1999.

PÉREZ, J. **Entre Dios y el César**. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina. Editorial: Instituto de Estudios Social Cristianos & Konrad Adenauer Stiftung, 2017.

SCHLIESSER, C. Religion Matters: Religion and the Sustainable Development Goals (SDGs), **Religions**, v. 11, n. 8, p. 405, 2020. Disponible en: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/3/337>.


SEMÁN, P. El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. *In*: SVAMPA, M. (Comp.). **Desde abajo**: la transformación de las identidades sociales. Buenos Aires: Biblos, 2000, p. 211-234.

TAJFEL, H. **Human groups and social categories**: Studies in social psychology. Cambridge University Press, 1981.


TANCARA, J. Teología pentecostal popular. La fe en comunidades periurbanas y andinas. Editoriales: ISEAT & Palabra Comprometida Ediciones, 2011.

WEBER, M. Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva. **Fondo de Cultura Económica**, 1922.

YAAKOV, A. On Behalf of Israel: American Fundamentalist Attitudes Toward Jews, Judaism, and Zionism, 1865-1945. [S. l.]: **Carlson Publishing**, 1991.



SOBRE LOS/AS ORGANIZADORES/AS



Paulo Barrera Rivera: Es doctor en Ciencias Sociales y Religión, profesor permanente del Departamento de Ciencia de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora (Brasil). Coordina el Núcleo de Estudios sobre Evangélicos, Poder y Política en América Latina NEPPAL). Es socio de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) y de la Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR).

E-mail: paulo.barrera@ufjf.br

Marcos Carbonelli: Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor Regular en la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Magíster en Ciencia Política por la Universidad de San Martín.

E-mail: mellimarcos@gmail.com

Véronique Lecaros: Es profesora e investigadora en el departamento de teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) Y actual Jefa del departamento. Es doctora en Teología por la Universidad de Estrasburgo, doctora en Historia del Arte por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, asimismo, es máster en Filosofía por las Universidades de la Sorbona y de Stanford. Su campo de expertise se centra en los fenómenos religiosos en el Perú, con un especial enfoque en la Iglesia Católica, los abusos en entornos eclesiales, las comunidades religiosas, la secularización y la conversión religiosa a las iglesias evangélicas.

E-mail: vgauthier@pucp.pe



SOBRE LOS/AS AUTORES/AS



Samuel Asenjo: Es doctorando en Sociología en la PUC Perú, es Magister en Gestión Educacional y Licenciado en Educación en la especialidad de Filosofía y Ciencias Sociales, por la Universidad Nacional Enrique Guzmán y Valle. Es investigador RENACYT y Director Académico del Seminario Bíblico Tarpuy.

E-mail: sasenjo3502@gmail.com

Paulo Barrera Rivera: Es doctor en Ciencias Sociales y Religión, profesor permanente del Departamento de Ciencia de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora (Brasil). Coordina el Núcleo de Estudios sobre Evangélicos, Poder y Política en América Latina NEPPAL). Es socio de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) y de la Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR).

E-mail: paulo.barrera@ufjf.br

William Mauricio Beltrán: Es doctor en Estudios sobre América Latina del IHEAL - Université Sorbonne Nouvelle - Paris III, se desempeña como Profesor Titular del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y como investigador del Grupo de Estudios Sociales de la Religión de la misma Universidad. Sus intereses de investigación giran en torno a los procesos de secularización y pluralización religiosa de la sociedad colombiana, y la comprensión del papel de las ideas y de las organizaciones religiosas en las sociedades contemporáneas.

E-mail: wmbeltranc@unal.edu.co

Marcos Carbonelli: Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor Regular en la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Magíster en Ciencia Política por la Universidad de San Martín.

E-mail: mellimarcos@gmail.com

Isabel Castillo: Es profesora asistente en el Departamento de Estudios Políticos, en la Facultad de Gobierno de la Universidad de Chile. Es también investigadora asociada del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social y miembro de la Red de Politólogas. Es doctora en ciencia política por la Universidad de Northwestern, en Estados Unidos. Investiga sobre actores religiosos en política y participación política de mujeres, en Chile y América Latina.

E-mail: isabel.castillo@gobierno.uchile.cl

José Andrés Díaz-González: Es Politólogo, Doctor en Gobierno y Políticas Públicas por la Universidad de Costa Rica. Investigador en el Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional (UNA), donde se desempeña como Coordinador del Programa Umbral Político. Además, es profesor en la Escuela de Ciencias Políticas de la UCR.

E-mail: jose.diaz.gonzalez@una.ac.cr

Véronique Lecaros: Es profesora e investigadora en el departamento de teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Actualmente se desempeña como jefa (e) del departamento. Es doctora en Teología por la Universidad de Estrasburgo, doctora en Historia del Arte por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, asimismo, es máster en Filosofía por las Universidades de la Sorbona y de Stanford. Su campo de expertise se centra en los fenómenos religiosos en el Perú, con un especial enfoque en la Iglesia Católica, los abusos en entornos eclesiales, las comunidades religiosas, la secularización y la conversión religiosa a las iglesias evangélicas.

E-mail: vgauthier@pucp.pe

Thierry Maire: Es doctor en sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, miembro del *Centre Maurice Halbwachs* (ENS-EHESS-CNRS), docente en la Escuela Superior de Economía y Negocios (ESEN, San Salvador). Miembro del grupo Flacso 'O Istmo, epistemologías centroamericanas'. Se interesa en la democracia en Centroamérica, en particular en El Salvador y Guatemala, así como en grupos LGBTIQ+.

E-mail: thierrymaire477@gmail.com

Andrey Pineda Sancho: Es egresado de la Maestría en Historia de la Universidad de Costa Rica (UCR). Se desempeña como investigador en el Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE) de la Universidad Estatal a Distancia (UNED), en donde coordina uno de sus programas académicos. Forma parte de la Comunidad Epistémica de Estudios Sociorreligiosos de la Universidad Nacional. Investiga movimientos religiosos conservadores, conflictos derivados de la interacción entre religión, sociedad y política.

E-mail: andreypineda@gmail.com