



SIWÔ

Revista de Teología / Estudios Sociorreligiosos



UNA
UNIVERSIDAD NACIONAL
COSTA RICA

Volumen 17, Número 2, 2024, [p. 1 – p. 48

Recibido: 11/08/24 - Corregido: 16/10/24 - Aceptado: 11/11/24

<https://doi.org/10.15359/siwo.17-2.5>

Saliendo del templo: evangélicos en la arena política uruguaya del siglo XXI

Leaving the temple: evangelicals in the Uruguayan political arena of the 21st century

Saindo do templo: os evangélicos na arena política uruguaia do século XXI

María Victoria Sotelo Bovino*

*Universidad de la República, Uruguay

 <https://orcid.org/0000-0001-9756-4862> mavictoria.sotelo@cienciassociales.edu.uy**RESUMEN** 

Este artículo examina la participación de figuras evangélicas en la política uruguaya del siglo XXI, analizando sus agendas, proyectos y efectos en las esferas política y religiosa. Se parte de la diversidad dentro del campo evangélico, entre conservadores bíblicos y liberacionistas históricos. Utilizando métodos mixtos, se observa la evolución de los evangélicos uruguayos, desde un retraimiento pietista hacia una participación política activa. En Uruguay, los evangélicos conservadores bíblicos dominan la política con posturas provida, profamilia y contra la ideología de género. No obstante, existen políticos evangélicos liberacionistas históricos con posturas distintas. Las figuras evangélicas en la política no han formado un partido ni una bancada específica. Aunque, en su mayoría pertenecen al Partido Nacional, están distribuidos en varios partidos y carecen de una coordinación orgánica.

PALABRAS CLAVES: evangélicos; política; religión; Uruguay**ABSTRACT** 

This article examines the participation of evangelical figures in Uruguayan politics in the 21st century, analyzing their agendas, projects, and effects in the political and religious spheres. It begins with the diversity within the evangelical field, between biblical conservatives and historical liberationists. Using mixed methods, it observes the evolution of Uruguayan evangelicals from a pietistic withdrawal to active political participation. In Uruguay, biblical conservative evangelicals dominate politics with pro-life, pro-family, and anti-gender ideology positions. However, there are historical liberationist evangelical politicians with different positions. Evangelical figures in politics have not formed a party or a specific bench. Although most of them belong to the National Party, they are distributed in several parties and lack organic coordination.

RESUMO 

Este artigo examina a participação de figuras evangélicas na política uruguiaia no século XXI, analisando suas agendas, projetos e efeitos nas esferas política e religiosa. Baseia-se na diversidade dentro do campo evangélico, entre conservadores bíblicos e liberacionistas históricos. Usando métodos mistos, observa-se a evolução dos evangélicos uruguaios de um retraimento pietista para uma participação política ativa. No Uruguai, os evangélicos conservadores bíblicos dominam a política com posições pró-vida, pró-família e ideologias anti-gênero. No entanto, existem políticos liberacionistas evangélicos históricos com posições diferentes. As figuras evangélicas na política não formaram um partido ou uma bancada específica. Embora a maioria pertença ao Partido Nacional, estão distribuídos por vários partidos e carecem de coordenação orgânica.

KEYWORDS: evangelicals; politics;
religion; Uruguay

PALAVRAS CHAVES: evangélicos;
política; religião; Uruguai

1. INTRODUCCIÓN

La pretensión principal de este artículo es analizar la presencia de figuras públicamente reconocidas como evangélicos en la arena política uruguaya del siglo XXI, centrándonos en comprender qué agenda promueven, cuáles son sus proyectos políticos y sus reacciones, así como los efectos y las transformaciones que, tanto en la esfera política, como en la religiosa, experimenta el Uruguay contemporáneo. La pregunta de investigación es: ¿cuál es la cosmovisión religiosa que inspira el accionar de los representantes políticos evangélicos en la arena política uruguaya?¹

El fenómeno que se abordará en este artículo no es excepcional ni ajeno a la discusión sociológica, es motivo de atención por parte de la sociología de la religión, que centra su interés en el movimiento evangélico como actor social y su capacidad de desplazarse desde formas de conducta pietista y de fuga del mundo, hacia modelos de activa participación social, que se expresa en la inclusión de figuras evangélicas en los partidos existentes y hasta la formación de partidos confesionales. Para enmarcar la discusión es preciso señalar que nos referimos al conjunto de iglesias evangélicas o protestantes (de forma indistinta) como “campo evangélico” compuesto por un *polo histórico liberacionista* (iglesias descendientes de la Reforma de Lutero y Calvino, y del cisma anglicano) y un *polo*

1 Los hallazgos de este artículo se basan en la tesis doctoral de Victoria Sotelo (2023). “La presencia de los evangélicos en el escenario político uruguayo del siglo XXI”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.

conservador bíblico (compuesto por dos sectores: el evangélico, con predominio de las iglesias Bautistas y Hermanos Libres; y el pentecostal) (Wynarczyk, 2010). Estas iglesias, a su vez, están asociadas en diversas federaciones que las representan frente a la sociedad civil y el Estado: en Uruguay encontramos a la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay² (FIEU) y la Alianza Evangélica (CREU)³. Es preciso recalcar que cuando hablamos de campo evangélico lo hacemos considerando desde un punto de vista teórico, como un campo de fuerzas sociales no exento de conflictos. Si bien, en el campo religioso evangélico sus elementos constitutivos tienen elementos comunes, pero, también “diferencias y pugnas, que se dirimen en la arena de debate de las iglesias, con sus propios temas y sus retóricas particularistas, circunscriptas (por eso se llaman particularistas), a esa clase de arena de debate” (Wynarczyk, 2010, p. 12). En el campo evangélico, los distintos actores colectivos se disputan la capacidad de imponer su propia forma de concebir la realidad social.

Es por tal motivo, que se ha escogido este tema, para producir conocimiento desde la sociología acerca de las características de estos “nuevos actores políticos” provenientes del mundo evangélico -principalmente del neopentecostalismo- en la arena política uruguaya.

- 2 La integran las siguientes iglesias: Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata, Iglesia Metodista en el Uruguay, Iglesia Evangélica del Río de la Plata “Congregación Evangélica Alemana de Montevideo”, Iglesia Evangélica Luterana Unida, Iglesia Pentecostal Naciente, Ejército de Salvación, Primera Iglesia Evangélica Armenia del Uruguay. Como entidades adherentes se encuentran: Asociación Cristiana de Jóvenes, Sociedades Bíblicas del Uruguay, Juventud para Cristo, Hospital Evangélico.
- 3 El Consejo de Representatividad Evangélica del Uruguay – Alianza Evangélica (CREU) está conformado por 66 organizaciones del quehacer Evangélico uruguayo y representa a 1400 Iglesias, albergando a aproximadamente 240 000 cristianos evangélicos en el país. Es miembro fundador de FIDE (Foro Iberoamericano de Diálogo Evangélico) y junto a otras 128 Alianzas Evangélicas Nacionales es Miembro Pleno de la WEA (Alianza Evangélica Mundial), AEL (Alianza Evangélica Latina).

Uruguay experimentó, en su temprana modernidad, un fuerte proceso de secularización de las mentalidades, las costumbres, las instituciones y la educación, donde el laicismo tuvo un hondo arraigo social. En este proceso hubo dos elementos que jugaron un rol primordial: la débil implantación del catolicismo en nuestro país, ya desde la época de la colonia; y el rol de las élites modernizadoras que estuvieron presentes previamente y durante la consolidación del Estado moderno. El proceso secularizador en nuestro país se concentró, históricamente, a lo largo de las seis décadas de la primera modernización capitalista (1860 y 1920), y el mismo es entendido como una progresiva “privatización de lo religioso”. En ese período hubo una fuerte pugna entre Iglesia y Estado por ocupar los espacios públicos, cuyos dos hitos iniciales podemos marcarlos con las leyes de Educación de 1877 y su imposición de la “laicidad”, y la de Registro del Estado Civil de 1878. No obstante, el punto más alto se alcanza en las primeras décadas del siglo XX, con el llamado “primer batllismo”, donde definitivamente el Estado relega lo religioso a la esfera privada. Entre las iniciativas tomadas por Batlle y Ordóñez podemos mencionar la ley de divorcio, la remoción de los crucifijos de los hospitales, la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, la sustitución por decreto de festividades religiosas por laicas, etc. **José Pedro Barrán (1988)** destacó que “la secularización de las mentalidades, las costumbres, las instituciones, y la educación (se constituyó muy pronto en) uno de los síntomas culturales más precisos de la temprana modernidad uruguaya”.

Según **Caetano (2007)**, salta a la vista el carácter radical en varios aspectos del concepto de laicidad impuesto en el país durante el período estudiado. La adopción de posturas oficiales fuertemente críticas respecto a la religión institucional

hegemónica (la Iglesia Católica), unido a una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político, “poco a poco derivó en la conformación de lo que ha dado en llamarse una suerte de religión civil, con simbologías y doctrinas alternativas, rituales y liturgias cívicas orientados a reforzar la identidad y el orden sociales” (Caetano, 2007, p. 43).

En opinión del citado autor, la privatización de lo religioso y la implantación de una religión civil laicizada fueron las marcas del proceso de secularización uruguayo, que trascendió el plano de las relaciones entre Iglesia y Estado (o el de los vínculos entre religión, política y sociedad), “para inscribirse como perfil fundamental de la más vasta identidad cultura de los uruguayos” (Caetano, 2007, p. 44).

Por su parte, Da Costa (2009) explora las características de la laicidad uruguaya, analizando sus principales hitos y significación política y cultural. El autor analiza el proceso que llevó a la separación institucional Iglesia Católica-Estado en 1919, así como el desplazamiento de lo religioso a lo privado, la formulación jurídica de la laicidad y las improntas culturales que impregnaron, a modo de matriz, la visión y ubicación de lo religioso en Uruguay hasta, prácticamente, nuestros días. El caso francés, señala el autor, con su fuerte carga de ilustración y jacobinismo, es el que sirvió de inspiración a las élites constructoras del Estado uruguayo a fines del siglo XIX y comienzos del XX, época en que tuvo lugar en el Uruguay una fuerte confrontación entre el naciente Estado uruguayo, que reclamaba para sí el control de diversos aspectos de la vida colectiva, y la Iglesia Católica, que administraba determinados espacios que hoy entendemos como propios del Estado. No obstante, en nuestro país, “la expresión cultural de la laicidad

uruguaya evidencia en la praxis mayores niveles de radicalidad que en el caso francés” (Da Costa, 2009, p. 137)⁴.

Sin embargo, se podría afirmar, tentativamente, que hoy existe cierto grado de desencuentro entre la imagen laica que presenta Uruguay y el progresivo incremento de nuevos movimientos religiosos. Tal paradoja y sus posibles repercusiones en la identidad religiosa suponen un enorme atractivo para nuestra curiosidad sociológica. Razones como estas, nos motivan a explorar la nueva realidad que se nos impone; recurriendo, paralelamente, a aquellas teorías que mejor permitan comprender al fenómeno en cuestión.

Como señala Caetano, “la contemporaneidad académica del replanteo analítico del tema de las nuevas formas de lo religioso comienza a sintonizar con ciertos cambios y apetencias de la sociedad uruguaya más actual” (Caetano, 2006, p. 155). A partir de investigaciones y estadísticas recientes, no quedan dudas de que se ha constatado, en la sociedad uruguaya, un incremento considerable de la demanda de religiosidad. La emergencia de prácticas religiosas orientalistas o de cuño

4 Prueba de ello son los siguientes hechos, que narra Da Costa (2009): la “secularización de los cementerios” (1861), cuando dejan de estar regidos por la Iglesia Católica para pasar a manos del Estado; el destierro del obispo de Montevideo en 1863, debido a conflictos con el Gobierno; “el conflicto intelectual” que tiene lugar entre 1865 y 1878, en donde hay un fuerte enfrentamiento en los medios de comunicación, así como en la aparición y protagonismo de centros de pensamiento liberales y católicos; la Ley de educación (1877), desconfesionalizando la misma; Ley del registro civil (1879), por la cual este pasa de manos de la Iglesia Católica a manos del Estado; Ley de conventos (1885), en la que se declara sin existencia legal a todos los conventos; la Ley de matrimonio civil (1885), estableciéndose la imposibilidad de casarse por Iglesia, sin casarse previamente por el Registro Civil. En 1906 se remueven los crucifijos de todos los hospitales públicos; en 1907 se promulga la Ley de divorcio; en 1917 se suprime toda referencia a Dios y a los evangelios en el juramento de los parlamentarios. En ese mismo año se consagra una Reforma constitucional que establece la separación legal y real entre Iglesia y Estado; en 1919 se produce la secularización de los días feriados (la Navidad fue transformada en el “Día de la familia”, la Semana Santa en “Semana de Turismo”, el 6 de enero “Día de Reyes” fue transformado en “Día de los niños” y el 8 de diciembre (día de la Virgen), en “Día de las playas”. Finalmente, se cambiaron los nombres en la nomenclatura de las poblaciones, lo que implicó el cambio de nombre de más de 30 poblaciones con nombres de santos, a nombres laicos (Da Costa, 2009, pp. 138-139).

New Age, la proliferación de templos pentecostales de gran poderío económico, los nuevos enfoques de neocristiandad, y la adhesión de nuevos creyentes a cultos umbandistas, hacen pensar que el Uruguay está cambiando, de forma drástica, en sentido religioso.

En este contexto, analizaremos, en este artículo, cómo el evangelismo ha crecido en Uruguay y su incursión en la política. Cabe resaltar que, aunque el catolicismo fue la religión oficial hasta 1919, su influencia en el país fue limitada, debido a que Uruguay fue una colonia débil y tardía. Las iglesias evangélicas en Uruguay tuvieron una relación ambivalente con el proceso de secularización. Por un lado, colaboraron para reducir la influencia del catolicismo, su “enemigo común”, pero, al mismo tiempo, algunos se preocuparon por la descristianización que trajo dicho proceso. Aunque apoyaban la laicidad para limitar el poder católico, no veían con buenos ojos la pérdida general de influencia religiosa. En Uruguay, la privatización de la religión creó un espacio más igualitario para las iglesias evangélicas, en contraste con otros países donde predominaba el catolicismo.

A partir de los años 90, las iglesias evangélicas comenzaron a ganar terreno en la esfera pública y política, aprovechando factores sociológicos, políticos y teológicos.

En 2009, Gerardo Amarilla se convirtió en el primer político uruguayo que se identificó públicamente como evangélico, marcando un punto de inflexión en la relación entre evangelismo y política en el país. Esto refleja un cambio en el que los evangélicos pasaron de una postura retraída a una activa en los asuntos públicos, motivados por una visión milenarista y misionera, buscando transformar la sociedad a través de su fe. Le siguió la figura de Álvaro Dastuge, el primer pastor evangélico electo diputado (por Montevideo) en el año 2015.

Finalmente, cabe señalar que para analizar este fenómeno sociológico este trabajo emplea una metodología de investigación mixta, combinando el análisis de datos cuantitativos sobre la adscripción religiosa y el accionar político de figuras evangélicas, junto con un enfoque cualitativo basado en entrevistas en profundidad, con actores clave del ámbito político y religioso. De esta manera, se busca comprender tanto las trayectorias individuales, como las dinámicas colectivas que moldean la participación de los evangélicos en la arena política uruguaya.

2. Pregunta de investigación y metodología

Para abordar el objeto de estudio se utilizan Métodos Mixtos de Investigación: a partir de un abordaje cuantitativo se analizan datos secundarios provenientes del Latinobarómetro y; desde un abordaje cualitativo se analizan 21 entrevistas a figuras evangélicas relevantes del escenario político uruguayo contemporáneo.

Las características del objeto de estudio definido reclaman un abordaje metodológico dual, combinando las dos vertientes, cuantitativa y cualitativa. Es por ello, por lo que, como estrategia metodológica hemos optado por utilizar “Métodos Mixtos de Investigación” (Mixed Methods Research). “Los métodos mixtos de investigación son formalmente definidos como la clase de investigación donde el investigador mezcla o combina la investigación cuantitativa y cualitativa, los métodos, enfoques, conceptos o lingüística en un solo estudio” (Johnson y Onwuegbuzie, 2004, p. 17).

Para nuestra investigación, hemos elegido el tipo de diseño denominado “Secuencial Transformativo” (Creswell *et al.*,

2003, p. 224), que se caracteriza por la recolección y análisis de los datos cuantitativos, seguido de la recolección y análisis de los datos cualitativos. El diseño utiliza dos fases distintas con una discusión final; la fase cualitativa es la prioritaria en esta investigación. Los resultados que alcancemos en la fase cuantitativa orientarán la fase cualitativa. Los hallazgos de las dos fases estarán interconectados entre sí durante la fase de interpretación, en la discusión final.

“El propósito de un diseño secuencial transformativo es emplear los métodos que mejor sirvan a la perspectiva teórica del investigador” (Creswell *et al.*, 2003, p. 228). A diferencia de los diseños secuenciales exploratorios y explicativos, el diseño secuencial transformativo tiene un punto de vista teórico que guía el estudio. “El objetivo de la perspectiva teórica, ya sea un marco conceptual o una ideología específica, es más importante en la orientación del estudio que el uso de los métodos por sí solos” (Creswell *et al.*, 2003, p. 228).

Mediante el uso de dos fases, el investigador puede dar voz a las diversas perspectivas, y puede alcanzar una mejor comprensión del fenómeno o proceso que está cambiando, como consecuencia de su estudio.

En una primera fase, se analizarán, a partir de un abordaje cuantitativo, datos secundarios sobre la religiosidad de los uruguayos y de los latinoamericanos, con el fin de caracterizar el público de las diversas religiones. Para ello utilizaremos datos secundarios proporcionados por el Latinobarómetro⁵.

En una segunda fase, se realizará un abordaje de índole cualitativo para conocer el accionar político de los líderes

5 Véase www.latinobarometro.org

evangélicos que componen nuestro universo de estudio⁶. En esta investigación el relevamiento se efectuará mediante la entrevista estandarizada abierta (Valles, 1997, p. 180), caracterizada por el empleo de un listado de preguntas ordenadas y redactadas por igual para todos los entrevistados, pero de respuesta libre o abierta. Las entrevistas serán aplicadas a una muestra de interés teórico de nuestro universo de investigación. El tamaño de la muestra se determinará teniendo en cuenta el concepto de “punto de saturación”.

Se realizaron 21 entrevistas a representantes políticos declarados públicamente como evangélicos, ya sea parlamentarios (diputados), como ediles en Juntas Departamentales y cargos en Intendencias departamentales, pastores, fieles y líderes de organizaciones evangélicas. Durante la realización del trabajo de campo que se extendió desde marzo de 2021 a setiembre de 2021 (Sotelo, 2023), se procuró identificar las distintas páginas webs, medios de prensa o volantes que poseen las religiones evangélicas de nuestro universo de estudio, así como las versiones taquigráficas de las sesiones del Parlamento, a los efectos de poder realizar un análisis del discurso de las distintas perspectivas de interés político-religioso.

Se confeccionó una muestra teórica o también llamada de interés sustantivo (Valles, 1997, p. 93). En el discurso de cada agente relevaremos la información buscada en torno a los objetivos y preguntas de investigación, planteadas en el capítulo destinado a la construcción del objeto de estudio.

6 El universo consiste en el conjunto total de elementos que constituyen un área de interés analítico. Dicha noción hace referencia a toda población o conjunto de unidades sobre las cuales la investigación se centra y pretende estudiar. La definición de la población total obedece a exigencias diferentes, según la naturaleza lógica de las cuestiones a las que se pretende responder (Padua, 1979).

Para analizar el sentido mentado del accionar de los representantes religiosos en ámbitos políticos hemos elegido el método denominado “Análisis estructural del discurso”, que es una técnica dentro de las metodologías de investigación cualitativa. En Chile, por ejemplo, Cristian Parker ha utilizado el método del análisis estructural del discurso para el análisis de la religiosidad popular (Canales, 2007).

Como explica el sociólogo chileno Manuel Canales (2007), este método se utiliza para estudiar las representaciones sociales, entendidas como principios e ideas organizadores de la sociedad o de un grupo social en particular (en nuestro caso, los miembros de una religión) que dan sentido y contribuyen a interpretar hechos y actos que son compartidos por los miembros de una comunidad (Canales, 2007, p. 299).

Según Martinic (2006, p. 300): “Las representaciones sociales constituyen sistemas de referencia que vuelven lógico y coherente el mundo para los sujetos organizando las explicaciones sobre los hechos y las relaciones que existen entre ellos. No son un mero reflejo del exterior, sino que, más bien, una construcción que da sentido y significado al objeto o referente que es representado”. Por tanto, es de interés en el presente trabajo analizar las representaciones sociales de los representantes de las iglesias evangélicas que ordenan sus prácticas políticas.

A través de los discursos de fieles y autoridades religiosas, es posible construir categorías descriptivas que ordenen el discurso religioso, esto es, lo que llamamos “códigos”. “Los códigos nos permiten construir las distinciones que realiza el locutor al interpretar la realidad y que forma parte de las representaciones sociales que son objeto de estudio” (Martinic,

2006, p. 308). Luego, intentaremos establecer relaciones entre los códigos como segundo paso en la interpretación, orientado a describir las estructuras semánticas o relaciones que tienen las categorías entre sí, al interior del material.

Para concluir este apartado, vale señalar que, en todo análisis sociológico del habla es preciso una escucha crítica, “orientada no ya a comprender, como el analista de textos y como el sociólogo, sino a interpretar lo comprendido, ahora desde la perspectiva del hablante según su posición en la estructura y los procesos sociales” (Canales, 2013, p. 177).

3. Ser evangélico en el contexto latinoamericano

La transformación religiosa en América Latina marca un escenario polarizado de dos creencias religiosas mayoritarias: el catolicismo (al que adhieren un 56 % de los latinoamericanos), en declive en todas las naciones; y el evangelismo (21 % de la población latinoamericana), en crecimiento constante y sostenido en todas las sociedades latinoamericanas, llegando a superar al catolicismo en algunas de ellas (Guatemala, Honduras). El tercer grupo, en franco crecimiento, son los que no adhieren a religión alguna (ateos, agnósticos o ninguna religión, que suman un 18 % en Latinoamérica). Analizaremos a continuación las razones de dicha transformación en el campo religioso.

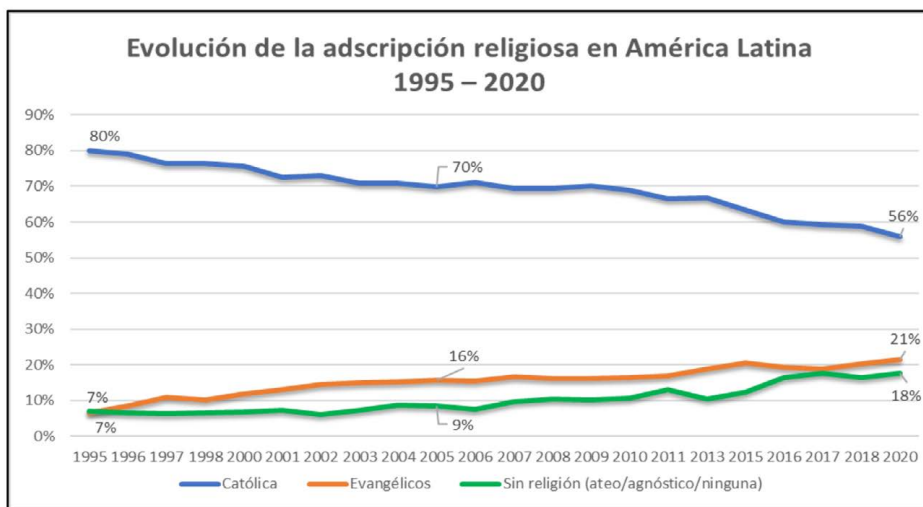
Dentro de los evangélicos, la transformación cultural más destacada es la de los pentecostales y neopentecostales, por las características de su mensaje, de fácil adaptación a las espiritualidades locales, por conectar con las necesidades y creencias populares, de mejor modo que lo habían hecho los protestantismos históricos; así como por la universalidad del sacerdocio, que hace que los templos se multipliquen a partir

de pastores con el don de ser auténticos líderes carismáticos que interpretan el dolor de su feligresía e imparten milagros. Algunos de esos pastores desarrollan el interés por participar de la política, convirtiendo su capital religioso en capital político (Bourdieu, 1971). Muchos de ellos tienen en su acervo el conocimiento de cómo dirigirse a una gran audiencia, qué palabras utilizar para motivarlos, cómo desarrollar un discurso emotivo y cautivador, incluso, se trasladan formas de lenguaje de un campo a otro (del religioso al político), algo que Guigou (2006) ha dado en llamar “neopentecostalización de la lengua política”, algo que se puede observar, con más frecuencia, en Brasil y, en menor medida, en nuestro país (se vio claramente cuando los senadores desarrollaban su discurso enfervorizado y vehemente durante el *impeachment* de Dilma Rouseff, en 2016).

El crecimiento del pentecostalismo y neopentecostalismo no es un fenómeno únicamente visible en América Latina, también lo es en otros rincones del planeta, su capacidad de globalización (la fácil adaptabilidad de su mensaje a las culturas locales, la flexibilidad de organización, teología y liturgia) hace que se perciban grandes contingentes de fieles en Europa, China, varios países de África, Singapur, Filipinas, etc. Esta fiebre de cristianismo es tan significativa como el resurgimiento del islam en otras regiones del mundo. La cercanía entre el pastor y su feligresía, la evangelización en casas de familia, la fortaleza de las redes sociales tejidas en los territorios, el trabajo social hacia los sectores más sumergidos de la sociedad (personas privadas de libertad o recientemente liberadas, personas con consumo problemático de sustancias o en situación de calle, mujeres víctimas de violencia de género) unidas a la teología de la prosperidad y la guerra santa, constituyen el motor del crecimiento de esta fuerza religiosa. A todo ello se suma la presencia de pastores evangélicos y fieles en el escenario

político latinoamericano, lo que despierta la atención sociológica de la presente investigación.

Gráfico 1. Evolución de la adscripción religiosa en América Latina 1995 – 2020



Fuente: Elaboración propia, con base en el Latinobarómetro 2020.

Hablar de las transformaciones en el campo religioso latinoamericano supone comprender el declive de la Iglesia católica, ubicando a “los viejos actores del campo religioso en un panorama distinto -el nuevo milenio- además de facilitar la identificación adecuada de los nuevos actores, tanto del campo católico como del no católico” (Masferrer Kan, 2009, p. 11). La Iglesia católica antiguamente legitimaba y sacralizaba los ritos de paso (bautismo, primera comunión, confirmación, matrimonio), y, de esa manera, sacralizaba la estructura social y le daba contenido, definiendo así, los roles sexuales y de género. Sin embargo, asistimos desde hace varias décadas a la “obsolescencia del modelo moral sexual y familiar” (Masferrer Kan, 2009, p. 13), ya que esos rituales e instituciones han quedado vetustas.

El cambio en los conceptos de matrimonio y familia, la crisis de las familias nucleares y extensas, el impacto de la migración sobre las redes de compadrazgo, así como el acceso de las mujeres al mercado laboral y profesional implicaron que los tiempos matrimoniales se difirieran e incluso “promovió un proceso de empoderamiento femenino expresado en la reformulación conceptual del poder en la familia” (Masferrer Kan, 2009, p. 13).

La planificación familiar y los mecanismos de control de natalidad, tal como la indisolubilidad del matrimonio y las sanciones canónicas a las mujeres que abortan, entraron en crisis sin que la institución haya acompasado los cambios culturales con propuestas teológicas renovadas.

A todo ello se suma la crisis del modelo eclesial (vertical, basado en las burocracias vaticanas), así como la deslegitimación de los líderes religiosos (escándalos de abusos sexuales de sacerdotes), lo que determina que la Iglesia ha perdido legitimidad en la sociedad como “custodia de las normas y valores” (Masferrer Kan, 2009, p. 17).

Si bien no es el objetivo de este artículo encontrar las causas del declive de la Iglesia católica, es necesario remarcar algunas de las dimensiones que explican este fenómeno de decadencia de lo que fue la institución religiosa hegemónica en el campo político latinoamericano. Si bien, actualmente no todos los católicos se convierten al evangelismo (tal vez muchos de ellos hacen su conversión hacia otras religiones), sí existe un gran caudal de fieles que creen en Cristo, porque han sido socializados en una familia o institución educativa católica y sí lo hacen por encontrar una forma renovada de creer, un lugar de encuentro y sosiego en medio de la anomia, a través de cultos

más emotivos, discursos más movilizadores, soluciones concretas a sus problemas terrenales y una gran cercanía con el pastor y sus correligionarios.

También crecen, en este continente, adeptos a creencias y cultos afroamericanos o umbandistas (nuestro país experimenta año a año un crecimiento que se refleja en las estadísticas), cultos orientalistas o de cuño *New Age*, cultos neochamánicos con uso de sustancias como la ayahuasca, nuevas espiritualidades o formas de “creer sin pertenecer” (Pace, 1996) o el creer a mi manera y la construcción de un “Dios personal” (Beck, 2009), etc. Muchas de estas prácticas religiosas están agrupadas en la categoría de “otras religiones” en las encuestas (0,8 % de los latinoamericanos practica otra religión) y dentro de los “creyentes sin iglesia” (0,7 %) y ameritaría estudios más profundos -con técnicas cuantitativas y cualitativas, a la vez- para conocer ese diverso mundo con el que se identifican un contingente de latinoamericanos, que experimentan la religión de una manera más íntima y privada, y como vimos, con una práctica religiosa más alta que la que declaran tener los católicos o los evangélicos. Los “otros cristianos” que no hemos incluido aquí, dentro del universo evangélico, los Testigos de Jehová y Mormones, constituyen una fuerza religiosa considerable (1,2 %) en América Latina y sería interesante, a futuro, contar con más estudios sobre estas dos religiones, cuyos miembros no parecen interesados en los asuntos de la política (gran porcentaje no vota o vota en blanco, según muestran los datos de World Values Survey del año 2023).

Para terminar de pintar el escenario religioso latinoamericano actual, no debemos soslayar el gran contingente de personas que no tienen religión alguna (son ateos, agnósticos o no profesan ninguna religión), y el hecho de que emerjan en el

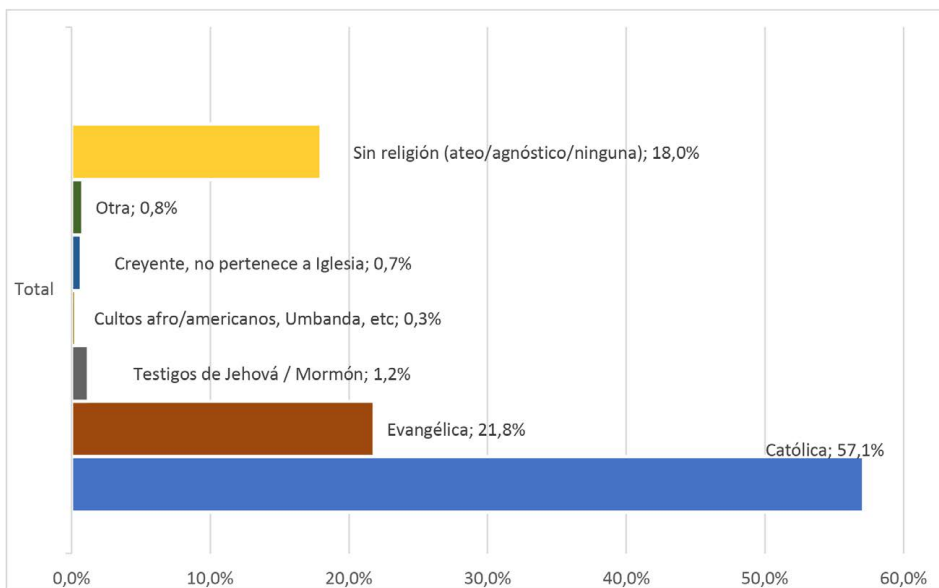
espacio público líderes religiosos con sus demandas, no les es indiferente, cuando no, les parece irreverente o inconveniente. Más aún, en un país como el Uruguay, donde el laicismo ha caído tan hondo.

Se observa claramente en el siguiente gráfico que al ser consultados sobre cuál es su religión, la población latinoamericana tiene 3 respuestas con un gran porcentaje de adhesiones más de la mitad responde ser católico (57,1%); en segundo lugar, evangélicos (21,8%) y, en tercer lugar, declaran no tener religión, un 18% (ateos, agnósticos y ninguna). Los cultos afroamericanos/umbanda agrupan a un 0,3% de la población, los Testigos de Jehová y mormones un 1,3% de la población, los creyentes que no pertenecen a ninguna iglesia constituyen el 0,7%, y un 0,8% de la población posee otra religión.

A decir de Pérez Guadalupe y Grundberger (2019), ser evangélico en América Latina comporta un factor distintivo respecto a sus antecesores europeos: los protestantes, que constituyeron un movimiento religioso contestatario de los mandatos católicos cuyo origen data de 1517, teniendo a Martín Lutero como máximo referente. El ser protestante refiere a una noción de pertenencia hacia este nuevo movimiento religioso, es un cúmulo de agrupaciones eclesiásticas que se reconocen como pertenecientes a la corriente luterana. Estas congregaciones se caracterizan por la localización dispersa a lo largo de toda Europa. En nuestra región, las comunidades eclesiásticas que se autodenominan “protestantes” son las más tradicionales, en sentido histórico, desde su asentamiento a lo largo del siglo XIX.

La condición de “protestante” es impuesta por los católicos para definir a quienes se plegaron a esta nueva reforma

Gráfico 2. Adscripción religiosa en América Latina, 2020



Fuente: Elaboración propia, con base en el Latinobarómetro 2020.

anticlerical, mientras que el “evangélico” alude a quienes pertenecen a la nueva corriente misionera expandida en Norteamérica. La incidencia de las iglesias protestantes en nuestra región ha dejado su huella en la participación en asuntos políticos y a partir de la ayuda en diferentes sectores de la vida comunitaria. Muy a pesar de la resolución de Edimburgo de 1910, la cual no reconocía a América Latina como una “tierra de misión”, luego de celebrarse el Congreso sobre la obra cristiana en Panamá en 1916, esta región atraviesa un período de consolidación de la expansión evangelizadora.

Más allá del afianzamiento a lo largo del continente americano, la denominación “evangélico” no refiere a un todo homogéneo, y siguiendo el razonamiento de Pérez Guadalupe, el ser evangélico en nuestros países refiere a un factor de

avivamiento y renovación de la vocación misionera de una Iglesia universal diferenciadora, respecto a una Iglesia local, vetusta y anquilosada. Un rasgo distintivo útil sociológicamente es el que señala el autor para diferenciar ambos grupos religiosos: “Iglesia protestante que evangeliza es evangélica; iglesia evangélica que ya no evangeliza se vuelve protestante” (Pérez Guadalupe y Grundberger, 2019, p, 25).

Pérez Guadalupe y Grundberger (2019) señalan elementos comunes para caracterizar sociológicamente a los grupos evangélicos en el continente, su condición misionera es la que más sobresale junto a su sensibilización por los sectores más vulnerados de la sociedad; por otra parte, un particular énfasis en lo “apocalíptico” y un señalamiento a la “segunda venida del Señor”.

Vale destacar, por último, el literalismo bíblico que se ve reflejado en su apego a la textualidad y la palabra escrita como guía que permite estructurar un habitus religioso que es reivindicado como una sana doctrina.

4. La polaridad bíblico-conservadora y la histórico liberacionista

Como ya hemos señalado, Wynarczyk (2009) concibe a los evangélicos como un “campo polarizado” conformado por los histórico liberacionistas (HL) y los bíblicos conservadores (BC) (quienes, a su vez, se subdividen entre el sector evangelical y el pentecostal). El polo conservador bíblico está conformado por grupos evangelicales (como los bautistas y los hermanos libres) y por una gran variedad de iglesias pentecostales, quienes han tenido el rol protagónico en la participación política de los últimos años.

El polo “histórico liberacionista” está conformado por protestantes aferrados a los aspectos fundacionales del protestantismo primigenio, con un mayor peso relativo hacia el desprendimiento de los predicados católicos y menos en la palabra escrita en la Biblia, como sucede en el polo opuesto. En cuanto a la condición liberacionista, es para el autor heredera de la afinidad ideológica con “la teología de la liberación, el movimiento ecuménico y la reflexión teológica contextual” (Pérez Guadalupe y Grundberger, 2019, p. 91), si bien, este sector protestante es minoritario respecto a la constelación evangélica, cuenta con un capital cultural e intelectual que facilita, en algún sentido, el contacto con las capas medias y altas de la sociedad. Considerar, asimismo, que esta vertiente religiosa ha mantenido ciertos acercamientos con la Iglesia católica (Concilio del Vaticano II), como movimiento ecuménico se ha plegado a los preceptos modernizadores de la Declaración de los Derechos Humanos y han sido financiados por diferentes organismos para desplegar proyectos sociales.

Como principal estandarte, la agenda moral es para el polo Conservador Bíblico una forma de literalidad bíblica sustentada en principios de no incidencia del Estado sobre aspectos vinculados a la bioética, salud reproductiva y la conducta individual. Predomina una visión netamente conservadora y funciona como contramarcha del conjunto de conquistas legales en la denominada agenda de derechos.

El factor que opera como vertebrador de los defensores de la “nueva agenda moral” es la lucha denodada contra la “ideología de género” con rezagos de una etapa anterior, donde el enemigo común era el comunismo en el periodo de posguerra. Wynarczyk (2009) sostiene que el polo CB, en estos días, ha cerrado filas junto a buena parte de la población católica,

embanderados en lemas “Provida y Profamilia”, contrarrestando el avance de principios secularizadores que amenazan la estabilidad de una moral basada en el mandato bíblico.

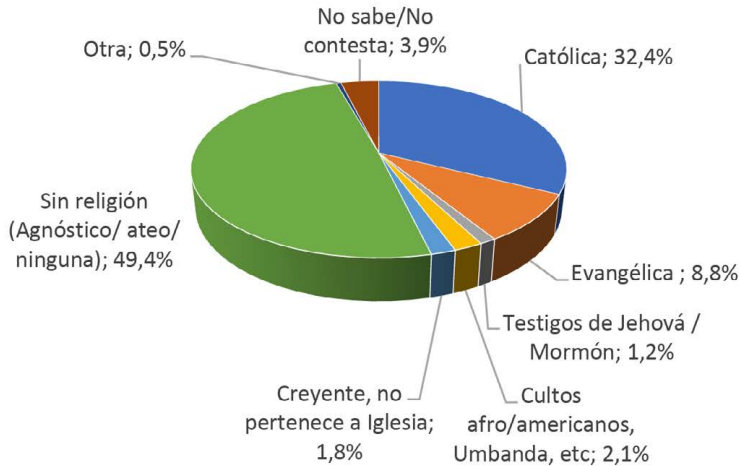
Luego de este desarrollo y centrándonos concretamente en la presencia de figuras evangélicas en la política uruguaya del siglo XXI, se analizarán los hallazgos de mi tesis doctoral con base en 21 entrevistas realizadas a personalidades evangélicas relevantes de la arena política de Uruguay.

5. Trayectorias religiosas y políticas de los evangélicos en Uruguay

En América Latina se ha producido un quiebre en la actitud de los evangélicos hacia la política: antes de la década de 1980 el cristiano se autoexcluía del juego político-partidario, para luego de esa fecha, pasar a tener progresivamente una participación en la política-partidaria de la región, con diversas manifestaciones e impactos en los distintos países.

Centrándonos ahora en Uruguay, en el nivel cuantitativo podemos afirmar que la población de evangélicos se ubica en un 8,8 % en el año 2020 (Latinobarómetro). Por otra parte, adhieren a la religión católica un 32,4 % de la población, porcentaje que va descendiendo año a año. La subpoblación de evangélicos se compone de un 8,1 % denominados evangélicos sin especificar, 0,3 % adventistas, y 0,4 % protestantes. El porcentaje de afroumbandistas asciende a un 2,1 % de la población, por lo que se advierte un leve aumento año a año. Un gran porcentaje de personas en Uruguay manifiesta no tener ninguna religión 39,6 %.

Gráfico 3. Adscripción religiosa en Uruguay, 2020



Fuente: Elaboración propia, con base en el Latinobarómetro 2020.

Del análisis de las trayectorias religiosas y políticas de las figuras evangélicas entrevistadas podemos concluir que quienes tienen mayor protagonismo en la arena política uruguaya y repercusión en los medios, así como han logrado la atención de los estudios sociales recientes, son los “evangélicos políticos”, por sobre los “políticos evangélicos” (Pérez Guadalupe, 2019). Sin embargo, la presencia de los políticos evangélicos, lejos de desaparecer, continúa vigente y aunque, de manera más sutil o desapercibida, ejercen su liderazgo político, con base en sus convicciones religiosas, desde los diferentes puestos de representación (parlamento, Gobierno central y departamentales, juntas departamentales) y ocupando lugares en distintos partidos políticos (aunque, mayoritariamente dentro del Partido Nacional), constituyendo parte de nuestra variopinta democracia uruguaya.

Se han entrevistado durante el trabajo de campo figuras provenientes, tanto del ala histórica, como del polo conservador bíblico. A grandes rasgos se puede decir que las figuras entrevistadas provenientes del polo histórico liberacionista se ubican, mayoritariamente, dentro del Frente Amplio (valdenses, luteranos), mientras que los pentecostales y neopentecostales (polo conservador bíblico) se encuentran en el Partido Nacional, principalmente, y, en casos excepcionales, en el Partido Colorado.

A lo largo del trabajo de campo hemos entrevistado políticos evangélicos en varios partidos: Partido Nacional, Partido Colorado y Frente Amplio. Ellos ejercen su actividad política, guiados por su fe, pero no sirven a los propósitos de una iglesia. Para los entrevistados, provenientes mayormente del ala pentecostal y neopentecostal (polo conservador – bíblico), (Wynarczyk, 2009) se puede apreciar un comportamiento más vinculado al de un evangélico político (como es el caso del político del Partido Nacional, Dr. Gerardo Amarilla, actual subsecretario del Ministerio de Ambiente), y de figuras vinculadas a la Iglesia neopentecostal Misión Vida (diputado nacionalista Pastor Álvaro Dastugue, la militante riverense Lane Silveira, la diputada Joanna Perco, y la edila nacionalista de Tacuarembó, Alba Rodríguez), ya que Misión Vida es la iglesia con mayor participación en la política uruguaya, en espacios políticos dentro del Partido Nacional. Otras figuras se han proyectado a la política desde Misión Vida, pero se han desencantado de la iglesia por considerar que se había mezclado demasiado la política y la religión, apartándose de la misma, como lo es el caso de la edila nacionalista Analía Pereira y Gabriel Cunha (actual director de la División de Coordinación de Programas para personas en situación de calle, Ministerio de Desarrollo Social

de Uruguay (MIDES)). No obstante, continúan sirviendo al Partido Nacional.

Finalmente, podemos afirmar que estamos ante una nueva élite política que emerge del campo religioso, con ambiciones de conquistar un estatus en el nivel político. Son políticos evangélicos y evangélicos políticos, y se encuentran diseminados en diversos partidos políticos.

Hay varios representantes evangélicos que han usado su capital simbólico, propio del campo religioso y lo han transformado en capital político, siendo elegidos para ocupar cargos de representación política por personas que confían en ellos por la legitimidad social que han logrado ganar en la esfera religiosa y en el territorio, a través de la obra social que desarrollan con su iglesia, por los más necesitados. Como ha manifestado uno de los entrevistados (Jorge Fajardo, Frente Amplio): “las ovejas siguen a su pastor”, esté en el partido en el que esté. En algunos casos, cuando la persona ostenta un estatus religioso en su comunidad, la fidelidad religiosa se traduce en fidelidad política.

Un elemento común entre los entrevistados refiere a concebir que un cristiano tiene un compromiso con Dios y con la sociedad que integra, por lo cual, el llamado a participar de la política es un mandato religioso, un llamado de Dios. También lo es, brindar ayuda social a los que más lo necesiten, por lo cual se entiende que el cristiano debe cultivar la espiritualidad, pero ocuparse, a la vez, de la vida práctica y real de las personas. Esto supone desarrollar obra social a través de la iglesia, hasta involucrarse en cargos de representación política para poder llevar adelante las transformaciones sociales más urgentes. Como varios lo han manifestado, se consideran cristianos comprometidos con la vida política. Así lo manifiesta, por

ejemplo, el pastor riverense Óscar Farías (vinculado al Partido Colorado, actual director comunal, coordinador gestión territorial, intendencia de Rivera), para quien la fe cristiana tiene un enorme poder de transformación social, más allá de las cuatro paredes del templo.

En varios testimonios se observa una conversión religiosa, de profesar una religión católica en su niñez, a profesar una fe evangélica en su adultez (como lo son los casos del político Jorge Fajardo (Frente Amplio) y el intendente Andrés Lima (Frente Amplio). Asimismo, se examina que, en las trayectorias políticas, se comparten espacios de militancia entre evangélicos y católicos (lo hemos evidenciado en el caso de Dastugue y Joanna Perco, ya que ambos comenzaron su militancia política y se formaron dentro de la corriente social cristiana del Partido Nacional, espacio creado por el político nacionalista Carlos lafigliola).

Dentro de las trayectorias se puede visualizar que el elemento común de todas las experiencias es la vocación de servicio, el compromiso que siente el cristiano por los más necesitados, lo que los lleva a participar de la política. Sin embargo, desarrollar un rol político siendo religioso no está exento de desafíos. Hay quienes lo desarrollan sin tensiones, de hecho, consideran que el rol político y religioso vienen de la mano (como lo manifiesta el diputado por el Frente Amplio, Daniel Gerhard), y hay otros, que lo experimentan como un gran desafío, como se corrobora en los testimonios de la edila coloniense, Cristina Acevedo (Frente Amplio) y el edil salteño, Enzo Albino (Partido Nacional). El mundo de la política, con su interjuego de intereses, sus negociaciones, tiene sus propias reglas que, a veces, pueden contradecir los mandatos religiosos. De allí radica la

contradicción weberiana de ejercer política de acuerdo con la ética de la convicción o la ética de la responsabilidad.

De todas maneras, muchos entrevistados dejan claro que, en el templo no se debe hablar de política, y que ambos roles (el religioso y el político) deben desempeñarse en ámbitos separados. Manifiestan que se corre un riesgo si la política ingresa a la Iglesia.

En varios testimonios se aclara que el rol que más importancia tiene para sus vidas es el rol religioso: el “ser cristiano” prima sobre el “ser político”.

6. Evangélicos en los márgenes de la sociedad

Las iglesias evangélicas despliegan, en el territorio, atención a los más vulnerables (personas en situación de pobreza, mujeres víctimas de violencia, personas con consumo problemático de sustancias, en situación de calle, refugiados, personas privadas de libertad y, también, a los recientemente liberados, etc.), en el entendido de que está llamada a tomar posición allí, donde hay un necesitado. En este sentido, las distintas iglesias que componen el universo evangélico se posicionan como mediadoras entre el poder centralizador del Estado y el accionar de las organizaciones de la sociedad civil en los “márgenes de la sociedad” (Arocena y Sotelo, 2021).

La Iglesia católica, como mencionamos en el marco teórico, hizo su opción preferencial por los pobres; sin embargo, los pobres latinoamericanos hicieron su opción preferencial por los evangélicos. El pentecostalismo se propagó entre los estratos sociales más bajos. La universalidad del sacerdocio permitió que se multiplicaran los templos en los barrios

más carenciados, dando lugar al rápido crecimiento del llamado pentecostalismo autóctono (no ya el pentecostalismo misionero).

Las religiones neopentecostales si bien, realizan obra social -que básicamente es de carácter asistencialista- no es esta su mayor contribución en la mitigación de la pobreza. Su combate se realiza, básicamente, ofreciendo las soluciones “mágicas” que el fiel busca al participar de las ceremonias (Sotelo, 2010).

No solo las religiones pentecostales o neopentecostales realizan obra social, hemos evidenciado en los testimonios de los cristianos entrevistados de todo el espectro evangélico una preocupación por la pobreza y el sufrimiento humano (las adicciones, las personas en situación de calle, las privadas de libertad, las violentadas) en todas las iglesias evangélicas se despliegan obras sociales en este sentido y las personas entrevistadas han participado de ellas en calidad de fieles, y, en la mayoría de los casos, es eso lo que luego despierta su vocación política. Los relatos de las personas entrevistadas narran su participación como voluntarias en obras sociales de la Iglesia, de las más variadas (con infancia, juventudes, adictos, convictos). Esa trayectoria religiosa a la par del sufriente, del pobre, del excluido, ha hecho que varias figuras evangélicas logren una *expertise* social o *know how* en cómo lograr, por ejemplo, que un adicto abandone la droga, que un exconvicto no recaiga en el delito, que una mujer logre romper con el círculo de la violencia de género. Tomando en cuenta la teoría de Bourdieu, podemos afirmar que ese capital religioso (Bourdieu, 2009, p. 70) ganado en el campo religioso y social, luego es capitalizado en el campo político. De allí surge, luego, el capital político que ostentan estas figuras religiosas y que les

permite alcanzar un estatus en dicho campo, en puestos de representación política de los más diversos (en el Parlamento, en las juntas departamentales, en el Gobierno).

7. Evangélicos ante el cuidado de la salud y el medio ambiente

Desde comienzos del siglo XXI asistimos al surgimiento de una “sociedad del riesgo global” (Beck, 2008), donde las amenazas globales (desde una guerra nuclear, hasta el cambio climático) nos interpelan a todos, individuos y Estado, a involucrarnos en las decisiones que determinarán la situación de la humanidad en el presente y el futuro. Las religiones, como actor social, también se involucran en estas preocupaciones. En especial, las figuras evangélicas entrevistadas manifiestan una preocupación por los riesgos globales, tanto climáticos, sanitarios (principalmente se reflexiona acerca de la pandemia por el COVID-19), las vulnerabilidades derivadas de las guerras, de las crisis en nuestro ecosistema que producen sequías, inundaciones, etc.

Bajo el término “Ecoteología” se plantea una política global para anticipar posibles catástrofes. El diputado Daniel Gerhard (Frente Amplio) explica que la ecoteología plantea algo muy elemental que es el agotamiento del mundo, de los recursos de la Tierra, comprometiendo el futuro de las próximas generaciones. Son los propios seres humanos los que han llevado a la destrucción del planeta Tierra y de la humanidad. Por lo cual, a través de la fe, los evangélicos se sienten llamados a pensar y reflexionar sobre qué es lo que Dios desea y lo que el evangelio plantea en este complejo escenario, y cuál es el lugar que deben ocupar para cuidar al ambiente y prevenir un mayor sufrimiento y la miseria en nuestra sociedad global. De

modo que la ecoteología llama a los evangélicos a ocupar un lugar político por el cuidado de nuestra “casa común” (la Tierra) y de los pueblos que habitan en ella.

Un conjunto de reflexiones surge en las entrevistas referente a la pandemia por el COVID-y la crisis sociosanitaria desencadenada, que ha afectado los vínculos afectivos, el empleo y lo educativo. En tal sentido, hemos evidenciado una preocupación compartida por varias figuras entrevistadas provenientes de todo el espectro del universo evangélico. Ollas populares y merenderos son algunas de las iniciativas voluntarias llevadas adelante por varias figuras entrevistadas para atender la pobreza emergente de la crisis sociosanitaria del COVID-19, lo que muestra un trabajo social desplegado, silenciosamente, por evangélicos de todo el espectro de iglesias y a lo largo y ancho del país en los barrios más necesitados. Se logra dimensionar la pandemia del COVID-19 como un riesgo global, en donde todas las naciones deben trabajar en conjunto para afrontar los desafíos y establecer una estructura para prevenir y afrontar futuras crisis globales.

8. Evangélicos en la arena política uruguaya

Tomando el modelo de Pérez Guadalupe y Grundberger (2019), podemos afirmar que, en Uruguay encontramos el modelo de la facción evangélica, con inserción de evangélicos en partidos ya existentes. No hay, en la historia uruguaya, experiencia de partidos confesionales. El laicismo, hondamente arraigado en nuestro país y la puja que se dio entre Iglesia y Estado, donde la Iglesia católica quedó relegada al ámbito de lo privado, hace que los evangélicos tengan libertad para poder desenvolverse en la política y destacarse en ella. No obstante,

las fuertes identidades partidarias que despiertan los partidos uruguayos (dos de ellos, entre los más longevos del mundo: el Colorado y el Nacional; y la izquierda unida en el Frente Amplio, ya desde 1971), también hace muy difícil la aparición de las otras dos categorías de Pérez Guadalupe y Grundberger (2019): el Partido Evangélico y el Frente Evangélico. La “partidocracia” en Uruguay (Chasquetti y Buquet, 2004), fagocita los liderazgos evangélicos.

A grandes rasgos podemos señalar que, los evangélicos provenientes del polo conservador bíblico se inclinan ideológicamente por partidos de derecha (los cuales se ubican, en su mayoría, en el Partido Nacional) y los del polo histórico liberacionista muestran preferencia ideológica hacia la izquierda (Frente Amplio).

En Uruguay, los actores evangélicos presentes en la política no son meros acompañantes de los representantes políticos católicos, ya que, el peso de la Iglesia católica no es tan fuerte en la vida política de nuestro país, en contraste con el caso argentino, por ejemplo. Es cierto que tejen alianzas con los católicos, pero, en la defensa de la agenda pro-familia y pro-vida, se presentan como protagonistas de estas banderas políticas. En los últimos años hemos podido evidenciar la participación de figuras evangélicas políticas protagonizando debates en espacios públicos, como, por ejemplo, en contra de la Ley Trans o la eutanasia (diputado Dastugue). En Argentina, sin embargo, los evangélicos se presentan como meros escoltas de los católicos en este tipo de controversias.

Se ha evidenciado una movilización política de grupos evangélicos del polo conservador bíblico en alianza con miembros de la Iglesia católica para la derogación de la Ley Trans,

manifestándose en contra de la educación sexual en las escuelas y del aborto. La recolección de firmas para derogar la Ley Trans nuevamente puso en el espacio público a actores religiosos/políticos cuyos exponentes más notorios fueron el pastor y diputado Álvaro Dastugue y el político Carlos Lafigliola. Católicos, en alianza con evangélicos neopentecostales, demostraron con su campaña, su capacidad de movilización conjunta, al haber reunido la cantidad de firmas necesarias para habilitar un pre-plebiscito para derogar la ley. Se hace evidente el “ecumenismo político” (Pérez Guadalupe, 2022, p. 391), en el que ambos grupos religiosos dejan de lado sus diferencias confesionales en favor de una lucha política por la protección de la vida y de la familia, en contra del aborto, del matrimonio homosexual y de la ‘ideología de género’.

En estos momentos, también se observan figuras evangélicas neopentecostales en los debates públicos, mostrando una posición contraria en torno a la eutanasia, a propósito de un proyecto de ley que intenta legislar dicha práctica. Dentro de los entrevistados provenientes del “polo conservador bíblico” encontramos una opinión contraria a la práctica de la eutanasia, ya que, basados en el literalismo bíblico, señalan que contradice uno de los diez mandamientos de la biblia: “No matarás”. Para este grupo de entrevistados, sería deseable promover los cuidados paliativos antes que la eutanasia. Dentro de los entrevistados, pertenecientes a las iglesias del “polo histórico liberacionista”, encontramos un gran número de opiniones favorables a la eutanasia como forma de evitar el sufrimiento de los pacientes cuando estos se encuentran en estado vegetativo y terminal (los entrevistados pertenecientes al Frente Amplio, Mario Perrachon, María Cristina Acevedo, Andrés Lima).

En cuanto a las consideraciones en torno al concepto de familia, el sector “bíblico conservador” es el que, por su característica de apego al mandato bíblico, reivindica más los preceptos tradicionales sobre los que se ha establecido la familia típica heteropatriarcal, monoparental y asentada sobre una conducta conyugal monogámica. Mientras que, el sector ocupado por los “históricos liberacionistas” muestran una cierta apertura y reconocimiento a esta tendencia, a la multiplicidad de formas familiares, uniones entre personas del mismo sexo y la posibilidad de adoptar niños, siempre y cuando prime el amor. En la entrevista realizada a la pastora uruguaya Ilda Vencke, ella nos revela que la Iglesia Metodista celebra el matrimonio igualitario entre miembros de su iglesia. Ya que el Estado ha reconocido el matrimonio entre personas de igual sexo, la Iglesia Metodista ha decidido integrarlo dentro de sus ritos para fieles de su congregación, aunque no puede realizarlo con personas que no profesan esa fe. Esto muestra una apertura de la iglesia hacia parejas del mismo sexo, que dista mucho de la visión del polo conservador bíblico.

Se deduce que, en Uruguay los evangélicos políticos provenientes del polo conservador bíblico (pentecostales y neopentecostales) son quienes mayor protagonismo tienen en la arena política, con posturas provida y profamilia y en contra de la “ideología de género”. Sin embargo, hay políticos evangélicos del polo histórico con posturas que distan de las asumidas por los conservadores bíblicos, por ejemplo, posicionándose a favor de la interrupción voluntaria del embarazo, del matrimonio entre personas del mismo sexo, así como de otros temas de valores en la agenda pública, como la actual discusión sobre la eutanasia. Recordemos que el propio universo evangélico es un campo religioso en donde los agentes

de diversas denominaciones entran en disputa en su interior, por lo que es comprensible que así, también, se proyecten en la política.

Uno de los factores que explican la inserción de los evangélicos en la política, se debe a que las iglesias evangélicas, en especial las iglesias pentecostales y neopentecostales, ejercen como mediadoras de la relación sociedad/Estado (Lopes Cabral, 2006). Esa mediación entre sociedad y Estado, que antiguamente la realizaban los partidos políticos, en el nuevo milenio, va perdiendo relevancia, y se extiende la democracia a espacios más amplios de la sociedad civil. Cabe tener presente que, según datos del Latinobarómetro 2020, la institución en la que más creen los latinoamericanos es la Iglesia (más que en los partidos políticos).

Como hemos dejado en evidencia, las iglesias evangélicas llegan a áreas marginales de la sociedad y consiguen movilizar las comunidades hasta condicionar su opción a la hora del voto. Según Lopes Cabral (2006), son espacios en **donde** el Estado no llega, constituyéndose estas iglesias como un actor relevante a la hora de mediar entre las nuevas demandas de la sociedad y el Estado.

La iglesia Misión Vida para las Naciones es, de alguna manera, la de mayor presencia en la arena política uruguaya. Al tener un anclaje territorial, a través de sus comunidades de rehabilitación (Hogares Beraca), las reuniones de evangelización en casas de familia, numerosos templos en todo el territorio nacional, parece tener instaurada una forma de hacer política apoyando candidaturas oficiales (como la del pastor Dastugue), perfilando un tipo de voto denominacional para esta congregación religiosa, donde el lema “hermano vota a hermano” puede tener

aquí un significado y praxis real, en el cual las fronteras entre el templo y la actividad política se encuentran difusas.

En el caso de las otras iglesias evangélicas y representantes políticos evangélicos entrevistados, no se advierte una actividad política dentro del templo, más bien se conciben como ámbitos que deben mantenerse separados. Hay diversas opiniones de parte de los entrevistados en torno a la existencia de un voto confesional en Uruguay, algunos afirman que sí, otros que no. Lo cierto es que existen afinidades ideológicas y religiosas que pueden inclinar el voto de algunos fieles hacia representantes evangélicos que estén postulándose para cargos de representación política.

Varios cristianos entrevistados han concurrido a un instituto de capacitación política invitados por sus iglesias, por lo que se observa que hay una intención por parte de estas en formar cuadros políticos. Por otro lado, también se evidencian alianzas entre algunos representantes del polo bíblico conservador, con movimientos sociales y las ONG pro-vida y pro-familia, como el existente en Uruguay, denominado “A mis hijos no los tocan”, surgido en rechazo a la propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en educación inicial y primaria, presentada por el Consejo de Educación Inicial y Primaria.

9. La proyección política de los evangélicos en Uruguay en clave regional

El crecimiento de las confesiones evangélicas ha impactado en la arena política de América Latina. Tomando en cuenta a Uruguay y a sus dos países vecinos (Brasil y Argentina), el impacto ha sido diferencial, aunque podemos encontrar elementos comunes. En los tres casos existe un patrón común en

la movilización de grupos evangélicos pertenecientes al polo conservador bíblico (mayormente pentecostales y neopentecostales) para debilitar la nueva agenda de derechos hacia los movimientos LGBT, el aborto legal, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la educación sexual en las escuelas, que se articula en el nivel internacional (lo que ha sido caracterizado por [Aguilar de la Cruz \(2019\)](#) como la corriente “dominionista” dentro del universo evangélico, que busca conquistar el poder político y económico en América Latina, además de las otras esferas de la vida social: medios de comunicación, cultura, educación, familia, religión).

No obstante, esto no debe generalizarse a todos los evangélicos, puesto que este campo religioso es heterogéneo y, fundamentalmente los integrantes de las confesiones protestantes más antiguas e históricas en los tres países analizados, tienen posiciones diversas.

Tanto en Uruguay como en Argentina y Brasil son los pentecostales quienes ostentan, en la actualidad, la mayor cantidad de cargos de representación nacional en el Parlamento y en otros ámbitos de participación política en el nivel descentralizado, así como cargos de confianza en el Estado.

La obra social que despliegan las iglesias evangélicas en los territorios más marginados (patrón común que se encuentra en los tres países y en todo el continente), su anclaje territorial, el trabajo misional y su activismo social son el cimiento sobre el que se establece toda la estructura de participación política en el Parlamento. Los nuevos evangélicos, que se han constituido como actores políticos relevantes, son, en su mayoría, pentecostales y neopentecostales, se permiten disfrutar del mundo a través de una “teología de la prosperidad” que

legítima la vida en abundancia, sacralizan el mundo y combaten los males terrenales a través de la fe, lo que se denomina la “guerra espiritual”. Ahora se han propuesto actuar en el ámbito político, estrategia denominada “teología del dominio” (Pérez Guadalupe, 2019, p. 14).

De sus templos, que se multiplican en los márgenes de las ciudades, surgen liderazgos políticos: algunos son “políticos evangélicos” (personas de fe cristiana que han llegado a la política) y otros son “evangélicos políticos” (candidaturas oficiales propuestas por las iglesias), como se ha visto muy marcadamente en el caso brasileño y, en menor medida, en el uruguayo.

Brasil es el caso más avanzado en la cristalización de una agenda en el Parlamento, con una poderosa bancada legislativa. Las iglesias evangélicas pasaron a adoptar un modelo de representación corporativa y, en consecuencia, se involucraron en la contienda electoral con “candidatos oficiales” y postularon a cargos en los poderes legislativos municipales, estatales y federales. El caso más conocido es el de la Iglesia Universal, que durante la década de 1990 eligió decenas de obispos y pastores para la Cámara de Diputados, asambleas estatales y cámaras municipales.

Uruguay también ha visto un aumento considerable de representantes evangélicos en el Parlamento en la última década, aunque no se trata de una “bancada evangélica” como la existente en Brasil.

En el caso de Argentina, si bien se destacó una diputada evangélica, los evangélicos han actuado mucho más en el nivel social y territorial, buscando influir en las políticas públicas sobre drogas, por ejemplo, pero con poco interés, hasta ahora, en la disputa directa por la representación política. Parte de su

poder de convocatoria se vio en las calles en una manifestación contra la ley del aborto. En la agenda moral provida y pro familia, los evangélicos han acompañado a la Iglesia católica, pero como meros escoltas, ensombrecidos por el papel protagónico que ocupa el catolicismo en ese país. Lo particular del caso argentino es que los evangélicos no están identificados en sus inclinaciones electorales a partidos de derecha, sino de centro-izquierda (los pentecostales, en su gran mayoría, se identifican con el peronismo).

Los tres modelos de participación política definidos por Pérez Guadalupe y Grundberger (2019) están presentes simultáneamente en Brasil. Allí encontramos los partidos evangélicos, el Frente Evangélico y la facción evangélica. Se destaca aquí, además, la construcción de evangélicos políticos (candidaturas oficiales) y las iglesias que actúan como partidos paralelos. Todo ello se da en un contexto político de alta fragmentación partidaria (los partidos políticos son débiles y tienen límites diluidos) y en atención a la magnitud de los distritos electorales. También existe una diferencia significativa en Brasil, donde el lema “hermano vota al hermano” ha logrado una considerable adhesión entre los seguidores evangélicos.

No ocurre lo mismo en los otros dos países, donde el crecimiento demográfico de los evangélicos no se traduce plenamente en votos para los políticos evangélicos. En la actualidad, no encontramos en Argentina ni en Uruguay ni partidos, ni frentes, pero se ve con claridad la presencia de facciones evangélicas, donde los creyentes optan por participar en política desde dentro de partidos bien establecidos, como es el caso del peronismo en Argentina, o de los tres principales partidos políticos en Uruguay, pero, con una notoria preferencia por el Partido Nacional.

En síntesis, se observa que la corriente evangélica con mayor proyección en la política uruguaya -y en América Latina- es el dominionismo (Aguilar de la Cruz, 2019) (con figuras provenientes de iglesias neopentecostales mayormente o pentecostales), que utiliza los mecanismos formales de la democracia partidista para alcanzar el poder político y económico, además de las otras cinco esferas de la vida social; esto es, los medios de comunicación, el arte y el entretenimiento (cultura), la educación, la familia y la religión.

No obstante, no debemos soslayar la presencia simultánea de otras figuras del espectro evangélico vinculadas al ala histórica, a veces diseminadas en distintos partidos políticos, de derecha y de izquierda, más en un rol de “político evangélico” que de “evangélico político”, con posiciones diversas o con ciertos matices en la interpretación de aspectos como el aborto, el matrimonio gay, la transexualidad, la eutanasia, con lecturas no tan apegadas a los textos bíblicos (como sí lo encontramos en el polo “conservador bíblico” o “dominionista”). Estas visiones complementan y aportan una visión interesante a la hora del debate de ciertos temas cruciales en las democracias de nuestros países (en lo que refiere al comienzo y el final de la vida, la educación sexual, el matrimonio gay, la transexualidad); por tanto, el debate siempre está abierto, incluso dentro del mismo universo evangélico. Un universo que es muy diverso y donde cada iglesia en su interior tiene posicionamientos desiguales sobre distintos temas de la agenda pública, con base en sus creencias específicas, algunas más apegadas a la literalidad bíblica (polo conservador bíblico) y otras que realizan una lectura histórica de la Biblia, que intenta reinterpretarla, de acuerdo con los tiempos que corren (polo histórico liberacionista).

A grandes rasgos, la tipología de Wynarczyc (2009) es muy útil para comprender que el pensamiento del polo conservador bíblico difiere con respecto al polo histórico liberacionista. Hay distintas posturas provenientes de los actores evangélicos/políticos o políticos/evangélicos en el escenario político uruguayo, y esta ponencia pretende brindar herramientas para identificar la diversidad del universo evangélico y de las percepciones de los actores políticos emergentes en él, para no caer en una ingenuidad o miopía englobadora y lograr captar la especificidad de nuestro objeto de estudio.

10. Reflexiones finales

En el Uruguay del siglo XXI los ciudadanos, los actores religiosos, partidos políticos, movimientos sociales, interactúan con sus imposiciones, sus valores, sus resistencias, sus discursos y sus prácticas en el espacio público, cristalizando un modo particular de “modernidad religiosa” (Giumbelli, 2002). Una matriz laica revenida deja permear irrupciones de lo religioso en el espacio público. Hechos inesperados como celebraciones religiosas en espacios públicos o presencia de políticos en espacios religiosos, la discusión sobre la instalación de algunos monumentos religiosos en el paisaje urbano, muestran el perfil de un nuevo Uruguay. La intensidad con la que se han desarrollado estas discusiones públicas atestigua la fuerza de algunas creencias religiosas en nuestro país y la fuerte presencia, a la vez, en nuestro país, de aquellos que se denominan ateos, agnósticos o sin religión.

Ante estos hechos y estado de la reflexión teórica cabe preguntarnos: ¿estamos ante el fin del Uruguay laico?, ¿estamos frente a un “Uruguay multicultural” (Arocena y Aguiar,

2007), mucho más de lo que somos capaces de reconocer? ¿el Uruguay va rumbo a una sociedad postsecular? En nuestro país hay un mapa religioso oculto de prácticas espirituales minoritarias, que se multiplican sin que las estadísticas lleguen a contabilizarlas, tales como budistas, espiritistas, hare krishna, bahá'is, seguidores del camino de los hijos de la tierra, ceremonias del Santo Daime, retiros espirituales que utilizan ayahuasca, etc. **Arocena y Aguiar (2007)** muestran el perfil completo de un Uruguay diferente y desconocido aún al presente en nuestro imaginario colectivo: un Uruguay multicultural. Un país que definitivamente no es el que se describe en la historiografía nacional ni en los folletos para atraer turistas o inversores como “europeizado, sin indios ni legado indígena; secularizado, con escasos negros y homogéneo culturalmente” (**Arocena y Aguiar, 2007, p. 7**). Los autores fundamentan que “la sociedad uruguaya es una sociedad multicultural, con colectividades con costumbres diversas, lenguajes diferentes, grupos étnicos variados, religiones y tradiciones heterogéneas” (**Arocena y Aguiar, 2007, p. 221**).

La propuesta o recomendación de esta ponencia es transitar hacia lo que **Habermas (2008)** ha denominado una “sociedad postsecular”, creando espacios para el profundo diálogo entre creyentes y no creyentes, superando antiguas rivalidades entre secularizados y religiosos, en un aprendizaje mutuo que plantea exigencias, tanto a la razón secularizada, como a la conciencia religiosa, y, en donde, a través de una “política deliberativa” se logre “incluir al otro”, a un “otro” que piensa distinto, intentando alcanzar consensos sobre los temas más urgentes que aquejan a nuestras sociedades.

En cuanto a la pregunta general sobre ¿cuál es la cosmovisión que inspira a los representantes evangélicos a participar

de la arena política uruguaya?, podemos concluir, que, en la mayoría de los casos, se concibe que, ser un cristiano implica un accionar más allá de las cuatro paredes del templo, el sentirse antes cristianos que políticos es una constante en los testimonios de los actores, así como el sentimiento de compromiso con la sociedad y por los más necesitados. Ser un cristiano comprende no solo cultivar la espiritualidad, sino brindar ayuda al hambriento, darle una esperanza a la persona privada de libertad, dar herramientas a las personas con consumo problemático de drogas y brindar apoyo espiritual a sus familiares, ofrecer un hogar a quien no lo tiene, dar contención a la mujer víctima de violencia. Sin embargo, la paradoja detrás de la obra social brindada por las iglesias evangélicas es la constatación de que las injusticias son difíciles de cambiar solo con obra social o evangelización. Construir el reino de los cielos aquí y ahora, sin injusticias sociales, es el deseo de todo cristiano, algo que no se consigue si no se conquistan espacios de representatividad política, los cuales se logran, fácilmente, a través de la confianza ganada por los líderes religiosos en el terreno social. El capital religioso se convierte en capital político a través de esas personas que se han recuperado de las adicciones por la fe, en esas personas que han recuperado su libertad y no han recaído en el delito tras ingresar a una comunidad evangélica, en esa inmensidad de creyentes que sienten que la práctica de la fe es un aliciente para sobrellevar las adversidades cotidianas.

Los actores evangélicos presentes en la arena política no tienen un pensamiento unidireccional, tienen matices notorios si provienen del polo conservador bíblico o del polo histórico-liberacionista, lo cual nos advierte de asumir una actitud cuestionadora de los análisis livianos o prematuros del tema,

distinguiendo la diversidad de opiniones que hay dentro del universo evangélico, un campo a la vez, en tensión, en su interior.

Todo nos hace pensar que los actores evangélicos han llegado a la política uruguaya para quedarse, por lo que abrir un espacio de tolerancia y diálogo entre religiosos y no creyentes dentro de nuestra democracia parece ser el camino para transitar hacia un Uruguay postsecular, plural y diverso. Se confía en que, a través de la política deliberativa, se pueda llegar a consensos sobre los asuntos de la agenda pública más urgentes, construyendo un futuro social deseable, donde se contemple la diversidad de opiniones, de sentires, de inclinaciones sexuales y opciones familiares, de creencias, donde se pueda apreciar un trabajo mancomunado entre el Estado y las organizaciones religiosas en materia de asistencia social y en el cuidado del medio ambiente, en un Uruguay que va perdiendo, con los años, su aura laica y se vuelve, cada vez, más creyente.

Bibliografía

- Aguilar de la Cruz, H. (2019). Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina. *Religiones Latinoamericanas Nueva Época*, (3), 39-64. <http://www.religioneslatinoamericanas.com.mx/wp-content/uploads/2020/06/revista-rl-3-complet.pdf>
- Arocena, F. y Aguiar, S. (2007). *Multiculturalismo en Uruguay. Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*. Montevideo: Trilce.
- Arocena, F. y Sotelo, M. V. (2021). Desde los márgenes de la sociedad al parlamento: evangélicos en política en Brasil, Argentina y Uruguay. *Revista Cultura y Religión*, 15 (2), 1-38. <https://www.scielo.cl/pdf/cultrelig/v15n2/0718-4727-cultrelig-15-02-1.pdf>

- Barrán, J. (1988). *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Beck, U. (2008). *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12 (3), 295-334. www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1971_num_12_3_1994
- Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Caetano, G. (2006). "Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia". En Da Costa, Néstor (Org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XX* (pp. 121-160). Montevideo: CLAEH, Red Puertas América Latina-Europa.
- Caetano, G. (2007). "Secularización, privatización de lo religioso y religión civil. Asuntos teóricos a debatir a propósito del caso uruguayo". En Da Costa, Néstor, Delecroix, V. y Dianteill, E. (Orgs.), *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa* (pp. 35-64). Montevideo: CLAEH, Red Puertas América Latina-Europa.
- Canales, M. (Coord.). (2013). *Escucha de la escucha. Análisis e interpretación en la investigación cualitativa*. Santiago de Chile: Universidad de Chile-LOM.
- Canales, M. (Ed.). (2007). *Métodos y técnicas de investigación social. Introducción a los oficios*. Santiago de Chile: LOM.

- Chasqueti, D. y Buquet, D. (2004). La democracia en Uruguay: una partidocracia de consenso. *Política*, (42), 221-247. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64504211>
- Creswell, J W., Clark, V. L. P.; Gutman, M. L. y Hanson, W. E. (2003). "Advanced Mix Methods Research designs". En Tashakkori, A. y Teddle, C. (eds.), *Handbook of Mixed Methods in Social and Behavioral Research* (pp. 209-240). Thousand Oaks: Sage Publications.
- Da Costa, N. (2009). "La laicidad uruguaya". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 146, pp. 137-155. París: Éditions de l' École des hautes études en sciences sociales (EHESS).
- Giumbelli, E. (2002). *O Fim Da Religiao. Dilemas da libertade religiosa no Brasil e na Franca*. San Pablo: Attar Editorial.
- Guigou, N. (2006). Religión y política en el Uruguay. *Civitas*, 6 (2), 43-54. <https://www.redalyc.org/pdf/742/74260203.pdf>
- Habermas, J. (2008). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista Colombiana de Sociología*, (31), 169-183. <https://www.redalyc.org/pdf/5515/551556268004.pdf>
- Johnson, R. Burke y Onwuegbuzie, A. (2004). "Mixed Methods research: a research paradigm whose time has come". En *Educational Research*, vol. 33, núm. 7, pp. 14-26.
- Latinobarómetro. (2023). Opinión Pública Latinoamericana. Base de datos consultadas 1995-2020, www.latinobarometro.org
- Lopes Cabral Maia, E. (2006). Os evangelicos e a política. *Revista Electronica dos pos Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, 2 (4), 91-112. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13538>

- Martinic, S. (2006). “El estudio de las representaciones y el análisis estructural del discurso”. En Canales, Manuel (Coord.), *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios* (pp. 299-319). Santiago de Chile: LOM.
- Masferrer Kan, E. (2009). *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Pace, E. (1996, 6-8 de noviembre). Religión y globalización [ponencia]. VI Jornada sobre Alternativas religiosas na América Latina, Porto Alegre, Brasil.
- Padua, J. (1979). *Técnicas de investigación aplicada a las ciencias sociales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Guadalupe, J. L. (2019). “¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos en la política”. En: Pérez Guadalupe, J. L. y Grundberger, S. (eds.) (2019). *Evangélicos y poder en América Latina* (pp. 13-22). Lima, Perú: Fundación Konrad Adenauer, Instituto de Estudios Social Cristiano.
- Pérez Guadalupe, J. L. (Ed.) (2022). *Pastores y políticos. El protagonismo evangélico en la política latinoamericana*. Instituto de Estudios Social Cristianos. <https://dialogopolitico.org/wp-content/uploads/2022/07/PASTORES-Y-POLI%CC%81TICOS-Pe%CC%81rez-Guadalupe.pdf>
- Pérez Guadalupe, J. L y Grundberger, S. (Eds.) (2019). *Evangélicos y poder en América Latina*. Instituto de Estudios Social Cristianos. https://dialogopolitico.org/wp-content/uploads/2019/01/Evangelicos_y_poder-Segunda-Edicion.pdf

- Sotelo, V. (2010). Religión y pobreza en Uruguay. [Tesis para optar por el título de Magíster en sociología]. Universidad de la República, Montevideo. Colibrí, Repositorio institucional de la UdelaR. https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/43351/1/TMS_SoteloMariaVictoria.pdf
- Sotelo, V. (2023). La presencia de los evangélicos en el escenario político uruguayo del siglo XXI. [Tesis para optar por el título de Doctora en sociología]. Universidad de la República, Montevideo. Colibrí, Repositorio institucional de la UdelaR. https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/45274/1/TD_SoteloVictoria.pdf
- Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, España: Síntesis Sociología.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Universidad Nacional de San Martín.
- Wynarczyk, H. (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Siglo XXI.

AGRADECIMIENTOS

Se agradece al programa Becas de Posgrado de la Comisión Académica de Posgrado (CAP) de la Universidad de la República (UdelaR) por apoyar mi investigación doctoral titulada “La presencia de los evangélicos en el escenario político uruguayo del siglo XXI” (tutor, Dr. Felipe Arocena).

Un agradecimiento especial a mi esposo Ismael y mis hijos Nicolás, Federico y Camila.

A mis padres, familiares y amigos.

BIOGRAFÍA DE LA PERSONA AUTORA

María Victoria Sotelo Bovino es doctora en Sociología por la Universidad de la República de Uruguay. Es investigadora del Área Sociología de la Cultura del Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay.