



CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

UN CORRER TRAS EL VIENTO:
PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE EVANGÉLICOS EN MÉXICO

Tesis

que, para obtener el título de
Licenciado en Relaciones Internacionales,
presenta

Sebastián Canseco Ibarra

Directora de tesis:

Dra. María Fernanda Somuano Ventura

Ciudad de México, julio de 2022

ÍNDICE

ÍNDICE	3
AGRADECIMIENTOS	5
PREFACIO	7
INTRODUCCIÓN: SALE EL SOL, Y SE PONE EL SOL	9
PRESENTACIÓN	10
DEFINICIONES	15
ESQUEMA DE TESIS	20
I: GENERACIÓN VA, Y GENERACIÓN VIENE	23
LA COLONIA Y LA INDEPENDENCIA	24
EL NUEVO ESTADO MEXICANO.....	28
LA REFORMA LIBERAL.....	33
PORFIRIATO Y REVOLUCIÓN.....	38
EL RÉGIMEN POSREVOLUCIONARIO	44
II: EL VIENTO TIRA HACIA EL SUR, Y RODEA AL NORTE	53
LA REFORMA DE 1992.....	54
NUEVAS AGRUPACIONES RELIGIOSAS.....	59
PASADO AMBIVALENTE.....	63
UN PARTIDO EVANGÉLICO.....	68
III: LOS RÍOS TODOS VAN AL MAR, Y EL MAR NO SE LLENA	75
PARTIDO PROMETIDO	77
UNA TRANSFORMACIÓN INCOMPLETA.....	82
VALORES ENCONTRADOS	88
PÚBLICOS DESINTERESADOS	94
CONCLUSIÓN: UN CORRER TRAS EL VIENTO.....	105
BIBLIOGRAFÍA	113

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no habría sido posible sin la ayuda y los comentarios de muchas personas. Quisiera tomar este espacio para reconocerlas. Primero, quisiera agradecer a todos mis profesores y profesoras, quienes hicieron de mi tiempo en el Colegio una experiencia enriquecedora y fascinante. Y agradezco especialmente a la Dra. Fernanda Somuano, quien fue una guía indispensable para este trabajo, y al sínodo que revisó el texto. También le doy las gracias a mis amigos y colegas del Colmex, que permitieron que mis estudios no sólo fueran pedagógicos, sino amenos y memorables. Agradezco a mi familia, a mi padre, madre, hermano y hermana por su apoyo constante. Y, finalmente, agradezco profundamente a Ana Pascoe, quien me acompañó y aconsejó durante todo este proceso y más.

PREFACIO

Antes de iniciar, conviene hacer algunos breves apuntes sobre esta tesis para facilitar su lectura. En gran medida, este trabajo estuvo inspirado por la aparente intensificación de la participación política de protestantes en México durante la última década. En un país con una baja proporción de cristianos evangélicos y una larga historia de separación entre Iglesia y Estado, el protestantismo parece repentinamente haber tomado un papel activo en la política, participando en ejercicios electorales y entablando una visible relación con el gobierno en turno. Aun así, al menos en términos electorales, esta reciente transformación ha mostrado un éxito limitado. Esta situación invita a algunas reflexiones. ¿Qué tanto se ha transformado la visión política de protestantes mexicanos? ¿Qué factores han alimentado estos cambios? ¿Qué obstáculos enfrenta este proyecto político? Los siguientes capítulos tratarán estos asuntos a mayor profundidad, pero vale la pena sugerir algunas respuestas para guiar la lectura de la tesis. Resumidamente, algunos líderes políticos protestantes en el país parecen, en efecto, haber transformado su visión, adoptando una misión política moral que contrasta con el laicismo que caracterizó al protestantismo mexicano desde su entrada al país en el siglo XIX. Además, el grueso de la población protestante mexicana parece compartir los valores morales de estos líderes contemporáneos. Y sin embargo, la baja proporción de evangélicos, combinada con un desinterés en la política, ha impedido el éxito de este proyecto político en México. Esta tesis sugiere que, al menos por ahora, el protestantismo mexicano carece de algunos elementos necesarios para consolidarse como proyecto político.

INTRODUCCIÓN

SALE EL SOL Y SE PONE EL SOL

Un nuevo papel del evangelismo en México

Desde hace siglos, México y el cristianismo están profundamente entrelazados. Separar la identidad mexicana de la religión es una tarea excepcionalmente difícil, si no es que imposible. Ya sea en las innumerables iglesias desperdigadas por el país, los santos que dan nombre a sus pueblos o las imágenes de la Virgen que adornan sus rincones, el cristianismo está siempre presente en México. Hasta hace poco, sin embargo, esta inescapable presencia religiosa se concentraba casi exclusivamente en una cara particular de cristianismo, el catolicismo. A pesar de la gran diversidad de ramas cristianas, por siglos el catolicismo ha absorbido la vasta mayoría de las creencias religiosas en México. Pero el monopolio católico de la religión en México ha disminuido gradualmente conforme distintas denominaciones protestantes cobran mayor importancia. Y ahora, a pesar de cientos de años de catolicismo predominante, los cristianos evangélicos han alcanzado una presencia insólita en México. Es esta reciente transformación en la esfera religiosa del país la que da lugar a esta tesis.

En toda América Latina, los cristianos evangélicos han adquirido una nueva relevancia en la vida pública que habría sido inconcebible algunas décadas atrás —no se diga siglos. A pesar de

que las primeras iglesias protestantes llegaron a Latinoamérica a mediados del siglo XIX, comparadas con la Iglesia católica, no eran más que un grupo minúsculo de influencia marginal. Desde finales del siglo XX, sin embargo, el evangelismo comenzó un gradual crecimiento que alteraría el largo monopolio católico en la región.¹ Hay, por supuesto, una infinidad de aristas por las que se podría explorar esta nueva presencia evangélica; y muchos autores se han dedicado a explicar las formas, orígenes y consecuencias de esta. Desafortunadamente, esta tesis no puede abarcar tantas vertientes. Las siguientes páginas, por lo tanto, se limitarán a estudiar este complejo fenómeno en un solo país, México, y en una sola de sus dimensiones, la política. Por lo tanto, a lo largo de los siguientes capítulos, esta tesis intentará explorar la evolución de la participación política de evangélicos en México y encontrar algunos de los factores que definen el papel político contemporáneo de este grupo religioso. Antes de explorar el tema, conviene hacer un breve resumen y presentación que marque las pautas que guiarán el resto de esta tesis.

PRESENTACIÓN

La interacción entre política y religión en México ha estado dominada por la relación entre el Estado mexicano y la Iglesia católica. En gran medida, la abrumadora presencia del catolicismo ha provocado que la larga historia del laicismo mexicano y los distintos episodios de tensión entre Estado e Iglesia se concentren casi exclusivamente en el catolicismo. Sin embargo, en años recientes, el país ha presenciado la aparición de un nuevo actor religioso en la política. En las últimas décadas, el evangelismo, que por siglos estuvo relegado a los márgenes de la historia mexicana, ha surgido como un nuevo actor relevante en la política. Por ejemplo, la aparición del Partido Encuentro Social (PES), la formación de movimientos evangélicos en defensa de la familia

¹ Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 9-10.

tradicional y la relación del actual presidente, López Obrador, con iglesias evangélicas representan un marcado contraste con la tradición protestante en México en sus orígenes decimonónicos.

Tras su llegada durante la Conquista en el siglo XVI, la religión católica ha sido indudablemente la predominante en el país. Ya sea en tiempos coloniales, tras la Independencia, o después de la Revolución, el catolicismo ha permanecido como la religión más importante en México. El protestantismo, en cambio, que empezaba a difundirse por Europa mientras España se expandía sobre el continente americano, estuvo prácticamente ausente durante los tres siglos de la Nueva España. No fue sino hasta mediados del siglo XIX, con la entrada de misioneros extranjeros bajo regímenes liberales, que el protestantismo llegó al país; pero aun así permaneció como una religión marginal. Los liberales decimonónicos mexicanos, enfrentados al clero católico y cautivados por la sociedad estadounidense, vieron en el protestantismo una vía para transformar a la joven nación mexicana y adaptarla al mundo moderno que veían a su alrededor.² La afinidad entre liberales y protestantes, sin embargo, sirvió de poco más allá de promover la libertad de culto y de permitir la entrada de cristianos evangélicos al país. México permaneció católico. Aunque estos nuevos protestantes mexicanos se convirtieron en aliados del Estado laico, no provocaron la transformación profunda del país que algunos de ellos esperaban.

Los valores liberales de estas primeras generaciones de protestantes en México llevaron a algunos de sus miembros, como los hermanos Aarón y Moisés Sáenz, a apoyar el movimiento de Madero y participar en la Revolución mexicana.³ Aun así, los evangélicos permanecieron en un papel secundario como una minoría pequeña y de poca influencia política. Y con el fin de la Revolución y la formación del nuevo régimen, el protestantismo en México continuó su labor de

² Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 89.

³ Jean-Pierre Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*, México, D.F., Casa Unida de Publicaciones, 1983, p. 128.

apoyo a la laicidad del Estado, ahora respaldando al nuevo partido en el poder.⁴ Tras algunos años, el potencial transformador que algunos creyentes y liberales habían visto en el protestantismo comenzó a disiparse, y el evangelismo en México se tornó más distante de la política. En la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, el panorama cambió. Especialmente desde los años setenta, la “mutación protestante” que describe el sociólogo Jean Meyer, de carácter menos liberal y más carismático que sus manifestaciones anteriores, comenzó a surgir por el país, atrayendo a nuevos mexicanos hacia el protestantismo.⁵ Y con el reconocimiento a asociaciones religiosas en la legislación mexicana tras la reforma constitucional de 1992, esta nueva ola de evangélicos mexicanos empezó a buscar novedosos medios para participar en la vida pública.⁶

Finalmente, con la alternancia en el año 2000, el evangelismo estaba en una posición política insólita. Aunque la legislación mexicana no permite la formación de partidos políticos confesionales, los feligreses protestantes podían ahora dar su apoyo a distintos partidos o incluso crear uno propio —aunque sin la posibilidad de establecer vínculos explícitos con la religión. Y, en efecto, así ocurrió. El PES, fundado por y compuesto de cristianos evangélicos, surgió en Baja California en el año 2006.⁷ Y aunque la ley prohíbe los partidos políticos confesionales, sus miembros y el *ichtus* al que alude su nombre dejan clara su visión religiosa.⁸ Aun así, su éxito ha sido limitado. En las elecciones federales de 2018, a pesar de participar en coalición vencedora, el PES no logró atraer a suficientes electores —evangélicos o distintos— para permanecer como

⁴ Jean-Pierre Bastian, “Protestantismo y sociedad en México, 1857-1940”, en Roderic A. Camp, *et al.* (eds.) *Los intelectuales y el poder en México*, México, D.F., El Colegio de México, 1991, p. 445.

⁵ Jean Meyer, “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, *Historia Mexicana*, Vol. 41, Núm. 3, 1933, p. 730.

⁶ Alberto Hernández, “Las iglesias evangélicas y la ley de asociaciones religiosas”, en Patricia Galeana (comp.), *Relación Estado-Iglesia: Encuentros y desencuentros*, México, D.F., Archivo General de la Nación, 2001, pp. 244-245.

⁷ Carlos Garma, “Religión y política en las elecciones de 2018: evangélicos mexicanos y el Partido Encuentro Social”, *Alteridades*, 2019, vol. 29, núm. 57, p. 41.

⁸ Cecilia A. Delgado-Molina, “La «irrupción evangélica» en México: Entre las iglesias y la política”, *Nueva Sociedad*, núm. 280, 2019, p. 95.

partido nacional. Esta derrota, sin embargo, no implica la desaparición del evangelismo de la política. Por un lado, este partido no ha abandonado la esfera pública: reapareció con las mismas siglas, pero con un nuevo nombre, Partido Encuentro Solidario. Por otro lado, este partido no representa la única manifestación de participación política de protestantes, como muestra, por ejemplo, el acercamiento del actual gobierno federal con algunas iglesias y líderes evangélicos. Reconociendo la diversidad de manifestaciones del protestantismo en la política mexicana contemporánea, resulta claro el rompimiento de su vieja tradición laica y la apertura de una insólita participación política cuyo futuro aún se muestra incierto.

En muchos sentidos, este breve recuento del desarrollo del protestantismo en México no es exclusivamente mexicano. En el resto América Latina han ocurrido fenómenos muy similares. Durante tiempos coloniales, toda la región fue casi exclusivamente católica; los primeros misioneros protestantes llegaron a mediados del siglo XIX, y la aparición de corrientes protestantes carismáticas ocurrió también en fechas similares. México tampoco es el único país con una creciente presencia evangélica en la política: en toda América Latina, el protestantismo ha adquirido esta nueva prominencia.⁹ Estas coincidencias en la región no han pasado desapercibidas y han invitado a análisis sobre sus implicaciones. Como señala Alejandro Díaz Domínguez, en toda América Latina, la pertenencia a grupos religiosos y los valores morales que esto frecuentemente conlleva tienen efectos —aunque limitados— sobre la identidad partidaria.¹⁰ Considerando este patrón, entonces, el continuo crecimiento del protestantismo en la región podría resultar en nuevas dinámicas políticas alimentadas por valores tradicionales y creencias religiosas, por lo que el estudio de los vínculos entre religión y política es un área de estudio relevante.

⁹ Bastian, *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, p. 47.

¹⁰ Alejandro Díaz Domínguez, “Religious Basis of Party Identification in Latin America: Denominations and Dimensions”, *International Journal of Latin American Religions*, núm 4, 2020, p. 6.

Más allá de las coincidencias entre países latinoamericanos, hay también varias particularidades en el caso mexicano que invitan a un análisis propio y que justifican la elaboración de esta tesis. Por un lado, México tiene una larga y fuerte tradición laica que destaca entre sus vecinos latinoamericanos.¹¹ Los protestantes mexicanos, que surgieron como defensores del Estado laico, ahora se enfrentan no sólo a su vieja tradición liberal, sino a la fuerte separación entre Iglesia y Estado que caracteriza al país. Por otro lado, México es uno de los países latinoamericanos en los que menos ha penetrado el evangelismo. En algunos países —como Honduras, Nicaragua y Guatemala—, los evangélicos están cerca de alcanzar numéricamente a los católicos, superando 40% de la población.¹² En México, en cambio, según el censo de 2020, el catolicismo representa 77.7% de la población, mientras el protestantismo abarca 9.1%.¹³ Incluso países con presencia evangélica más moderada, como Colombia, Argentina y Brasil, superan a México por varios puntos. Solamente Paraguay tiene una proporción menor de evangélicos.¹⁴ Sin embargo, a pesar de esta presencia relativamente baja de protestantes en México, los evangélicos, han buscado —y en gran medida conseguido— participar en la política de manera similar al resto de América Latina, involucrándose en la política electoral y estableciendo partidos con vínculos religiosos. En suma, aunque el protestantismo es una corriente religiosa relativamente pequeña en México, es también un asunto de creciente relevancia en la política mexicana. Los siguientes capítulos, por lo tanto, se ocuparán de revisar la trayectoria protestante en México, señalar el giro en su participación política reciente y encontrar algunos límites en su novedoso impulso político.

¹¹ José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Instituto de Estudios Sociales Cristianos, Lima, 2018, p. 73.

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ Si se incluyera a mormones, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día como protestantes, la esta cifra pasaría de 9.1% a 11.2%. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *XV Censo de población y vivienda*, México, 2020. En adelante, INEGI, *Censo 2020*.

¹⁴ Paraguay tiene una población de evangélicos de 7%, Colombia de 13%, Argentina de 15% y Brasil de 26% según cifras en Pérez Guadalupe, *op. cit.*, p. 11.

DEFINICIONES

Para estudiar a los evangélicos en la política mexicana, quizás la definición más obvia que atender es la del evangelismo en sí. En los párrafos anteriores ya comienza a vislumbrarse una interpretación de esta corriente religiosa, pero, por claridad, conviene hacerla explícita. Siguiendo la “costumbre latinoamericana” expresada por Christian Lalive D’Epinay, esta tesis entenderá por evangélicos a “todos los miembros de los movimientos religiosos de «la gran familia protestante», sean pentecostales, metodistas, bautistas, etcétera”.¹⁵ Sin duda hay características divergentes entre los muchos grupos que conforman el protestantismo; sin embargo, a lo largo de los siguientes capítulos, ambos términos —evangélico y protestante— se tratarán esencialmente como sinónimos.¹⁶

La unidad entre evangélicos y protestantes no contrasta con la mayor parte de la literatura sobre el tema. Así, por ejemplo, cuando el escritor y teólogo mexicano, Leopoldo Cervantes-Ortiz, escribe sobre la identidad protestante en América Latina, habla de “las iglesias protestantes (o evangélicas) de hoy”, tratando la transformación del protestantismo latinoamericano desde el siglo XIX hasta su forma contemporánea como una evolución dentro de la misma categoría religiosa, aunque reconociendo que algunos de sus miembros prefieren evitar el término “protestante” e identificarse sólo como “evangélicos”.¹⁷ En otro ejemplo, al presentar el fenómeno evangélico contemporáneo en América Latina, José Luis Pérez Guadalupe describe el evangelismo latinoamericano como “todos los grupos cristianos de tradición protestante que, en mayor o menor

¹⁵ Christian Lalive D’Epinay, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1968, p. 29.

¹⁶ Tratar estos términos como sinónimos tiene la ventaja adicional de evitar repetición excesiva de un término a lo largo de esta tesis, permitiendo, idealmente, una lectura más cómoda del texto.

¹⁷ Leopoldo Cervantes-Ortiz, “Protestantismo, protestantismos e identidad en América Latina y en México”, Ponencia presentada en el xvi Congreso nacional Estado, Iglesia y Grupos Laicos. Benemérita Universidad de Puebla, pp. 1 y 9.

medida, centran su actividad eclesial en la labor evangelizadora y conversionista”.¹⁸ Jean-Pierre Bastian, uno de los principales expertos en protestantismo mexicano, también opera bajo esta unidad. En el *Diccionario de religiones en América Latina*, Bastian escribe que el protestantismo latinoamericano “está constituido por un conjunto de organizaciones religiosas que se hacen llamar «los evangélicos» y apelan a principios e ideas provenientes de las Reformas luterana, calvinista, y anglicana del siglo XVI”.¹⁹ Y, escribiendo sobre religión y sociedad en México, el mismo Bastian define protestantismo como:

[...] las varias «Iglesias evangélicas» o denominaciones históricas que penetraron durante la segunda mitad del siglo XIX y los varios grupos religiosos llamados «pentecostales», cuya penetración empieza después de la primera etapa de la Revolución (1917) y que han tenido un auge en el periodo actual, al reclutar prosélitos en las capas marginadas de las grandes urbes”.²⁰

Incluso Arturo Farela Gutiérrez, un pastor pentecostal mexicano involucrado en la política, aunque reconoce que prefiere definirse con el término “evangélico”, incluye la tradición protestante como parte de la historia del evangelismo en México.²¹ Esto, además, reafirma la aseveración del antropólogo mexicano, Carlos Garma, sobre la identidad compartida entre las diversas iglesias evangélicas: “protestantes denominacionales y pentecostales se consideran «hermanos» y enfatizan su distanciamiento del catolicismo como un aspecto vinculante”.²² En resumen, entonces, ya sea que las iglesias protestantes son evangélicas o las iglesias evangélicas son protestantes, por tener tradición e identidad compartidas, evangelismo y protestantismo generalmente se consideran como un mismo fenómeno en América Latina. A lo largo de esta tesis, por lo tanto, evangelismo y protestantismo se utilizarán para describir la misma categoría religiosa.

¹⁸ Pérez Guadalupe *op. cit.*, p. 14.

¹⁹ Jean-Pierre Bastian, PROTESTANTISMO, en Roberto Blancarte (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 499.

²⁰ Jean-Pierre Bastian, “Protestantismo y sociedad en México, 1857-1940”, en Roderic A. Camp, *et al* (eds.) *Los intelectuales y el poder en México*, El Colegio de México, 1991, p. 437.

²¹ Arturo Farela, “Iglesia evangelista en México: expansión y lucha social (1992-2014), *El Cotidiano*, núm 185, mayo-junio 2014, pp. 104-105.

²² Garma, *op. cit.*, p. 37.

Obviamente, ésta no es la única definición posible. El protestantismo es un fenómeno de enorme complejidad, con una muy larga historia, dogmas heterogéneos y diversos estilos que distinguen sus numerosas ramas. No cabe duda de que hay una gran variedad de creencias entre cristianos evangélicos y, con ello, muchas posibilidades distintas al definir el término. Por ejemplo, en algunas regiones, particularmente en Estados Unidos, “los evangélicos” normalmente no alude al protestantismo en general, sino a ciertas ramas de tradición protestante con énfasis en la experiencia de “volver a nacer” y en interpretaciones literales de la Biblia.²³ Incluso en América Latina, en algunas ocasiones, los términos protestante y evangélico se refieren a grupos distintos. La palabra protestante puede remitir a las llamadas iglesias “históricas” o “liberales” —como presbiterianos, luteranos y metodistas— que surgieron durante la Reforma Protestante y llegaron a América Latina en el siglo XIX; y el término evangélico puede apelar a corrientes posteriores, como la pentecostal y la neopentecostal, de carácter menos tradicional, que se esparcieron por América Latina durante el siglo XX.²⁴

Frecuentemente se marcan distinciones entre estas dos generaciones de protestantismo latinoamericano —los llegados en el siglo XIX y los llegados en el siglo XX—; pero esto no necesariamente implica separar protestantismo y evangelismo. Carlos Garma, por ejemplo, reconoce tres categorías dentro del protestantismo mexicano: iglesias protestantes históricas o denominacionales, iglesias protestantes pentecostales e instituciones religiosas independientes. Garma advierte, sin embargo, que mientras las dos primeras categorías forman parte del protestantismo —la primera surgida directamente de la Reforma Protestante y la segunda formada en Estados Unidos—, la tercera categoría no es estrictamente protestantismo, pues no trata la

²³ Frances Fitzgerald, *The Evangelicals: The Struggle to Shape America*, Nueva York, Simon & Schuster, 2017, versión digital, loc 85.

²⁴ José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Instituto de Estudios Sociales Cristianos, Lima, 2018, p. 14.

Biblia como fuente única de revelación o recurre a interpretaciones poco ortodoxas.²⁵ De manera similar, el teólogo metodista argentino José Míguez Bonino, habla de tres “rostros” del protestantismo latinoamericano: el liberal, el evangélico y el pentecostal. Bonino excluye de su clasificación a las “instituciones religiosas independientes” que describe Garma, pero agrega la cara pentecostal por separado de la evangélica, resaltando su carácter carismático posterior a las misiones evangélicas estadounidenses del siglo XIX.²⁶

Evidentemente, no hay definición unívoca de protestantismo. Pero a pesar de las múltiples variantes en esta rama del cristianismo, evangélicos y protestantes pueden considerarse como parte de un mismo grupo en América Latina; y así ocurrirá a lo largo de estas páginas. Esto no significa, por supuesto, que este texto ignorará la diversidad dentro del protestantismo; por el contrario, es esencial reconocer las múltiples caras del evangelismo para entender su participación en la política mexicana. Aun así, distinciones internas no implican la imposibilidad de reconocer una sola categoría general.

El segundo término relevante que debe definir una tesis sobre participación política de evangélicos en México es “participación política”. Dado que esta tesis, aunque principalmente consternada con la participación política contemporánea, revisa también la larga trayectoria del protestantismo en la política mexicana, la forma de estudiar el papel de esta religión en la política debe permitir flexibilidad. Naturalmente, las manifestaciones del protestantismo y el tipo de información disponible para estudiarlo han variado a lo largo del tiempo. Afortunadamente, el concepto de participación política ofrece márgenes suficientemente amplios para tratar las distintas etapas del evangelismo mexicano. Como explican Robyn Driskell, Elizabeth Embry y Larry Lyon,

²⁵ Carlos Garma, “Estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, *UAM Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 15, p. 53.

²⁶ José Míguez Bonino, *The Faces of Latin American Protestantism*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997, p. v.

no hay una medida única de participación política, sino varios elementos distintos que la componen y pueden utilizarse al estudiarla: como el voto, la identificación con un partido, la asistencia a eventos, el contacto con políticos, el ejercicio de cargos públicos e incluso la lectura de noticias.²⁷ Bajo esta propuesta, entonces, las distintas manifestaciones del evangelismo en la política mexicana pueden estudiarse bajo un mismo marco. Mediante la versatilidad de este concepto, entonces, esta tesis puede darse a la tarea de analizar el apoyo de los primeros protestantes mexicanos a los regímenes liberales durante el siglo XIX, su paso hacia reconocer el régimen posrevolucionario y, finalmente, su transformación hacia una participación política más explícita y menos laica en el siglo XXI.

Este marco, además, permite estudiar no sólo las ideas y proyectos de los liderazgos evangélicos en la política —como líderes de iglesias o miembros de partidos—, sino también la participación de ciudadanos protestantes ordinarios. La capacidad de revisar estas dos partes del evangelismo es útil en diferentes maneras. En el período decimonónico, por ejemplo, donde la información sobre la población protestante es escasa, revisar las acciones de líderes evangélicos es indispensable para conocer la participación política de evangélicos de la época. En cambio, en años más recientes, el contraste entre ciudadanos y políticos evangélicos es un factor esencial para explicar el limitado éxito del evangelismo en la política mexicana. Aunque la experiencia religiosa y la afiliación a una iglesia pueden ser factores relevantes para entender la participación política,²⁸ las expresiones políticas de la fe no necesariamente se expresan de manera homogénea.²⁹ Así, mientras los liderazgos políticos evangélicos aspiran a una participación política mucho más abierta, encuestas sobre religión y el bajo apoyo electoral que han recibido revelan cierta

²⁷ Robyn Driskell, Elizabeth Embry y Larry Lyon, “Faith and Politics: The Influence of Religious Beliefs on Political Participation”, *Social Science Quarterly*, vol. 89, núm. 2, junio 2008, p. 299.

²⁸ Michael A. Jones Correa y David L. Leal, “Political Participation: Does Religion Matter?”, *Political Research Quarterly*, vol. 54, núm. 4, diciembre 2001, p. 763.

²⁹ Garma, *op. cit.*, p. 38.

resistencia frente a esta forma de participación entre la población evangélica. Líderes y feligreses evangélicos parecen estar divididos, con unos avanzando hacia una participación política explícita mientras otros prefieren mantener distancia frente a la política y conservar cierto grado de la tradición laica. Bajo el concepto de participación política, entonces, las diversas expresiones del protestantismo en la política mexicana —sea en épocas distintas o en sectores diferentes de la población— pueden agruparse con un mismo concepto.

ESQUEMA DE TESIS

En suma, el protestantismo en México es un fenómeno religioso con una larga y compleja trayectoria que, no obstante, estuvo casi invariablemente relegado a los márgenes de la política. En años recientes, sin embargo, al igual que en el resto de América Latina, los evangélicos mexicanos han adoptado estrategias insólitas para participar en la política, marcando una nueva etapa en su historia. A pesar de la tradición laica del protestantismo mexicano y a pesar de la proporción pequeña de evangélicos en la población nacional, su interacción con la política ha adoptado un estilo notablemente más abierto y explícito. Para estudiar este complejo fenómeno, entonces, esta tesis cuenta con tres capítulos. El primero trata el protestantismo mexicano antes del siglo XXI. Empezando desde su ausencia en tiempos coloniales, este capítulo explora la introducción decimonónica del protestantismo, su participación en la Revolución y su transformación a lo largo del siglo XX. El segundo capítulo abarca el evangelismo en la política desde la reforma constitucional de 1992 y la formación de organizaciones políticas evangélicas, subrayando el contraste de algunos líderes políticos evangélicos contemporáneos con sus predecesores. El tercer capítulo también trata el evangelismo en la política contemporánea, pero concentrándose sobre su aspecto electoral: a diferencia del capítulo anterior, éste busca reconocer

los límites de la participación política evangélica mediante el estudio de su población y desempeño electoral, señalando el limitado éxito del evangelismo como propuesta política.

En resumen, esta tesis pretende mostrar que el protestantismo en la política mexicana ha experimentado un cambio radical en años recientes. Los distintos momentos explorados a lo largo de los siguientes capítulos pretenden no sólo revisar el desarrollo de esta religión en la política, sino ilustrar la peculiaridad de su condición actual. Éste es el hilo que une cada capítulo: ¿cómo se ha transformado la participación política de los evangélicos en el México contemporáneo? Para responder a esta pregunta, es necesario primero trazar la historia de este grupo para después apreciar los límites y particularidades de su situación actual. Cada capítulo pretende dar un paso hacia una posible respuesta a esta pregunta.

El protestantismo mexicano ha cambiado con los años. Para los primeros misioneros protestantes que llegaron en el siglo XIX, el México del siglo XXI les sería tan ajeno como el evangelismo mexicano contemporáneo les sería extraño. Y, evidentemente, esta evolución trasciende el plano político. Desafortunadamente, esta tesis no puede más que esbozar muy superficialmente la gran complejidad de este fenómeno en una sola de sus dimensiones, la política. Aun así, si los siguientes capítulos logran su propósito, este complejo fenómeno será, por lo menos, ligeramente más comprensible.

I

GENERACIÓN VA, Y GENERACIÓN VIENE

Breve historia del protestantismo en la política mexicana

El título de este capítulo es, evidentemente, de ambición excesiva. No es una exageración afirmar que hay libros enteros —de investigadores mucho más serios y capaces que el autor de esta tesis— dedicados sólo a fragmentos de este tema. Tratar en tan pocas páginas el desarrollo del protestantismo mexicano hasta el final del siglo XX inevitablemente resultará en un análisis incompleto e insuficiente. Y, sin embargo, para esta investigación es indispensable tratar este asunto, aunque sea de manera superficial. Sin conocimiento de los orígenes del protestantismo en México y su desarrollo a lo largo de los últimos dos siglos, sería imposible reconocer las continuidades y mutaciones del evangelismo contemporáneo. ¿La reciente participación política evangélica contrasta o coincide con el protestantismo de siglos pasados? ¿Las motivaciones políticas que inspiraron la entrada del protestantismo a México siguen presentes entre protestantes contemporáneos? No hace falta aclarar que este capítulo —y esta tesis— no bastan para responder categóricamente a estas preguntas; aun así, los siguientes párrafos pretenden resumir la historia del protestantismo mexicano para apreciar e interpretar su condición presente. Este capítulo, entonces, pretende trazar a muy grandes rasgos el desarrollo del evangelismo mexicano desde sus

primeras nociones en la colonia, hasta sus orígenes concretos en el siglo XIX y sus transformaciones a lo largo del siglo XX, resaltando su papel en la política a través de los años y mostrando su simpatía hacia el liberalismo.¹

El evangelismo en la política mexicana contemporánea ha atraído mucha atención. El gradual, pero sostenido crecimiento de la población protestante y, sobre todo, la formación de un partido político con vínculos evangélicos evidentes son fenómenos novedosos en este país. Así, el protestantismo podría parecer un nuevo actor en la política mexicana. Paradójicamente, sin embargo, la novedad del protestantismo mexicano no es nueva: no es la primera ocasión en que el protestantismo se perfila como una nueva y extraña fuerza sobre la política mexicana. Ya desde la colonia y especialmente desde el siglo XIX con las Leyes de Reforma, el protestantismo tenía un papel novedoso, heterodoxo y modernizador en la política mexicana. Y aunque ha perdido ese carácter modernizador, el reciente surgimiento del protestantismo en la política parece conservar parte del espíritu transformador de sus apariciones previas. Las siguientes páginas explorarán este proceso a mayor detalle.

LA COLONIA Y LA INDEPENDENCIA

Jean-Pierre Bastian subraya la importancia de las Leyes de Reforma para encontrar el “fenómeno religioso protestante” en México: son esas leyes las que permiten la entrada al país de credos religiosos distintos del catolicismo.² No obstante, esto no implica que el protestantismo haya estado totalmente ausente en años anteriores. En la Nueva España, la “herejía luterana” estaba

¹ Vale la pena señalar aquí que este capítulo recurre ampliamente a distintos textos de Jean-Pierre Bastian, quien no sólo es un autor prolífico de religión en Latinoamérica, sino una autoridad ineludible sobre protestantismo en México.

² Jean-Pierre Bastian, “Protestantismo y política en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 43, Núm. Extraordinario, 1981, p. 1947. En adelante: “Protestantismo y política”.

poco presente, mas no ausente. En el siglo XVI, por ejemplo, varios extranjeros consiguieron acceso a la Nueva España a pesar de sus creencias religiosas ajenas al catolicismo; e incluso el término “luterano” se usaba como insulto para señalar una “vida depravada”.³ Según Bastian, “podemos constatar que, durante el siglo XVII, la acusación de hereje protestante era utilizada para reprimir a los españoles y a los criollos subversivos políticos o desviacionistas para con la Iglesia”.⁴ Entre inmigrantes a la Nueva España y novohispanos acusados de herejía, resulta evidente que el protestantismo alcanzó, aunque sea sólo en el discurso, una presencia notoria en tiempos coloniales.

Más allá de cuántos protestantes realmente pisaron tierras novohispanas, no cabe duda de que el catolicismo era absolutamente la religión dominante. Sea por la censura contra obras protestantes, por el desinterés de los novohispanos o por otros motivos, el protestantismo no consiguió penetrar en la Nueva España:

Los libros prohibidos no parecieron penetrar en la Nueva España, quizá por la disminución del comercio atlántico, y seguramente por el desinterés de los novohispanos por el protestantismo y la prioridad de los problemas internos.⁵

Los juicios por herejía luterana fueron muy escasos y, según Bastian, los acusados de luteranismo “nunca fueron portadores de una estrategia de implantación de iglesias protestantes en la colonia”.⁶ La tolerancia religiosa —o la idea puritana y anglosajona de “tolerantismo”— era “ajena y opuesta al catolicismo”,⁷ y no tuvo espacio para manifestarse en la Nueva España.⁸ El protestantismo en tiempos coloniales, entonces, más que describir una religión presente y activa en el país, fungía como un mecanismo discursivo para excluir lo ajeno a la Nueva España y su modo de vida católico.

³ Jean Pierre Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*, México D.F., Casa Unida de Publicaciones, 1983, pp. 42-43. En adelante: Bastian, *Protestantismo y sociedad*.

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁷ Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, México D.F., Ediciones CUPSA, 1986, p. 94. En adelante: Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*.

⁸ *Ibid.*, p. 90.

El predominio del catolicismo novohispano se manifiesta claramente en la lucha de independencia. El célebre “Grito de Dolores” ocurrió cuando un miembro de la Iglesia, el cura Miguel Hidalgo y Costilla, llamó a misa en la madrugada del domingo 16 de septiembre de 1810; “pero una vez reunidos los feligreses, los convocó a unirse y *luchar contra el mal gobierno*”.⁹ La “conquista espiritual” que consiguió el catolicismo en la Nueva España se manifiesta en que fue a partir de la religión que las masas insurgentes se levantaron contra el gobierno novohispano.¹⁰ Y la penetración del catolicismo en el país queda incluso más clara al reconocer que tanto insurgentes como realistas justificaban su lucha con la religión. Así, por ejemplo, mientras los insurgentes de Hidalgo se levantaron con el estandarte de la Virgen de Guadalupe,¹¹ los realistas recurrieron a la Virgen de los Remedios como su símbolo religioso.¹² Como remarca Jean Meyer, las esferas de política y religión difícilmente podían entenderse por separado:

Parece que en el siglo XVI se encuentran los primeros índices de una reflexión “moderna” sobre religión y política, aunque el campo de lo político no era entonces algo bien delimitado. De todos modos, no podemos esperar entender al siglo XVII, ni al XVIII, ni la guerra de independencia con sus discursos “políticos”, si presuponemos su autonomía o su clara identidad, como lo hacemos normalmente.¹³

Así, el papel de curas católicos en los levantamientos independentistas, sumado al éxito final del conflicto independentista bajo el Ejército Trigarante —con la religión católica como una de sus tres garantías— expone no sólo el incuestionable papel central del catolicismo mexicano, sino también la borrosa distinción entre religión y política.

A pesar del absoluto predominio católico en la Nueva España y la guerra de independencia, ya empezaban a presentarse las ideas liberales que llevarían a la entrada del protestantismo en

⁹ Josefina Zoraida Vázquez, “De la Independencia a la consolidación republicana”, *Nueva historia mínima de México*, México D.F., El Colegio de México, 6ª reimpr., 2009, p. 141.

¹⁰ Alejandra Moreno Toscano, “La era virreinal”, *Historia mínima de México*, Ciudad de México, 2ª ed., 16ª reimpr., 2017, p. 60.

¹¹ Vázquez, *op. cit.*, p. 141.

¹² Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, p. 91.

¹³ Meyer, *op. cit.*, p. 714.

décadas futuras y a una más clara distinción entre religión y política. Sobre los juicios de Hidalgo y Morelos, Bastian escribe que:

En 1810, Miguel Hidalgo fue condenado por la Inquisición novohispana por «libertino, sedicioso, cismático, hereje formal, judaizante, luterano, calvinista y sospechoso de ateísmo y materialismo», y a José María Morelos por haber seguido a Hobbes, Helvetius, Voltaire y Lutero.¹⁴

Más allá del envidiable eclecticismo del cura Hidalgo, la inverosimilitud de las acusaciones y la absurda mezcla de ideologías con las que acusan a estos líderes insurgentes revela mucho sobre el vínculo percibido entre el protestantismo y la Ilustración. Entre el clero novohispano, ideas liberales e ilustradas se confundían con las creencias protestantes. La Inquisición había perseguido a herejes por siglos; pero, a partir del siglo XVII, la herejía colocó las ideas ilustradas junto al calvinismo y luteranismo.¹⁵ Así, como nota Monelisa Lina Pérez-Marchand, la Inquisición novohispana comenzó a adoptar una complicada nomenclatura para señalar la herejía de obras político-sociales, como muestra la condena y prohibición de *El Espíritu de las Leyes* de Montesquieu:

Por contener i aprobar todo genero de heregias, proposiciones temerarias, erroneas, hereticas; detractivas e ignominiosas de las Sagradas Religiones, i Universidades, apoyando al Lutheranismo, i Calvinismo, i vilipendiando nuestra Santa Catholica Religión.¹⁶

La mezcla de ideologías no es accidental: “La Inquisición asimiló desde principios del siglo XVIII la herejía luterana tradicional (y sus diferenciaciones anabaptistas y otras) a aquellas nuevas herejías políticas que derivaban de las ideas modernas e ilustradas”.¹⁷ Para el clero, la Reforma protestante y el pensamiento ilustrado formaban parte de la misma blasfemia: ilustración y protestantismo iban de la mano. Y no fue sólo la Inquisición quien encontró vínculos entre

¹⁴ Jean Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México D.F., El Colegio de México, 1989, p. 26. En adelante: Bastian, *Los Disidentes*.

¹⁵ Bastian, *Los Disidentes*, p. 25.

¹⁶ Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo xviii en México: A través de los papeles de la Inquisición*, México, D.F., El Colegio de México, 1945, pp. 71-72.

¹⁷ Bastian, *Protestantismo y sociedad*, p. 57.

modernidad y protestantismo. A lo largo del siglo XIX, varios liberales mexicanos vieron también una conexión entre protestantismo y modernidad, pero sin la condena y el desprecio que sentían los inquisidores.

EL NUEVO ESTADO MEXICANO

Al inicio de la vida independiente de México, la Iglesia católica conservó una posición privilegiada. El Primer Imperio mexicano, siguiendo las garantías del Ejército Trigarante, dejó al catolicismo como religión única. Y el fin del Imperio no representó un cambio en esta área. En negociaciones con Gran Bretaña, por ejemplo, Guadalupe Victoria se negó a permitir el libre culto para ingleses en México: ninguna religión aparte del catolicismo era bienvenida.¹⁸ Así, en la Constitución de 1824, que estaba escrita “en el nombre de Dios Todopoderoso”, el artículo 3º establecía que: “La religion de la nacion mexicana es y será perpétuamente la católica, apostólica, romana. La nacion la protege por leyes sábias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.¹⁹ De manera similar, la Constitución de 1836, también “en el nombre de Dios Todopoderoso”, dictaba que la primera obligación de todos los mexicanos era: “profesar la religión de su patria”.²⁰ De esta manera, la religión católica mantuvo su carácter oficial por décadas después del fin de la colonia. Pero los liberales decimonónicos mexicanos, influidos por la Ilustración, empezaban a cuestionar el largo monopolio católico del país.

En el prefacio *Ciudadanos imaginarios*, Fernando Escalante retrata la desilusión y frustración que padecían los políticos e intelectuales —liberales y conservadores— en el México

¹⁸ *Loc. cit.*, p. 79.

¹⁹ “Constitución de 1824”, en H. Congreso de la Unión, *Las constituciones de México: 1814-1991*, México, D.F., Talleres Gráficos de la Cámara de Diputados, 1991, p. 77.

²⁰ “Constitución de 1836”, en H. Congreso de la Unión, *Las constituciones de México: 1814-1991*, México, D.F., Talleres Gráficos de la Cámara de Diputados, 1991, pp. 97-98.

del siglo XIX: “lo interesante no son los destinos individuales de ninguno de ellos, sino la insistente sensación de fracaso de todos. Su decepción, su pesimismo”.²¹ Y en la búsqueda por la regeneración del país, cada uno encontraba un ejemplo al cual aspirar:

Algunos intentaron explicar la inmoralidad, darle causas materiales, contra las que algo se pudiera hacer. Y sobre todo se fijaron, los liberales en el peso de la herencia colonial, los conservadores en las consecuencias del espíritu moderno, y ambos en la educación. Pero detrás de su desencanto, de esa avergonzada conciencia de la inmoralidad, estaba siempre una fantasía: la del orden cívico tal como se imaginaban que sería en Europa o en los Estados Unidos. [...] Para los conservadores de casi todo el siglo, la alternativa era España: una España imaginaria también, modelo de orden y estabilidad, de vida católica y tradicionalista. Para los liberales, los Estados Unidos: una extraña confusión de igualdad natural, de espontaneidad democrática y energía progresista.²²

La conexión que hizo la Inquisición entre protestantismo e Ilustración persistía en el México independiente. Pero mientras los conservadores mexicanos sostenían la visión clerical sobre la perversión de las ideas ilustradas y modernas, los liberales invirtieron este juicio. Al igual que los inquisidores coloniales, los liberales del nuevo Estado mexicano vinculaban el “luteranismo” con la Ilustración; pero ahora, en lugar de rechazarla, buscaban adoptarla.

Como explica Bastian, “durante el período de configuración del Estado nacional, el protestantismo ejerció una atracción entre liberales como el doctor José María Luis Mora, Lorenzo de Zavala y Vicente Rocafuerte, por ser la ideología religiosa del país que admiraban por sus instituciones y por sus políticas económicas y sociales”.²³ Basta con leer algunos de sus comentarios para reconocer esta admiración. Así, por ejemplo, Lorenzo de Zavala —quien eventualmente se uniría a la causa independentista de Texas— escribía que:

Al echar una ojeada rápida sobre esa nación gigantesca, que nació ayer y que hoy extiende sus brazos desde el Atlántico hasta el Pacífico y mar de la China, el observador queda absorto y naturalmente se hace la cuestión de cuál será el término de su grandeza y prosperidad. No es el poder de las conquistas ni la fuerza de las armas, tampoco el prestigio ni las ilusiones de un culto que reúne a las reglas de la moral los misterios del dogma, es un orden social nuevo, brillante,

²¹ Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana: tratado de moral pública*, Ciudad de México, El Colegio de México, 10ª reimpr., 2018, p. 14.

²² *Ibid.*, pp. 17-18.

²³ Bastian, “Protestantismo y sociedad en México, 1857-1940”, en *Los intelectuales y el poder en México*, A. Camp, Roderic *et al.* (eds.), México D.F., El Colegio de México, 1991, p. 437.

positivo, un sistema político que ha excluido todos los privilegios, todas las distinciones consagradas por los siglos anteriores, el que ha hecho esa prodigiosa creación.²⁴

Estados Unidos era, para estos nuevos liberales, un modelo de modernidad sin los lastres coloniales que mantenían a México alejado del progreso. Paradójicamente, al afirmar que no son las “ilusiones de un culto” las que permitieron ese “orden social nuevo, brillante y positivo”, Zavala reconoce la virtud de la religión en Estados Unidos. Pues, a diferencia del caso mexicano, donde la religión única definió la vida pública, la pluralidad religiosa del protestantismo anglosajón permitió ese sistema político que ha excluido “todas las distinciones consagradas por los siglos anteriores”. Para el liberalismo mexicano decimonónico, entonces, la religión es una de las virtudes estadounidenses a las cuales aspirar.

Retratando estas ambiciones del liberalismo decimonónico, Leopoldo Cervantes-Ortiz recupera las ideas de Octavio Paz en *El ogro filantrópico* para describir la crisis de identidad que sufrían los liberales mexicanos:

En ese momento se hizo palpable la diferencia entre las dos Américas. Una, la de la lengua inglesa, es hija de la tradición que ha fundado al mundo moderno: la Reforma, con sus consecuencias sociales y políticas, la democracia y el capitalismo; otra, la nuestra, la de habla portuguesa y castellana, es hija de la monarquía universal católica y la Contrarreforma. [...] Aparecen [los Estados Unidos] no como un poder extraño que hay que combatir sino como un modelo que debe imitarse. Fue el principio de una fascinación [...]. La historia de esa fascinación se confunde con la de los grupos intelectuales que, desde la Independencia, han elaborado todos esos programas de reforma social y política con los que se ha intentado transformar el país en una nación moderna. [...], el proyecto de modernizar a México.²⁵

Según Paz, la ambivalente relación entre México y Estados Unidos nació con la aspiración mexicana por alcanzar la modernidad de su vecino al norte. Esta misma idea de “dos Américas: la latina y la sajona” la expresó antes Edmundo O’Gorman, notando que esta generación decimonónica latinoamericana adoptó sistemas republicanos democráticos con “la esperanza que

²⁴ Lorenzo de Zavala, *Viaje a Estados Unidos del Norte de América*, México D.F., Bibliófilos Mexicanos, 1963, p. 220.

²⁵ Octavio Paz, *El ogro filantrópico*, México D.F., Editorial Joaquín Mortiz, 1979, pp. 55-56.

de ese modo se salvaría de inmediato el abismo histórico creado por una España a la que se le había escapado el tren de la modernidad”.²⁶ Los liberales del XIX pretendían abandonar su pasado colonial y transformar su país en una nación moderna. Y para alcanzar su objetivo, el primer paso era transformar uno de los mayores obstáculos que pensaban haber heredado de la Nueva España: el catolicismo.

Los liberales mexicanos percibían a la Iglesia católica como un obstáculo para el desarrollo del país. El control clerical sobre las tierras y mentes mexicanas era, según ellos, un lastre para la nación. Así, el doctor Mora abogaba por “devolver al César lo que es del César”, arrebatando a la Iglesia su fuerza política.²⁷ Una reforma sobre el clero, por lo tanto, era esencial para modernizar el país, pues los liberales se preocupaban no sólo por las “tierras muertas” que poseía la Iglesia, sino también por la profunda influencia que tenía sobre la población mexicana. Así, por ejemplo, Mora lamentaba que;

Las masas todavía ignoran que tienen deberes políticos y civiles, o por mejor decir, se hallan con la persuasión de que tales deberes no reciben su fuerza sino de la sanción religiosa, considerando su infracción no como *delito*, sino como *pecado*. [...] De este estado de cosas resulta que la fuerza de las leyes depende de la opinión que de ellas se forme el clero”.²⁸

Por esa misma línea, José Joaquín Fernández de Lizardi advertía que:

Para persuadirse a que el pueblo bajaría a pedradas a los misioneros chaquetas, es menester o no conocer el pueblo donde se escribe, o afectar ignorarlo. Nuestro populacho no está en ese punto de ilustración: cree más a un fraile en el púlpito, aunque diga herejías, que al patriota más elocuente. En fin, ya veremos lo que sale de esta confianza.²⁹

Bajo esta visión, entonces, la separación entre México y su vecino al norte se debía a la nociva y regresiva influencia de la Iglesia católica. Y si la religión tenía tan importante influencia sobre la opinión del público mexicano, transformar esta institución religiosa era ineludible para cambiar el

²⁶ Edmundo O’Gorman, *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1958, (4° ed., 2006), p. 135.

²⁷ José María Luis Mora, *Obras sueltas*, México D.F., Editorial Porrúa, 1963, p. 280.

²⁸ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, vol. I, México, D.F., Ediciones Eufesa, 1981, p. 519.

²⁹ José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras VI-Periódicos*, México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, p. 183.

país. Entre México y el progreso estaba el catolicismo; y si se reformaba el catolicismo, se transformaba la nación.

Estos primeros intentos de reforma, sin embargo, tenían un límite evidente: todos los políticos —liberales y conservadores— eran católicos.³⁰ Los deseos liberales iniciales de reforma, entonces, sólo pretendían instrumentar algunos cambios dentro de la Iglesia: su plan era adecuar las instituciones católicas a su proyecto nacional, no quitar ni reemplazar a la Iglesia. Así, por ejemplo, el doctor Mora muestra su afinidad por el catolicismo al escribir que:

Cualquier mexicano, amante verdadero de la religión de Jesucristo y de la prosperidad de su patria, debe hallarse vivamente interesado en sostener la una y la otra. Sin religión ni culto, no puede haber sociedad ni moral pública en ningún pueblo civilizado; pero la religión tampoco puede existir ni ser amada cuando se pretende confundirla con los abusos de la superstición, con la ambición y codicia de los ministros del altar. Así es que se hace un servicio a la religión misma en separarla de todo esto, haciéndola aparecer en su nativo brillo y esplendor.³¹

Evidentemente, la religión católica era importante para los liberales también. Mora no muestra ningún deseo por deshacerse del catolicismo ni por sustituirlo con otro culto; sólo pretende reformarlo para que alcance su “nativo brillo y esplendor”.³² El objetivo no era eliminar al catolicismo, sino adaptarlo a la “marcha del progreso”.³³ Mora invitó a sociedades protestantes y a pastores evangélicos —como el pastor inglés James Thompson— para ayudar a la educación del país, pero no era anticatólico;³⁴ aún veía el catolicismo como una parte central de la identidad mexicana y pretendía conservarlo en una posición distinguida.³⁵ Así, los liberales de la primera mitad del siglo XIX, a pesar de admirar a su vecino del norte, se resistían a permitir la entrada libre

³⁰ Escalante, *op. cit.*, p. 158.

³¹ Mora, *Obras Sueltas, op. cit.*, p. 279.

³² *Loc. cit.*

³³ Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 74. En adelante, Bastian, *Protestantismos y modernidad*.

³⁴ Bastian, “Protestantismo y política”, p. 1948.

³⁵ Pedro Gringoire, *El doctor Mora: Impulsor nacional de la causa bíblica en México*, México, D.F., Sociedades Bíblicas en América Latina, 1954, p. 48.

del protestantismo al país.³⁶ Con los años, no obstante, conforme la Iglesia se resistía a cambiar, la posibilidad de implantar el protestantismo en México consiguió mayor fuerza.

LA REFORMA LIBERAL

El deseo del doctor Mora por reformar el catolicismo mexicano no se cumplió: la Iglesia secularizada y tolerante que impulsaría la modernización nacional no se consolidó. El alto clero, alimentado por el mismo desprecio por la modernidad que perseguía a “luteranos” en la colonia, rechazó la visión liberal de reforma.³⁷ Según Jean Meyer, la memoria de la Revolución francesa bloqueó la modernidad liberal para la Iglesia: “esa Iglesia [católica] aborreció al liberalismo y al pensamiento de las luces, al que confundió con la revolución”.³⁸ Así, los intentos liberales por reformarla inevitablemente resultaron en fracasos, y las esperanzas del doctor Mora quedaron frustradas. Como explica Bastian:

La «romanización» de la Iglesia católica latinoamericana durante la primera mitad del siglo XIX, caracterizada por lazos privilegiados entre las iglesias nacionales y Roma, correspondió a la derrota del catolicismo liberal y a la alianza de la Iglesia con los regímenes políticos conservadores y autoritarios.³⁹

La Iglesia no estaba dispuesta a reconocer la legitimidad del Estado liberal y abandonar su posición en el país; “prefirieron condenar la libertad, el individualismo y la democracia, sin ver sus raíces cristianas”.⁴⁰ Ante la imposibilidad de reformar la Iglesia católica, entonces, las dudas liberales frente a implantar una religión extranjera en México comenzaron a diluirse.

Fue con esta nueva animosidad entre liberalismo y catolicismo que aparecieron las Leyes de Reforma; y así, el panorama para el protestantismo en México se transformó radicalmente. Tras

³⁶ Bastian, *Protestantismos y modernidad*, p. 88.

³⁷ Bastian, “Protestantismo y política”, p. 1948.

³⁸ Jean Meyer, “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, *Historia Mexicana*, Vol. 41, Núm. 3, 1933, pp. 717-718.

³⁹ Bastian, *Protestantismos y modernidad*, p. 89.

⁴⁰ Meyer, *op. cit.*, p. 718.

la promulgación de la libertad de culto en 1860, la reserva liberal hacia la importación del protestantismo se tornó en una calurosa recepción: esta nueva generación de liberales estaba abierta a la entrada de misioneros evangélicos.⁴¹ Así, por ejemplo, Benito Juárez defendió la implantación del protestantismo en el país. Según Justo Sierra, Juárez deseaba que esta religión se adaptara al territorio nacional para educar a la población, pues de eso “mucho depende la felicidad del país”.⁴² La religión protestante sería, según Juárez, un mecanismo para educar al pueblo mexicano: “Desearía que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios; éstos necesitan una religión que les obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para los santos”.⁴³ Fue durante este período que comenzó más claramente el papel del protestantismo en México. La victoria de las Leyes de Reforma fijó la separación entre Estado e Iglesia, permitió la libertad de culto y convirtió a Benito Juárez en una figura de referencia para evangélicos mexicanos desde entonces.⁴⁴

Los esfuerzos liberales por enfrentar a la Iglesia católica y reformar al catolicismo mexicano resultaron en el surgimiento del protestantismo en México. Quizás el ejemplo más concreto de esto es el intento juarista por crear una Iglesia católica mexicana independiente de Roma, que resultó en la formación de la primera iglesia protestante mexicana. Buscando traer sacerdotes adheridos a la reforma liberal, Melchor Ocampo constituyó la Iglesia mexicana en 1861 con el presbítero Ramón Lozano en Tamaulipas, que rápidamente se vinculó a la Iglesia episcopal estadounidense y, en 1869, llegó su primer misionero interdenominacional.⁴⁵ De esta manera, los

⁴¹ Bastian, “Protestantismo y política”, p. 1950.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, p. 377.

⁴⁴ Carlos Garma, “Religión y política en las elecciones de 2018: evangélicos mexicanos y el Partido Encuentro Social”, *Alteridades*, 2019, vol. 29, núm. 57, p. 38.

⁴⁵ Aquí cabe subrayar el carácter interdenominacional de esta Iglesia como un motivo más para reconocer el evangelismo en México como “la gran familia protestante”, como se señaló en la introducción. Como refleja este

obstáculos a una reforma del catolicismo se tradujeron en la entrada del protestantismo, cuya presencia empezó a esparcirse por el país.

Entre 1867 y 1872 aparecieron cerca de cincuenta congregaciones religiosas no católicas, sobre todo fundadas por clérigos liberales que abandonaron la Iglesia católica. Y a partir de 1872, empezaron a llegar misioneros protestantes de Estados Unidos, de donde surgieron las llamadas “denominaciones históricas” de México —como presbiterianos, metodistas y congregacionalistas.⁴⁶ Y el anticatolicismo del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada facilitó incluso más la entrada de evangélicos al país.⁴⁷ Así, el protestantismo llegó a México como un mecanismo liberal para enfrentar tanto el poder de la Iglesia católica como la influencia del catolicismo sobre el pensamiento en el país.

Como explica la historiadora Gabriela Díaz Patiño, los liberales, influidos por el positivismo, consideraban que la Iglesia católica era un obstáculo para el país no sólo por su fuerza política, sino por las ideas que transmitían a la población:

[...] una de las críticas más severas que los grupos liberales hacían a la Iglesia católica era su rechazo a los avances científicos y de pensamiento. Políticos e intelectuales subrayaban que el empeño de las jerarquías eclesiásticas por defender ciertos mitos e ideas sobrenaturales lo único que provocaban era superstición, fanatismo y retraso entre la población.⁴⁸

Sin embargo, los liberales no estaban opuestos a toda “superstición”. Al igual que liberales anteriores —como el doctor Mora—, esta nueva generación tampoco creía que la religión era incompatible con el desarrollo nacional. Por el contrario, varios de los nuevos liberales, al considerar imposible una reforma de la Iglesia católica, vieron en el protestantismo una forma de

punto, desde sus inicios, el protestantismo en México permitió la mezcla de distintas denominaciones. Bastian, “Protestantismo y sociedad”, p. 438.

⁴⁶ Bastian, *Protestantismo y modernidad*, pp. 98-99.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ Gabriela Díaz Patiño, *Católicos, liberales y protestantes: el debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2016, p. 265.

“reconciliar el liberalismo y la religión”.⁴⁹ En el mundo moderno del siglo XIX, la religión debía adaptarse a las necesidades de los tiempos. Como escribían en el periódico liberal *El Monitor Republicano*:

En el siglo XIX, ni el culto a Huitzilopochtli, ni el cristianismo semiarábigo de Felipe II pueden satisfacer las necesidades morales de un pueblo republicano que aspira a ocupar un lugar en la moderna civilización.⁵⁰

La entrada del protestantismo, entonces, pretendía educar a la población para “elevar la condición moral y material de los pueblos” y terminar con “tres siglos y medio bajo la férula de la Iglesia católica”.⁵¹ Convencidos de que los males que aquejaban al país eran producto del “papismo”, los liberales, junto con los misioneros que trajeron, veían en el protestantismo un paso hacia la educación, la democracia y el progreso: los componentes de la modernidad que buscaban imitar desde décadas atrás.⁵²

En esta noción liberal sobre la conveniencia de la religión protestante para formar una sociedad moderna, resulta evidente lo que Jean Meyer describe como la “supremacía de lo temporal”.⁵³ Los liberales mexicanos no sólo aspiraban a la separación entre el Estado y la Iglesia, sino que veían la religión como una herramienta para la política, un mecanismo para reformar y fortalecer al Estado. Mientras el clero católico se rehusaba a divorciar política y teología, los liberales no sólo veían claramente una separación, sino que concebían la religión al servicio del poder temporal.⁵⁴ Ejemplo de esto fue la “favorable recepción liberal” de la divulgación de traducciones al español de la Biblia, abandonando el “oscurantismo” católico e impulsando la

⁴⁹ Bastian, *Protestantismo y modernidad*, p. 100.

⁵⁰ Vigil, en *El porvenir*, 23 de noviembre de 1875, p. 1, Vigil, en *El Monitor Republicano*, México, 1 de febrero de 1879, p. 1, en Bastian, *Protestantismo y modernidad*, p. 100.

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² Bastian, *Protestantismo y modernidad*, p. 107.

⁵³ Meyer, *op. cit.*, p. 716.

⁵⁴ *Ibid*, p. 719.

lectura y circulación de ideas por el país.⁵⁵ Esta esperanza sobre el valor pedagógico del protestantismo no es gratuita. Como explica el teólogo protestante liberal Ernst Troeltsch:

Una religión fideísta que encuentra su núcleo no en un culto rico en fantasía, sino en claros pensamientos de fe, tiene que convertir el saber y la educación en una oportunidad humana general y superar otras diferencias por la comunidad en este interés capital. En este sentido, el protestantismo ha pactado de hecho con un humanismo de vitola eclesiástica y ha ido estableciendo numerosas escuelas, y su educación ha inculcado a los pueblos una mayor y más individual movilidad de los espíritus.⁵⁶

Y es precisamente ese espíritu pedagógico el que motivó la invitación de misioneros y distinguió a las congregaciones protestantes en el país.

El objetivo liberal no era simplemente tomar control de las tierras del clero, sino usar la religión para “modernizar” la mente del pueblo mexicano: utilizar sus recursos, su enseñanza de la lectura y escritura y su instrucción de la moral para, en palabras de Bastian, “de manera utópica, [...] tejer el espacio en el que podía desarrollarse un liberalismo metafísico, de respeto absoluto a la ley”.⁵⁷ Sorprende, además, que no son sólo los liberales quienes sostienen esta “supremacía de lo temporal”, sino que los misioneros evangélicos reflejan la misma noción:

[El misionero] Llegaba a Latinoamérica convencido de que participaba en una cruzada cuyo objetivo se relacionaba con los cimientos de la civilización norteamericana, capitalista y cristiana, de la que él debía transmitir lo mejor. Percibía que la orientación de sus actos continuaba la lucha que acababa de librarse por la cristianización del oeste norteamericano, y que prolongaba en un continente que también debía pasar de la barbarie a la civilización.⁵⁸

En la visión del misionero, entonces, el objetivo de la religión no era simplemente esparcir el mensaje divino, sino construir una “civilización”. La misión protestante en México se concebía a la vanguardia, encomendada con la transformación del espíritu mexicano para alcanzar la modernidad que vivían en Estados Unidos. Liberales y protestantes compartían visiones sobre la

⁵⁵ Díaz Patiño, *op. cit.*, pp. 199-200.

⁵⁶ Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, Trad. Eugenio Ímaz, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1958, p. 78.

⁵⁷ Jean-Pierre Bastian, *Las sociedades protestantes y la oposición*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 137.

⁵⁸ Bastian, *Protestantismo y modernidad*, p. 112.

relación entre Iglesia y Estado, notando no sólo su separación, sino la primacía del Estado, el servicio de la religión a la política y la supremacía de lo temporal.

Las Leyes de Reforma, entonces, fueron un momento crucial en el desarrollo del evangelismo en México. No es sorprendente que distintos autores —como Bastian y Garma— marquen esta época como el período fundador del protestantismo mexicano.⁵⁹ Este momento inició la entrada de protestantes al país, definió su íntima relación con el liberalismo mexicano y marcó una deuda con el secularismo estatal. A partir de los años sesenta del siglo XIX, congregaciones protestantes empezaron a establecerse por el territorio, se permitió la institucionalización de las primeras Iglesias protestantes, y se formó una alianza ideológica entre liberales y protestantes. El protestantismo mexicano, entonces, nació endeudado con la laicización del Estado y surgió acompañado de un liberalismo anticlerical obsesionado con la modernización.⁶⁰ Estas ideas lo definirían por las décadas siguientes.

PORFIRIATO Y REVOLUCIÓN

El protestantismo en México alcanzó un nuevo auge durante el porfiriato. Combinada con la estabilidad política, la apertura gubernamental a misiones evangélicas facilitaba el paso de congregaciones protestantes. Así, como describe Bastian, conforme avanzaba el desarrollo industrial del país, iglesias evangélicas lograban penetrar más y más sobre el territorio mexicano; “todos los misioneros van a actuar como agentes legitimadores del progreso capitalista”.⁶¹ Fue precisamente entre los años 1870 y 1890, con el crecimiento económico del porfiriato, que ocurrió la mayor expansión del protestantismo en ese siglo pues, alimentadas de capital extranjero,

⁵⁹ Garma, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁰ Meyer, *op. cit.*, p. 723.

⁶¹ Bastian, “Protestantismo y política”, p. 1951.

congregaciones evangélicas acompañaban las nuevas industrias con misioneros estadounidenses. Así aparecieron escuelas primarias y secundarias, hospitales y prensa protestantes para defender un nuevo “destino manifiesto” del progreso mexicano, mostrando intacta la admiración e influencia de Estados Unidos.⁶² En gran medida, entonces, estas sociedades evangélicas adoptaron el papel pedagógico que motivó su invitación al país, en ocasiones atrayendo el interés de algunas élites campesinas y provocando el rechazo de hacendados.⁶³ Como se habían propuesto desde su entrada al país, estos misioneros evangélicos pretendían compartir su transformación moral, enseñando los valores científicos y racionales de la modernidad. Así, durante el porfiriato, el desarrollo industrial concordaba con el propósito político asignado al protestantismo mexicano desde décadas atrás: educar al pueblo mexicano con los valores modernos que permitieron el desarrollo económico estadounidense.⁶⁴

Por varios años del porfiriato, la afinidad entre evangélicos y el gobierno fue clara. Aparte de coincidir con este carácter moderno del protestantismo, el gobierno porfirista, como sus predecesores, seguía interesado en limitar la influencia del clero; y las iglesias protestantes eran todavía un mecanismo útil para reducir el poder eclesiástico. Así, mientras las iglesias evangélicas se extendían por el país, grupos protestantes expresaban su respeto y estima al gobierno porfirista, como refleja una carta a Díaz redactada en la segunda asamblea protestante de todas las denominaciones en 1897, en la se elogia al presidente por los “excepcionales dotes que ha desplegado como buen político”.⁶⁵ El gobierno también mostraba favor hacia iglesias protestantes, como ocurrió cuando el gobierno eligió a la iglesia metodista de Gante —hasta la fecha presente

⁶² Bastian, “Protestantismo y sociedad”, p. 441.

⁶³ Bastian (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones*, *op. cit.*, pp. 140-141.

⁶⁴ Rubén Ruiz Guerra, “Cómo conciben los protestantes de México a Estados Unidos”, en Arriaga Weiss, Víctor Adolfo, y Suárez Argüello, Ana Rosa (compiladores), *Estados Unidos desde América Latina: sociedad política y cultura*, México D.F., Instituto Mora, 1995, p. 220.

⁶⁵ Bastian, “Protestantismo y política”, p. 1952.

en el centro de la Ciudad de México— como sede para servicios conmemorativos al emperador Guillermo I de Alemania, al presidente Garfield y al general Grant. El protestantismo de esa época, entonces, parecía estar en una situación idónea: el desarrollo económico al que aspiraba se cumplía, nuevas congregaciones brotaban por el país y el gobierno mostraba apertura y simpatía. Pero esta favorable situación no fue permanente.

Los últimos años del gobierno de Porfirio Díaz presenciaron una reducción de la tensión entre el Estado mexicano y la Iglesia católica. El clero, tras décadas de tensión, optó por un nuevo proyecto de reconciliación con el Estado. De esta manera, aunque las Leyes de Reforma permanecieron, la Iglesia consiguió un mayor margen de acción frente al gobierno mexicano. Con el objetivo de conservar su presencia social en el país, la Iglesia recurrió a estrategias como crear escuelas católicas, fundar el Partido Católico Nacional y coronar a la Virgen de Guadalupe como patrona de México. En esta época también llegaron al país nuevas órdenes religiosas encargadas de promover la presencia social católica en el país, como los maristas, lasallistas y salesianos.⁶⁶ Y mientras la Iglesia católica, como en siglos pasados, veía todavía una “conspiración protestante”, las iglesias protestantes, con su visión “antirromana”, miraban con escepticismo esta nueva relación entre la Iglesia católica y el gobierno porfirista.⁶⁷

El margen para resistirse a una reconciliación entre Estado e Iglesia era limitado para las congregaciones evangélicas. Además de que el protestantismo mexicano nació reconociendo la autoridad estatal, la penetración protestante del país fue muy limitada. Según estadísticas de 1910, había alrededor de 68,839 protestantes en México, lo cual representaba 0.45% de la población nacional y no superaba marcadamente a los 40,396 creyentes que había en 1882.⁶⁸ Y aunque

⁶⁶ Bastian, *Protestantismo y modernidad*, pp. 127-128.

⁶⁷ Meyer, *op. cit.*, pp. 723-724.

⁶⁸ Mondragón, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional, 1920-1950”, en Roberto Blancarte (Comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 308. Y Bastian, *Protestantes, liberales y francmasones*, *op. cit.*, p. 138.

Bastian estima una cifra mayor de evangélicos en 1910 —cerca de 100 mil—, aún se trata de una proporción muy baja, menor a 1% de la población.⁶⁹ Los evangélicos, además, no lograron extenderse sobre la élite nacional: los grandes terratenientes y hacendados del país rechazaron la entrada de protestantes a sus tierras. Así, el protestantismo crecía no tanto entre los intelectuales y pequeños propietarios identificados con ideales liberales como entre personas “cuya casi única y vital preocupación era conseguir el sustento cotidiano”, frecuentemente afectados por la acelerada industrialización.⁷⁰ Según Bastian, las áreas donde mayor éxito tuvo fueron “sectores sociales en transición”, donde los medios rurales estaban en vías de modernización y la industria empezaba a desarrollarse; se trataba de zonas urbanas sobre todo en el norte del país —aunque notablemente también en Hidalgo— con escuelas ligadas a congregaciones —generalmente primarias, pero en algunos casos, secundarias, normales y superiores— que recibían estudiantes de familias obreras y campesinas.⁷¹ El crecimiento de congregaciones evangélicas, entonces, estuvo íntimamente entrelazado con la creación de instituciones educativas, al grado que las escuelas protestantes de nivel superior “podían equipararse en número con las católicas”.⁷² Fieles a su tradición liberal, estas escuelas llevaban el nombre de personajes liberales mexicanos, como la escuela Benito Juárez en Coyoacán.⁷³ Por lo tanto, el avance del protestantismo por el país, aunque limitado, estuvo acompañado de una influencia desproporcional en la educación. Y fue precisamente en regiones de presencia evangélica, áreas de desarrollo industrial donde se difundían sociedades protestantes, donde estallarían los levantamientos revolucionarios al final del porfiriato.⁷⁴

⁶⁹ Bastian, *Protestantismo y modernidad*, p. 145.

⁷⁰ Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos: Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, D.F., Centro de Comunicación Cultural CUPSA, 1992, p. 102.

⁷¹ Bastian, *Protestantismo y modernidad*, pp. 116-118.

⁷² *Ibid.*, pp. 130-131.

⁷³ *Loc. cit.*

⁷⁴ Meyer, *op. cit.*, p. 724.

La presencia del protestantismo en sectores obreros y campesinos porfirianos, sumado a la ideología liberal imperante entre evangélicos y la educación de escuelas misioneras, resultó en una recepción cálida de la revolución entre varias sociedades protestantes. Así, cuando Madero lanzó el plan de San Luis, muchos protestantes frustrados con régimen porfirista manifestaron su apoyo al levantamiento:

Se trataba de las distintas sectas protestantes surgidas del porfiriato. Implantadas en el norte del país, en los pueblos mineros y las ciudades nuevas surgidas al lado del ferrocarril, o establecidas en la meseta central en los centros mineros y textiles, estas sociedades religiosas habían forjado una ideología inspirada en el progresismo norteamericano que reforzaba las tentativas de cambio en contra de un régimen oligárquico agotado por más de 30 años de poder ininterrumpido.⁷⁵

Los levantamientos armados, además, no eran completamente novedosos entre evangélicos mexicanos. Como señala Bastian, obreros protestantes ya habían participado en movimientos sociales antes de la Revolución; por ejemplo, Esteban Baca Calderón, líder en la huelga de Cananea de 1906, tenía un pasado protestante congregacional.⁷⁶ Sin embargo, con una proporción tan baja de la población nacional, la presencia evangélica en la Revolución no podía depender de su volumen. En efecto, aunque presentes en levantamientos por todo el territorio, el papel de protestantes se caracterizaba principalmente por su contribución intelectual. Así, la creación de escuelas por congregaciones evangélicas se tradujo en personajes educados al servicio de líderes revolucionarios.⁷⁷

Quizás el ejemplo más llamativo de un protestante en la lucha revolucionaria es Pascual Orozco, quien era miembro de una iglesia metodista de Chihuahua. Pero hay también otros ejemplos de evangélicos revolucionarios entre los zapatistas y magonistas.⁷⁸ Bastian destaca, por ejemplo, al metodista Otilio Montaña, quien ayudó a redactar el Plan de Ayala, y al metodista José

⁷⁵ Bastian, *Protestantismo y sociedad*, p. 107.

⁷⁶ Bastian, "Protestantismo y política", p. 1955.

⁷⁷ Bastian, "Protestantismo y sociedad", p. 442-443.

⁷⁸ *Loc. cit.*

Trinidad Ruiz, quien llegó a ser un general de Zapata. No obstante, la gran mayoría de los protestantes mexicanos, jóvenes, educados y parte de las clases medias, apoyaron primero a Madero, y después el movimiento constitucionalista de Carranza.⁷⁹ Estos evangélicos en la lucha revolucionaria destacaron, sobre todo, en la elaboración de propaganda constitucionalista.⁸⁰ En 1914, por ejemplo, la “Oficina Central de Información y Propaganda Revolucionaria” estaba a cargo del pastor metodista Gregorio A. Velásquez; y Moisés Sáenz, junto con otros exalumnos de escuelas presbiterianas, prestó sus servicios a esta oficina.⁸¹ La confianza de Carranza sobre algunos protestantes fue tal que, antes de encabezar su avance hacia Sonora, Carranza encargó al misionero Samuel Guy Inman llevar a su esposa e hijas a Estados Unidos.⁸² Así, aunque sin ser figuras dominantes en la revolución, los protestantes alcanzaron un nuevo nivel de participación sobre la política mexicana.

Una vez más, el evangelismo en México interpretaba su labor como una “misión moral”, una tarea para regenerar la sociedad porfiriana que “dejaba demasiado espacio a la Iglesia católica refuncionalizada”.⁸³ Como en su arribo decimonónico, los protestantes veían su papel como uno de transformación: forjar el pensamiento revolucionario para modernizar el país. Pero, a diferencia de sus predecesores del siglo XIX, estos evangélicos en la política no llegaron a esta tarea por encargo del gobierno, sino por iniciativa propia. Como señala Carlos Mondragón, “junto con la mayoría de sus compatriotas, los protestantes vivieron las esperanzas y sueños que la Revolución mexicana hizo posible, así como sus frustraciones”.⁸⁴ Tras décadas de fundar escuelas y educar jóvenes, esta nueva generación de evangélicos se sentía parte del país y, así, pretendía utilizar su

⁷⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰ Bastian, “Protestantismo y política”, 1956.

⁸¹ Bastian, *Protestantismo y sociedad*, pp. 125-126.

⁸² Mondragón, *op. cit.*, p. 310.

⁸³ Bastian, “Protestantismo y política”, p. 1957.

⁸⁴ Mondragón, *op. cit.*, p. 312.

herencia ideológica y experiencia histórica para definir el futuro político de México.⁸⁵ Los protestantes mexicanos, entonces, consiguieron un nuevo nivel de participación política durante la revolución. Y en los años siguientes, la participación de estos protestantes continuaría creciendo.

EL RÉGIMEN POSREVOLUCIONARIO

Conforme el país se estabilizaba a finales de la década de 1910, muchos de los protestantes que participaron en la revolución obtuvieron puestos en el nuevo gobierno, especialmente en asuntos de educación. Entre estos nuevos personajes de la política mexicana destacan Andrés Osuna, Alfonso Herrera, Aarón Sáenz y Moisés Sáenz. Osuna, quien era pastor metodista y amigo de Carranza,⁸⁶ fue director de Educación Pública en el Distrito Federal en 1915 y gobernador de Tamaulipas en 1918.⁸⁷ Herrera, ex maestro del Colegio Metodista de Puebla, se hizo secretario de la Universidad Nacional en 1916. Aarón Sáenz, que perteneció a los rangos obregonistas y callistas, alcanzó la gubernatura de Nuevo León en 1927. Pero es probablemente Moisés Sáenz sea quien mayor atención ha recibido en estudios del protestantismo mexicano gracias a su papel en la educación pública de México.

Moisés Sáenz, educado en la Preparatoria Presbiteriana de Coyoacán, tomó la dirección de la Escuela Nacional Preparatoria.⁸⁸ Algunos años después, en 1924, durante el gobierno de Álvaro Obregón, Sáenz sucedió a Vasconcelos en una subsecretaría de la SEP y, más adelante, alcanzó el puesto de secretario.⁸⁹ En cierto sentido, el papel de Sáenz en la Secretaría de Educación Pública representa la culminación del proyecto protestante en el país, pues reflejaba no sólo la “supremacía

⁸⁵ *Loc. cit.*

⁸⁶ Bastian, *Protestantismo y sociedad*, p. 128.

⁸⁷ Bastian, “Protestantismo y sociedad”, p. 444.

⁸⁸ Bastian, *Protestantismo y sociedad*, p. 132.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 155.

de lo temporal”, poniendo el protestantismo al servicio del Estado, sino que lo hacía por el método predilecto de protestantes en México, la educación:

Para los protestantes, al igual que para los liberales decimonónicos, la educación debía tener un lugar primordial en la construcción de un mundo mejor. Los valores que mediante ella se inculcaran, las capacidades que por medio de ella se cultivara, debían ser los ladrillos idóneos para la construcción de un mundo nuevo. Eran elementos indispensables para incorporar productiva y provechosamente más individuos a la modernidad.⁹⁰

Como en su llegada a mediados del siglo XIX, el protestantismo en México conservaba el objetivo de reformar para convertir a México en una nación moderna. Y Sáenz veía su posición como un nuevo paso para cumplir este propósito:

En primer lugar [Sáenz] entiende la escuela como la iglesia de los tiempos modernos, el monumento que ha sustituido a las catedrales de la edad media. Por eso la pasión del hombre moderno es la educación, su nuevo fervor religioso es la construcción de escuelas. Así nos dice que «la educación ha llegado a ser un culto, y las escuelas son las expresiones materiales de ese culto». En segundo lugar la escuela tiene una función eminentemente social, la de preparar al hombre a la vida común, la de hacer del hombre «un ciudadano, un agente de producción y un consumidor inteligente»; además recuerda que «no en el orden de la importancia, sino más bien en el orden del discurso» tiene la escuela otra función fundamental: la de formar el carácter ético.⁹¹

Moisés Sáenz, entonces, sostiene el doble carácter liberal y religioso del protestantismo mexicano, colocando la política por encima de la teología. Aunque ve una naturaleza inevitablemente religiosa de la educación, paradójicamente interpreta esta religiosidad como sirviente de una pedagogía laica y un Estado secular. En palabras del revolucionario protestante Alberto Rembao, “el protestantismo no era una religión, como se creía popularmente, sino un «espíritu». Espíritu que «le ha dado al mundo el principio del libre examen, y la libertad insustituible del juicio privado, amén del ímpetu intelectual que ha hecho posible la investigación científica»”.⁹² Y este servicio protestante al Estado, encarnado en la carrera de Moisés Sáenz, no se limitó a labores en la educación pública.

⁹⁰ Rubén Ruiz Guerra, “Panamericanismo y protestantismo: Una relación ambigua”, en Roberto Blancarte (Comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.

⁹¹ Bastian, *Protestantismo y sociedad*, p. 162.

⁹² Mondragón, *op. cit.*, p. 339.

La revista *La Nueva Democracia*, fundada en 1920 y dirigida a toda América Latina como una “publicación cristiano-educacional, vocero de las mejores causas del continente y tribuna «articulada e imparcial» para discutir asuntos de interés general” fue otro logro importante del protestantismo mexicano.⁹³ Esta revista, creada por la organización evangélica Consejo de Cooperación en América Latina en un esfuerzo panamericanista, era una estrategia de misioneros protestantes para conseguir legitimidad y presencia en la región.⁹⁴ Como explica Rubén Ruiz Guerra, sin embargo, la revista trascendió estos orígenes, alcanzando importante prestigio y amplia presencia en algunos sectores intelectuales de la época. Además de las plumas de personajes evangélicos como Sáenz y Rembao, *La Nueva Democracia* recibió contribuciones de figuras como Manuel Gamio, Gabriela Mistral y José Vasconcelos, extendiendo su pensamiento político y social más allá de círculos evangélicos.⁹⁵ Así, la generación de protestantes de las primeras décadas del siglo XX, buscaba desplazar la asociación entre religión e identidad nacional, recuperando el “origen latino del protestantismo” que profesaban y remarcando su compromiso con la “nación, la herencia cultural y la patria”.⁹⁶ Más allá de la esfera de educación pública, entonces, los esfuerzos de evangélicos mexicanos de esta época se traducían en espacios de discusión intelectual y política para un público nacional.

La presencia protestante, tanto en publicaciones como en el gobierno, permitió que algunos sacerdotes católicos señalaran una “alianza entre la revolución Carranza-Callista y el protestantismo”.⁹⁷ Y, en gran medida, el protestantismo salió ileso durante el conflicto cristero, incluso mostrando apoyo al gobierno frente al catolicismo, que desde tiempo atrás percibían como un obstáculo para el desarrollo de México:

⁹³ Ruiz Guerra, “Panamericanismo y protestantismo: Una relación ambigua”, *op. cit.*, p. 264.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 264-265.

⁹⁶ Mondragón, *op. cit.*, p. 336.

⁹⁷ Ruiz Guerra, “Panamericanismo y protestantismo: Una relación ambigua”, *op. cit.*, p. 307.

Durante la guerra cristera tocó a la Iglesia en conflicto con el gobierno mexicano promover la intervención estadounidense. Los protestantes, por su parte, no habían tenido conflictos importantes con el gobierno, ya que habían acatado las disposiciones de registrar a los ministros de culto, nacionalizar sus templos y propiedades y suplir a los extranjeros por pastores nacionales. [...] ante la acusación de que en México había persecución religiosa, produjeron escritos para aclarar el origen del conflicto y el hecho de que no se perseguía a nadie por su fe religiosa, sino por no querer reconocer la autoridad del Estado y acatar los preceptos de la Constitución.⁹⁸

El contacto que tuvieron protestantes mexicanos con Estados Unidos, sin embargo, causaría también algunas dificultades. El mismo Vasconcelos, quien había participado en *La Nueva Democracia*, se tornó crítico de la influencia estadounidense sobre el protestantismo en México.⁹⁹ Bastian atribuye parcialmente este cambio de actitud a la campaña presidencial de Vasconcelos, en la que Aarón Sáenz, hermano de Moisés Sáenz, se perfilaba como un candidato lógico que Calles y Portes Gil habrían de elegir para suceder en la presidencia. Subrayando las creencias evangélicas de Sáenz, sin embargo, la campaña de Vasconcelos denunció una “invasión cultural” y “americanización de México” que resultó en la caída del potencial candidato presidencial.¹⁰⁰ Con la salida de Aarón Sáenz, el protestantismo sin duda perdió una oportunidad importante para fortalecer su presencia política, pero congregaciones evangélicas, funcionarios protestantes e instituciones educativas cristianas siguieron activas en el país,¹⁰¹ al igual que las acusaciones de injerencia estadounidense.

Las sociedades protestantes se habían aliado con los gobiernos mexicanos desde Madero, mostrándose leales al programa revolucionario y criticando la Iglesia católica. La presidencia de Cárdenas, sin embargo, rompió con esta tradición:

En 1934, cuando se impulsa en México un proyecto de *educación socialista* y se acusa a las iglesias protestantes de ser portadoras de un culto extranjero y enemigas por este hecho de los intereses de la nación, el Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas de la República Mexicana declaraba: «El protestantismo mexicano (constituido en diferentes denominaciones o iglesias) debe juzgarse a la luz de su tradición histórica, de su actuación práctica y de sus postulados sociales».¹⁰²

⁹⁸ Mondragón, *op. cit.*, p. 318.

⁹⁹ Ruiz Guerra, “Panamericanismo y protestantismo: Una relación ambigua”, *op. cit.*, p. 284.

¹⁰⁰ Bastian, “Protestantismo y sociedad”, p. 446.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 448.

¹⁰² Carlos Mondragón, *op. cit.*, p. 306.

Por un lado, la educación socialista prohibió la enseñanza de cualquier credo, sin hacer excepciones para las escuelas protestantes. Por otro lado, la influencia estadounidense sobre el evangelismo mexicano se señaló como una alianza con el imperialismo *yanqui*.¹⁰³ Y aunque, como señala Mondragón, los protestantes mexicanos se habían mostrado críticos del sistema *laissez-faire* de Estados Unidos, no bastó para escapar de las críticas del gobierno cardenista.¹⁰⁴ Irónicamente, la asociación entre protestantismo y Estados Unidos, que originalmente inspiró la invitación de evangélicos al país, ahora operaba en su contra. Así, la revolución mexicana trajo su primer ataque contra el protestantismo, arrebatando el brazo predilecto de los evangélicos mexicanos: la educación.¹⁰⁵ Sin embargo, esta situación no fue del todo adversa para el protestantismo en México, pues aunque el Estado tomaría control de las escuelas protestantes bajo la administración de la SEP, daría una nueva tarea pedagógica a los misioneros evangélicos: la escuela misionera rural, encargada de brindar educación en poblaciones indígenas.¹⁰⁶ Y desde 1936, el William Townsend, director del Instituto Lingüístico de Verano, estuvo a cargo de este programa de educación rural por invitación de Cárdenas; en palabras de Todd Hartch, estos evangélicos se convirtieron en “misioneros del Estado”, remarcando de nuevo la conexión entre protestantismo y liberalismo.¹⁰⁷

A pesar de esta nueva cooperación entre gobierno y evangelismo, Bastian argumenta que el golpe cardenista contra el protestantismo le arrebató su carácter vanguardista, haciéndolo dudar de la revolución a la que había contribuido.¹⁰⁸ Así, ante esta coyuntura, Gonzalo Báez-Camargo,

¹⁰³ Bastian, “Protestantismo y sociedad”, p. 451.

¹⁰⁴ Mondragón *op. cit.*, p. 315.

¹⁰⁵ Bastian, “Protestantismo y política”, p. 1960-1961.

¹⁰⁶ *Loc. cit.*

¹⁰⁷ Todd Hartch, *Missionaries of the State: The Summer Institute of Linguistics, State Formation, and Indigenous Mexico, 1935-1985*, Alabama, University of Alabama Press, 2006, p. 12.

¹⁰⁸ Bastian, “Protestantismo y política”, pp. 1961-1962.

quien había publicado también en *La Nueva Democracia*, escribió en 1934, bajo el pseudónimo Pedro Gringoire, *La verdad y los errores del marxismo*, criticando el pensamiento marxista por “falsa generalización”, “obsesión hegeliana”, “tendencia de forjar un sistema universal y absoluto” y “ciega predisposición a favor de una sola clase social”.¹⁰⁹ La oposición al pensamiento de Marx no es muy sorprendente; como señala Mondragón, evangélicos como Samuel Guy Inman ya habían señalado que el protestante, como “«verdadero liberal» cree que el Estado es servidor de la sociedad; [...], [pero] se opone al totalitarismo de Estado (comunismo)”.¹¹⁰ La novedad de este episodio durante la presidencia de Cárdenas no descansa en la resistencia evangélica frente a proyectos socialistas, sino en que, en este momento, claramente comenzaban a alejarse del radicalismo que los había definido. Y con la llegada de Ávila Camacho a la presidencia y la reducida tensión entre Estado e Iglesia, el protestantismo perdió su lugar como aliado contra el catolicismo y optó por un papel de crítica al socialismo durante la Guerra Fría. Si bien la relación con el gobierno se restauró con la presidencia de Manuel Ávila Camacho, el protestantismo no recuperó el nivel de influencia que tenía antes de Cárdenas. Además, conforme crecían los sistemas públicos de salud y educación, las escuelas y hospitales protestantes que habían aparecido durante las últimas décadas fueron perdiendo su importancia, manteniendo relevancia solamente en comunidades marginadas.¹¹¹ Las iglesias protestantes, entonces, quedaron al margen de la política; apoyando a los gobiernos del PRI en los que veían la tradición laica que permitió su llegada al país, pero en un papel secundario.¹¹² Así, desde los años cuarenta, el protestantismo perdió el papel de novedad y vanguardia políticas que lo habían definido desde su llegada al país y se convirtió, en

¹⁰⁹ Gonzalo Báez-Camargo, *Las verdades y errores del marxismo*, México, D.F., Ediciones Alba, 1934, p. 67.

¹¹⁰ Mondragón, *op. cit.*, p. 315.

¹¹¹ Bastian, “Protestantismo y política”, pp. 1961-1962 y 1964.

¹¹² Garma, *op. cit.*, p. 38.

palabras de Bastian, en un defensor del “*statu quo* sociopolítico”.¹¹³ Pero fue en esta época también que surgieron las raíces de una nueva participación política protestante.

A partir de los años cincuenta, la población evangélica comenzó un crecimiento importante, pero no gracias a las corrientes liberales que habían avanzado desde el siglo XIX, sino por nuevas corrientes, las pentecostales, que surgieron, según Bastian, “precisamente como reflejo (y protesta) contra el desarrollo económico capitalista dependiente que hace migrar a millones de campesinos a los suburbios de las metrópolis”.¹¹⁴ Y las denominaciones históricas, de por sí alejadas de su viejo papel político, empezaron a quedarse atrás frente a estos movimientos pentecostales que abandonaron las ideas liberales que fundaron el protestantismo mexicano:

Entre tanto, al margen de los protestantismos liberales, se preparaba un fenómeno que [...] ni los protestantismos liberales pudieron imaginar y muchos menos percibir: el pentecostalismo, una religión popular de inspiración protestante, pero fundamentalmente sincretista y efervescente, de tradición oral, iba a suplantar al protestantismo liberal y aun a modificar las relaciones de poder en el campo religioso latinoamericano.¹¹⁵

Éste es el período que Bastian llama “la mutación religiosa” y Meyer, retomando a Dan Keppel, describe como “la revancha de Dios”.¹¹⁶ Así, el vínculo entre liberalismo y protestantismo en México comenzaba a desdibujarse, abriendo paso a una nueva generación de evangelismo con espíritu proselitista agresivo y carismático que adopta el modelo religioso corporativista y popular del catolicismo.¹¹⁷ Irónicamente, es este nuevo impulso protestante el que logra poner en duda el monopolio católico sobre la religión en América Latina.¹¹⁸ El carácter liberal y moderno del protestantismo se invertiría, pues, como señala Meyer: “ya no se trata de modernizar el cristianismo, sino de cristianizar la modernidad”.¹¹⁹ Pero este cambio no se traduciría a la política

¹¹³Bastian, “Protestantismo y política”, p. 1965.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 1963.

¹¹⁵ Bastian, *Protestantismo y modernidad*, p. 149.

¹¹⁶ Meyer, *op. cit.*, p. 730.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 735.

¹¹⁸ Bastian, *La mutación religiosa en América Latina*, p. 10.

¹¹⁹ Meyer, *op. cit.*, p. 735.

inmediatamente. A diferencia de sus predecesores, esta generación evangélica no nació con un ambicioso proyecto político definido. Por esto, las manifestaciones políticas de esta nueva presencia protestante inicialmente fueron poco visibles más allá de su acelerado crecimiento poblacional. Y aunque han ocurrido casos importantes de violencia entre grupos religiosos, como sucedió en Chiapas;¹²⁰ la relación entre el Estado y el protestantismo se mantuvo distante. Con los años, sin embargo, esta generación encontraría también sus objetivos políticos, quizás tan visibles y ambiciosos como los del protestantismo decimonónico y sus sucesores. Así, hacia finales del siglo XX y principios del XXI, un nuevo estilo de participación política de evangélicos empezó a manifestarse.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 734.

II

EL VIENTO TIRA HACIA EL SUR, Y RODEA AL NORTE

Una nueva generación de evangélicos

Han transcurrido muchos años desde la llegada decimonónica del protestantismo a México. El país al que arribaron los primeros misioneros evangélicos es profundamente distinto al México contemporáneo. No hace falta señalar los innumerables cambios por los que ha pasado el país en el último siglo y medio; mas no hay que olvidar que algunas cosas permanecen. Pues en el México de hoy, aunque la tensión entre Estado e Iglesia ha perdido su papel central en la política, y aunque el protestantismo ya no funge como contrapeso político frente al catolicismo, el evangelismo mexicano conserva su deseo por reformar moralmente al país. El reciente surgimiento de participación política de evangélicos mexicanos o, en palabras de Cecilia Delgado-Molina, la “irrupción evangélica” que ha ocurrido estos últimos años en México, está cargada de un discurso ético encaminado a transformar el carácter moral de los mexicanos.¹ Este nuevo discurso es, en muchos sentidos, paralelo al de siglos anteriores. Los evangélicos en la política mexicana, como sus predecesores decimonónicos y revolucionarios, ven en su religión la clave para reparar los

¹ Cecilia A. Delgado Molina, “La «irrupción evangélica» en México: entre las iglesias y la política”, *Nueva Sociedad*, núm. 280, marzo-abril 2019, p. 91. En adelante, Delgado-Molina.

males que sufre el país. Y, sin embargo, hay también una diferencia esencial e ineludible entre estas distintas generaciones de evangélicos. Mientras los protestantes de siglos pasados veían en su religión un instrumento para la modernización liberal del país, los evangélicos ahora se resisten al orden laico y liberal que construyeron las generaciones pasadas. El protestantismo contemporáneo, entonces, parece haber perdido su convicción sobre la “supremacía de lo temporal” que lo definía.² Este capítulo intentará explorar y trazar la historia de esta nueva visión evangélica que experimenta el país, resaltando los cambios legales que abrieron paso a una nueva forma de participación y explorando algunos de los valores que guían este reciente impulso para mostrar el abandono del liberalismo laico entre líderes políticos evangélicos.

LA REFORMA DE 1992

Las iglesias evangélicas por toda América Latina experimentaron un insólito crecimiento demográfico en la segunda mitad del siglo XX.³ Y aunque la expansión demográfica en México fue más limitada que en la mayor parte de los países latinoamericanos, el crecimiento fue también significativo. El catolicismo, que, según las cifras del INEGI, profesaban 96.2% de los mexicanos en 1970 pasó a representar a 89.7% de los mexicanos en 1990. Por supuesto, no toda la disminución de católicos se tradujo en un crecimiento equivalente de evangélicos; pero entre esos mismos años, la población protestante pasó de poco menos de 2% en 1970 a casi 5% en 1990.⁴ En otras palabras,

² Meyer, *op. cit.*, p. 716.

³ José Luis Pérez Guadalupe, en “¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos”, en Pérez Guadalupe, José Luis, y Grundberger, Sebastian (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima, Tarea Asociación Gráfica Educativa, 2018, p. 21.

⁴ Según las cifras del INEGI, en 1990, de la población mayor a 5 años había 3,447,507 protestantes o evangélicos de un total nacional 70,562,202, o sea, 4.88%. Mientras tanto, en ese mismo año y población los católicos mexicanos eran 63,285,027, es decir, 89.68%. En 1970, en cambio, con una población mayor a 5 años total de 48,225,238, los protestantes, con 867,879 miembros representaban a 1.82% de la población frente a los 46,380,401 católicos que abarcaban 96.17% del país. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Censo Nacional de Población y Vivienda*, 1970 y 1990.

mientras el catolicismo se redujo en aproximadamente siete puntos porcentuales, el evangelismo aumentó poco más de tres puntos. Ante este escenario de naciente transformación en el panorama religioso mexicano, la legislación sobre religión estaba a punto de cambiar. No fue, sin embargo, el crecimiento de las iglesias evangélicas lo que provocó la reforma en las leyes mexicanas sobre asuntos religiosos; pero la nueva legislación abrió un novedoso espacio para la participación política de los evangélicos en México.

La ley mexicana en torno a la religión era extremadamente cerrada. Delgado-Molina incluso señala que la ley de cultos mexicana no correspondía a las circunstancias nacionales.⁵ El México posrevolucionario colocó a la Iglesia como enemiga del nuevo régimen: “«religión» y «revolución» representaron con frecuencia estructuras y símbolos opuestos”.⁶ La Constitución de 1917, por lo tanto, consideraba a la Iglesia como un elemento antirrevolucionario al que había que excluir de la nueva legislación.⁷ Así, la religión se trató exclusivamente como un asunto individual y el Estado mexicano no reconocía oficialmente como instituciones a la Iglesia católica ni a ninguna otra organización religiosa. Y aunque con el fin la Guerra Cristera se formó un nuevo entendimiento o *modus vivendi* entre Estado e Iglesia, la legislación excluyente permaneció.⁸ Así, como explica Roberto Blancarte, incluso cuando se aproximaba el fin del siglo XX, la legislación mexicana tenía pendiente una reforma en materia religiosa.

Entre los múltiples cambios que experimentó el país a finales del siglo XX estuvo el reconocimiento legal a la Iglesia y otras organizaciones religiosas. En 1992, se reformaron los

⁵ Delgado-Molina, p. 93.

⁶ Roberto Blancarte, “Religión, Iglesia y Estado en México contemporáneo”, en Laura Randall (coord.), *Reinventar México: estructuras en proceso de cambio: perspectiva política social y económica*, México D.F., Siglo XXI, 2006, p. 433. En adelante, Blancarte, “Religión, Iglesia y Estado”.

⁷ Roberto Blancarte, “El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa”, en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México D.F., Secretaría de Gobernación, 2001, p. 253. En adelante, Blancarte, “El contexto socio-histórico”.

⁸ *Ibid.*, p. 254.

artículos 3, 5, 24, 27 y 130 de la Constitución para colocar la religión más claramente dentro del marco constitucional mexicano.⁹ Así, Blancarte interpreta la reforma de 1992 como la eliminación del “carácter anticlerical” de la Constitución y una recuperación de la “tradición liberal”, pues abandonaba el viejo anticlericalismo revolucionario para permitir un nuevo pluralismo democrático y una mayor libertad religiosa.¹⁰ Además, este cambio legal no sólo daba un lugar más apropiado a la libertad religiosa en el sistema legal mexicano, sino que también servía para mostrar que México compartía los valores liberales de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos, a la que México estaba en proceso de sumarse.¹¹ Sin embargo, en muchos sentidos, como describe el jurista Héctor Fix Fierro, la reforma era más simbólica que real, pues mucho se trató simplemente de poner la práctica imperante en la nueva legislación.¹² Así, por ejemplo, se permitió la instrucción religiosa en escuelas privadas, que ya ocurría desde décadas atrás —aunque no oficialmente;¹³ también se eliminó la restricción estipulada sobre la vida monástica y se permitió, bajo aprobación específica, el culto fuera de los templos; pero esto, de nuevo, era novedoso solamente en su mención explícita en la ley.¹⁴ Mucho de esta reforma, entonces, fue simplemente poner por escrito las prácticas existentes.

A pesar de que mucho en la reforma de 1992 se trataba de una “puesta al día jurídica, respecto a prácticas sociales ya establecidas”,¹⁵ algunos cambios fueron más trascendentes que otros. Quizás el cambio más importante —y sin duda el más relevante para el argumento de esta

⁹ Blancarte, “Religión, Iglesia y Estado”, p. 436.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 433 y 436.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² Héctor Fix Fierro, “La reforma religiosa de 1992”, *Crónica*, publicada el 31/07/2002, consultada el 11/10/2020. <https://www.cronica.com.mx/notas/2002/22623.html>.

¹³ Blancarte, “El contexto socio-histórico”, p. 256.

¹⁴ Delgado-Molina, *op. cit.*, p. 93.

¹⁵ Blancarte, “El contexto socio-histórico”, p. 256

tesis— fue el reconocimiento legal de las asociaciones religiosas. El artículo 130 ahora establecía que:

Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro. La ley regulará dichas asociaciones y determinará las condiciones y requisitos para el registro constitutivo de las mismas.¹⁶

El Estado, entonces, dejó de tratar la fe exclusivamente como un asunto de libertad de creencia individual para reconocer la expresión colectiva y organizada de creyentes.¹⁷ Evidentemente había grupos religiosos antes de esta reforma constitucional, pero ahora la Iglesia cabía dentro del marco jurídico mexicano en lugar de operar solamente con acuerdos extralegales, como hizo por varias décadas. La Iglesia, entonces, finalmente se trató como una institución en sí misma. Por motivos históricos, esta reforma suele interesar, sobre todo, por la relación de la Iglesia católica con el Estado mexicano; sin embargo, fue también un momento de gran importancia en el desarrollo del evangelismo en México. Pues, como se muestra ya en el artículo 130, no se habla sólo de la Iglesia, sino de “las iglesias”.¹⁸ Este hecho no pasó desapercibido entre miembros de comunidades protestantes. El pastor evangélico y líder de la Confraternidad Nacional de Iglesias Evangélicas (Confraternice), Arturo Farela, señala que la reforma del artículo 130 “ahora establece la relación del Estado y las «iglesias», no así «iglesia», como estaba estipulado antes de la reforma”, subrayando la certeza jurídica que consiguieron las asociaciones religiosas mexicanas.¹⁹ La conocida expresión de “relación Estado-Iglesia” ahora se matizaba como relación Estado-iglesias.

Una vez más, vale la pena resaltar que estos cambios jurídicos no implicaban la inexistencia de organizaciones religiosas evangélicas antes de 1992. Como refleja el capítulo anterior, para finales del siglo XX, la historia del protestantismo mexicano superaba un siglo de antigüedad. En

¹⁶ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 130, sección A.

¹⁷ Roberto Blancarte, “El contexto socio-histórico”, pp. 256-257.

¹⁸ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 130, sección A.

¹⁹ Arturo Farela, “Iglesia evangelista en México: expansión y lucha social (1992-2014), *El Cotidiano*, núm. 185, mayo-junio 2014, p. 103. En adelante, Farela.

efecto, de la misma manera que la Iglesia católica operaba en México a pesar de su carente registro oficial ante el Estado, las múltiples iglesias evangélicas mexicanas existían también antes de la implementación de las reformas de 1992. Sin embargo, con este nuevo reconocimiento a las asociaciones religiosas, las iglesias evangélicas adquirieron nuevas oportunidades para cobrar presencia pública y retar el protagonismo de la Iglesia católica en la vida social y política de México.²⁰ Así, con la reforma de 1992 y la subsecuente Ley Reglamentaria de Asociaciones Religiosas y Culto Público, quedó claro que la Iglesia católica no sería la única institución religiosa con la que trataría el Estado.

La potencial pérdida de protagonismo católico y el posible crecimiento de la presencia evangélica en México no pasaron desapercibidos por el clero católico. Como señala Delgado-Molina:

Durante las negociaciones entre el gobierno y la Iglesia católica que arrancaron a principios de 1992, se planteó la posibilidad de que las iglesias pudieran contar con medios de comunicación, y recuerda Genaro Jaimes Olivares, director general adjunto de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación entre 1993 y 2001, que el obispo Luis Reynoso Cervantes, vocero de la Conferencia Episcopal Mexicana, opinó que no era «el momento propicio, pues los católicos no contaban con experiencia en ese terreno y argumentó que los evangélicos podrían arrebatarse el mercado de feligreses fácilmente».²¹

Aunque el propósito principal de la reforma a la ley no estaba encaminado hacia la interacción del Estado con las iglesias evangélicas, sino hacia la histórica relación del gobierno mexicano con el catolicismo, la legislación abría también nuevas oportunidades para los cristianos evangélicos. Y aunque la reforma de 1992 no entregó a las organizaciones evangélicas los medios de comunicación que tenía el clero, se trata de una conquista a la que muchos evangélicos aún aspiran.²² Ante esta nueva coyuntura, con el crecimiento gradual pero sostenido de la población

²⁰ Blancarte, “Religión, Iglesia y Estado”, p. 437.

²¹ Delgado-Molina, p. 93.

²² Bernardo Barranco y Roberto Blancarte, *AMLO y la religión: El estado laico bajo amenaza*, Ciudad de México, Grijalbo, 2019, p. 144.

evangélica y un nuevo marco legal para la formación de agrupaciones religiosas, el evangelismo en México tenía un nuevo espacio para participar en la política.

NUEVAS AGRUPACIONES RELIGIOSAS

Con la nueva legislación, no tardaron en surgir distintas asociaciones religiosas. La reforma permitió a la Iglesia formalizar su relación con el Estado, pero también abrió las puertas al registro de múltiples agrupaciones protestantes. Farela incluso describe el cabildeo católico para la reforma como una “caja de pandora” para la Iglesia católica, pues abrió un nuevo espacio de expansión para el protestantismo y manifestó el “gran mosaico religioso de México” que abarca más que sólo catolicismo.²³ Para 2004, ya había más asociaciones protestantes registradas que católicas, con aproximadamente 52% contra 47% de las cerca de seis mil asociaciones enlistadas por la Secretaría de Gobernación.²⁴ En 2022, esta diferencia es más pronunciada, con el catolicismo abarcando 37% de las 9,571 asociaciones frente a más de 60% de agrupaciones evangélicas. Así, aunque el catolicismo permanece como la principal religión, la apertura a asociaciones religiosas en 1992 abrió el paso a una nueva presencia protestante y una participación política más explícita de evangélicos mexicanos.²⁵

Revisar solamente el número de asociaciones religiosas evangélicas podría ser engañoso, pues el aumento de agrupaciones no necesariamente implica crecimiento poblacional ni mayor presencia política. Además, sería equivocado simplemente concluir que el crecimiento de asociaciones religiosas es reflejo directo de una intención por influir en la política. Como ha señalado Carlos Garma, hay muchos evangélicos en México, y no todos comparten las mismas

²³ Farela, p. 103.

²⁴ Blancarte, “Religión, Iglesia y Estado”, p. 437.

²⁵ Secretaría de Gobernación, *Numeralia de asociaciones religiosas*, <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/es/AsuntosReligiosos/Numeralia>, consultado el 24 de marzo de 2022.

ideas: una parte importante de los creyentes evangélicos no se interesa en la política.²⁶ Para algunos de ellos, la vida política está asociada al mundo terrenal, corrupto y distante de la divinidad: “no se puede servir a dos amos”, así que, entre estos evangélicos, las mundanas tareas de la política quedan marginadas frente a lo sagrado.²⁷

Mas no todos los evangélicos optan por separar la vida sagrada de la política. Algunos miembros de iglesias protestantes ven en su religión la clave para resolver los problemas políticos del país:

[...] existe otra posición que afirma que los creyentes pueden dedicarse a la política y seguir siendo personas morales y religiosas. Los evangélicos que suscriben esa postura (apelando a varios aspectos protestantes reconocidos) consideran que el problema con el país es que la política se ha dejado precisamente a los corruptos y a los inmorales, quienes han pervertido a las instituciones del gobierno para su propio lucro. En este punto, es importante la concepción de que el buen creyente debe predicar con el ejemplo, ya que el hombre religioso debe ser como una “luz que alumbró la oscuridad” del modo en que lo indica una metáfora bíblica muy difundida. De esta manera, el buen ejemplo de un político evangélico podría servir para reformar una institución social enferma.²⁸

Y son este tipo de evangélicos los de mayor interés para este capítulo, pues, naturalmente, han sido ellos quienes más se han aproximado a la política. Ante la nueva posibilidad de formar asociaciones religiosas, se abrieron nuevas posibilidades para participación política; y algunos evangélicos se han dedicado a la tarea de llevar sus convicciones religiosas a la esfera política.

Sin duda hay muchos cristianos evangélicos preocupados por la vida política de México, y sin duda hay muchos que han decidido participar activamente en la política mexicana. Este capítulo, sin embargo, se concentrará principalmente en dos personajes centrales del evangelismo en la política: el ya mencionado pastor y líder de la Confraternice, Arturo Farela, y el fundador y exdirigente del Partido Encuentro Social (PES), Hugo Eric Flores. Como dirigente de la

²⁶ Carlos Garma, “Religión y política en las elecciones de 2018: evangélicos mexicanos y el Partido Encuentro Social”, *Alteridades*, núm 29, vol. 57., 2019, p. 38.

²⁷ *Ibid.*, p. 39.

²⁸ *Loc. cit.*

Confraternice, Farela es relevante porque, aunque su organización agrupa sólo a algunas decenas de iglesias, “ha sabido navegar entre el priismo y el morenismo”.²⁹ En efecto, Farela creó la Confraternice inmediatamente después de la reforma de 1992 y, en años recientes, ha enfatizado públicamente su amistad con el Presidente López Obrador, incluso apareciendo en actos oficiales.³⁰ Flores, por otro lado, destaca no sólo por haber creado el PES, sino por los puestos públicos que ha tenido y las alianzas que ha logrado establecer con distintos partidos.³¹ Garlos Garma ha descrito a Flores como el “político evangélico” y a Farela como el “evangélico político”: “el fundador del PES es un operador capaz de tejer alianzas y puentes, mientras Farela es un conductor, que siente portar la palabra absoluta y verdadera de Dios”.³² A pesar de sus diferencias, sin embargo, ambos son claros líderes y exponentes de esta nueva forma de participación política de evangélicos en México.

Flores y Farela llaman a la acción política como obligación moral cristiana. En 2017, en el Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia, Hugo Eric Flores subraya que es imperativo formar “un movimiento social que impacte el área política con los principios y con los valores que hemos aprendido de nuestros padres, que hemos aprendido en nuestras iglesias”.³³ Este político del PES también critica la concepción del Estado laico que opera en México y explica que fue “un error histórico sacar a Dios de la vida política, de la vida pública de nuestro país”.³⁴ Farela, por otro lado, señala que ante la corrupción e impotencia del gobierno, hay un deber social cristiano de buscar la justicia reconociendo que “*la sal y la luz* deben llevarse a todos los ámbitos de la vida

²⁹ Roberto Blancarte, “Los evangélicos y el poder”, *Milenio*, OPINIÓN, 19 de marzo de 2019.

³⁰ Barranco y Blancarte, *op. cit.*, pp. 138-139 y 165.

³¹ *Ibid.*, p. 110-111.

³² *Ibid.*, pp. 199-200.

³³ Hugo Eric Flores, “Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia”, Ciudad de México, 22 de febrero de 2017, (Conferencia). En adelante, Flores, “Congreso Iberoamericano”.

³⁴ *Loc. cit.*

pública”.³⁵ Según Farela, la participación de los evangélicos en la política es un “deber moral y espiritual de ayudar a la sociedad”.³⁶ Así, ambos personajes llaman a configurar la vida pública mexicana según sus creencias religiosas.

Estos evangélicos manifiestan no sólo una voluntad por participar en la política, sino un llamado a que los cristianos evangélicos participen en la transformación de la política. Farela escribe que:

En el ejercicio de la función pública Dios ordena en la Biblia que «cuando los justos gobiernen, el pueblo se alegra», y cada discípulo de Jesucristo deberá comprender que «cada uno, según el don que ha recibido, minístrelo a los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios». ³⁷

Para Farela, es tarea de los evangélicos, de los justos, gobernar al país. Flores, de manera similar, critica que, entre protestantes, “nos limitamos por cuestiones doctrinales a participar política y socialmente” y lamenta profundamente que algunos protestantes piensen que “la política era del diablo”.³⁸ “Oramos por justos y votamos por injustos”, dice Flores, invitando a unir la vida política y religiosa. Bajo su visión, es absurdo e inútil conocer la doctrina bíblica si no se traduce en prácticas políticas concretas; así, la tarea de los evangélicos es influir en la vida pública. Flores, además, no limita esta necesidad a México; sostiene que evangélicos deben participar internacionalmente, en las Naciones Unidas, por ejemplo, para llevar las ideas cristianas al mundo pues, como explica, “en esta generación nos estamos jugando el futuro de la humanidad”.³⁹ La preocupación de Flores es que, si no gobiernan los evangélicos, alguien más gobernará por ellos. Así, la responsabilidad evangélica trasciende el campo religioso: su deber es tomar control de las organizaciones políticas, defender la “institución de la familia” y llevar sus valores a la práctica.⁴⁰

³⁵ Farela, p. 109.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ Farela, p. 110.

³⁸ Flores, “Congreso Iberoamericano”.

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ *Loc. cit.*

Entre estos evangélicos, entonces, la participación en la política no sólo es una labor noble y digna, sino una obligación ineludible de su fe. Este nuevo impulso político, sin embargo, refleja a la vez paralelismos y contrastes con las participaciones anteriores de protestantes en la política mexicana. Evangélicos contemporáneos —como Flores y Farela—, sostienen una relación compleja y ambivalente con su pasado político. Pues, aunque recuperan algunos de los principios y episodios liberales que definieron al protestantismo a lo largo de la historia mexicana, plantean también propuestas disonantes con su pasado.

PASADO AMBIVALENTE

El protestantismo mexicano tiene una relación ambigua con su pasado. Como el capítulo anterior pretende ilustrar, el trayecto histórico del protestantismo en México está íntima e inevitablemente entrelazado con el liberalismo. Desde sus orígenes, los protestantes mexicanos estaban conectados a los regímenes liberales que buscaban adaptar al país al mundo moderno que percibían a su alrededor. Como subraya Bastian:

Este nexo [entre liberalismo radical y protestantismo] no fue solamente fruto de una convergencia ideológica en torno a la modernidad democrática y republicana; se encuentra en el origen del movimiento asociativo que los liberales consideraron como el crisol de un nuevo pueblo latinoamericano. Ello se debe a que las sociedades protestantes, igual que las demás sociedades de la idea, se proponían crear un pueblo de ciudadanos que poco a poco construirían el pueblo político, base de una democracia representativa y de una cultura política moderna.⁴¹

El papel político del protestantismo, por lo tanto, era la difusión de las ideas y principios liberales. De esta manera, el evangelismo en México surgió como un aliado liberal encargado de la tarea de educar a los mexicanos para reformarlos, convertirlos en ciudadanos modernos y prepararlos para el proyecto de nación liberal. Esa interpretación del protestantismo como el instrumento para reformar al país no se ha perdido; los evangélicos contemporáneos en México aún recuerdan ese

⁴¹ Bastian, *Protestantismos y modernidad*, p. 93.

pasado. Ahora, sin embargo, el objetivo de la reforma no es construir esa “cultura política moderna”,⁴² sino recuperar valores tradicionales y “valores de la familia”.⁴³ De esta manera, los evangélicos en la política contemporánea enfrentan cierta ambivalencia en su propósito; pues, aunque recuperan el papel reformador que ha tenido el protestantismo en la historia nacional, sostienen valores ajenos a los que inspiraban a sus predecesores. Vale la pena reconocer, sin embargo, que el protestantismo en el siglo XIX también tenía ideas tradicionales de familia. Como señala Troeltsch, sobre el protestantismo desde su origen: “en lo que se refiere al ideal familiar, la diferencia con el catolicismo y la aproximación a la mentalidad moderna es menor de lo que se piensa”.⁴⁴ No obstante, el papel político de protestantes decimonónicos y de principios del siglo XX no era la familia tradicional, sino la educación para la modernidad. Así, la nueva generación evangélica comparte el impulso pedagógico moralizante, pero con un objetivo distinto. Esta ambivalencia se manifiesta en algunas ideas que proponen los dos líderes ya mencionados, Farela de la Confraternice y Flores del PES.

En “Iglesia evangelista en México: expansión y lucha social”, Farela, resalta el papel del evangelismo en la vida política mexicana. Como el título sugiere, el autor subraya las dificultades y éxitos que han tenido los evangélicos del país. En palabras de Farela, durante la historia de México, “la comunidad cristiana evangélica tuvo injerencia en acontecimientos sociales relevantes”.⁴⁵ Entre los episodios que señala hay varios ya mencionados en el capítulo pasado. Farela destaca, por ejemplo, el rechazo entre protestantes al gobierno de Díaz y el apoyo al movimiento de Madero que proporcionaron sociedades evangélicas; menciona también los programas en educación pública que instauró Moisés Sáenz “incluso con mayor repercusión en la

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ Ernesto Vargas, “Plataforma del Partido Encuentro Solidario para las elecciones de 2021”, INETV, 8 de abril de 2021, consultado el 3 de noviembre de 2020.

⁴⁴ Troeltsch, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁵ Farela, p. 104.

academia que los de José Vasconcelos”, y nota las labores de alfabetización de Rubén Jaramillo durante el gobierno de Cárdenas.⁴⁶ Y, por supuesto, Farela no se olvida de incluir el apoyo protestante a las reformas juaristas.⁴⁷ Como ha explicado Carlos Garma:

Hay un apego al juarismo nacionalista y a sus símbolos —como llamar a Juárez el “Benemérito de las Américas”—, así como a las referencias al proceso de la Reforma mexicana. Pero a la vez, se menciona que Benito Juárez no fue igual que los políticos actuales, pues se argumenta que era un hombre cabal e íntegro, por lo menos así se le describe en este tipo de discurso”.⁴⁸

Desde la visión de Farela, entonces, el evangelismo contemporáneo no es un fenómeno del todo novedoso, sino un nuevo eslabón en una larga cadena de grandes movimientos para transformar al país. Y sobra decir que, para cristianos como él, esta cadena aún no termina. La historia del protestantismo, por lo tanto, trata de una serie de luchas para reformar al espíritu mexicano. Y ante la carencia de un líder “cabal e íntegro” como Juárez, algunos evangélicos tendrán que seguir su tradición reformadora y reparar la política nacional. Así, en este nuevo episodio de la historia mexicana, personajes evangélicos como Farela consideran una opción antes ausente: la participación política abierta de la religión. Pues si Benito Juárez no fue como los políticos de ahora, si la política mexicana está dominada por hombres deshonestos y corruptos, el siguiente paso que dar para los protestantes es seguir su “deber social” y participar personalmente en la política.⁴⁹ Y varios han estado dispuestos a hacerlo.

Hay muchas maneras de participar en la política. Evidentemente, los protestantes desde el siglo XIX ya influían y participaban en la política nacional. La reforma de 1992, sin embargo, abrió nuevos espacios de organización y de comunicación con el gobierno que llevaron a novedosas formas de participación. Como señala Delgado-Molina, desde la reforma constitucional de 1992, distintas agrupaciones religiosas “conformaron así legalmente frentes que, con el paso del tiempo,

⁴⁶ Farela, pp. 104-105.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104

⁴⁸ Garma, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁹ Farela, p. 109.

han reclamado representar a los creyentes evangélicos y demandado ser interlocutores del gobierno”.⁵⁰ Y de esta manera, algunas agrupaciones eventualmente consideraron la posibilidad de participar directamente en la política electoral mexicana, un proyecto hasta entonces inédito en el país. En 1995, se intentó formar el primer partido político evangélico.⁵¹ Arturo Farela, quien estuvo involucrado en el movimiento, narra que:

A finales de 1995 surgió en Chiapas la inquietud de buscar el cambio social por vías institucionales. Fue así como en 1996 un grupo de pastores, entre los cuales me encontraba, entregó en manos de laicos cristianos evangélicos, ante la prensa nacional e internacional, en el Hotel Sevilla Palace de Paseo de la Reforma, Ciudad de México, el proyecto del primer partido político estructurado de origen cristiano evangélico. [...] el ideólogo de las bases liberales del partido fue el doctor Adolfo García de la Sienra, hombre reformista que hasta la fecha mantiene la enseñanza de la soberanía de Dios sobre todas las cosas.⁵²

Aunque la creación del Frente de la Reforma Nacional nunca se concretó, representa un proyecto inédito en la historia del protestantismo mexicano. Desde la perspectiva de Farela, no obstante, parece tratarse simplemente de un paso más en la larga historia y tradición de la participación evangélica en la política mexicana, como refleja el nombre mismo de esta propuesta de partido, “Reforma Nacional” que alude al pasado de apoyo liberal del protestantismo mexicano. Farela considera que avanza sobre el camino que los protestantes liberales que apoyaron a Juárez y Madero habían ya establecido. Este episodio, sin embargo, representa un giro drástico en el acercamiento evangélico a la política.

Bajo el “liberalismo radical” que sostenían los protestantes mexicanos desde su origen decimonónico, la creación de partidos evangélicos habría sido absurda.⁵³ La laicidad del Estado era, para ellos, un asunto imprescindible. Para estos cristianos, el papel de su religión en la política no era tomar control del aparato gubernamental, sino que sus valores y educación crearan una

⁵⁰ Delgado-Molina, p. 94.

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² Farela, p. 106.

⁵³ Bastian, *op. cit.*, p. 100.

nación con “ciudadanos modernos”.⁵⁴ En este sentido, entonces, la postura evangélica contemporánea es inversa a la de sus predecesores, pues mientras los protestantes de años previos veían la reforma moral de los ciudadanos como un medio para reparar la política, esta nueva generación ve la política como un medio para reformar la moral de los ciudadanos. Las generaciones protestantes anteriores veían su labor como una transformación de abajo hacia arriba: educar a la población mexicana para transformar la política nacional. Los evangélicos contemporáneos, en cambio, entienden su labor como una transformación de arriba hacia abajo: participar directamente en la política para implementar cambios morales en la población. Recuperando el concepto de “supremacía de lo temporal”, estos evangélicos no ven la teología en servicio de la política, sino lo inverso.

El liberalismo y la laicidad que practicaban los antiguos protestantes ha cedido su lugar a una generación que busca la influencia directa de su religión en la política. En palabras de Farela:

Al interior de la Iglesia evangélica se ha abandonado la interpretación originalmente católica de «Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios», para comprender el evangelio de Jesucristo como soberano sobre todas las esferas de la vida, pública o privada, en la cual la subsistencia real del Estado laico es una condición imprescindible de la democracia y libertad. Comprender a Jesucristo como soberano implica someter todo pensamiento, conducta e intención personal a la voluntad divina.⁵⁵

Aquí el giro en la postura evangélica es incluso más evidente. El protestantismo, que José María Luis Mora invitó a México precisamente para enfrentar la reticencia católica a “dar al César lo que es del César”, ahora sostiene que el Evangelio debe prevalecer sobre todas las cosas y que la soberanía política recae en última instancia sobre la voluntad divina. Esto, por supuesto, remite inevitablemente a la tensión decimonónica entre el Estado mexicano y la Iglesia católica. Como señala Jean Meyer, el siglo XIX mexicano manifestó la “tensión permanente entre este mundo y el

⁵⁴ Jean Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, México, D.F., Casa Unida de Publicaciones, 1983, p. 446.

⁵⁵ Farela, p. 110.

dios extramundano (y Pantocrátor)” y la “sangrienta separación de lo religioso y de lo político”.⁵⁶ Sin embargo, no eran los protestantes, sino los católicos en México quienes rechazaban la diferencia entre autoridad política y teológica. Como explora el capítulo previo, mientras la Iglesia católica se resistía a reconocer la separación entre religión y política que sostenían los regímenes liberales, las iglesias protestantes aceptaban el nuevo mundo secular con brazos abiertos: “la historia protestante en México se casó con la historia del liberalismo y de la modernidad, a tal grado que los católicos decidieron ver en la Reforma, en la República Restaurada, y en la Revolución del siglo XX una conspiración protestante”.⁵⁷ Irónicamente, a pesar de que Farela coloque la participación política contemporánea evangélica junto a la larga tradición protestante del país, la soberanía divina que propone recuerda menos a los protestantes liberales y laicos de siglos pasados y más al Partido Católico, que quería “liberar a la Iglesia católica y restaurar todo en Cristo”.⁵⁸ Así, mientras esta nueva propuesta evangélica pretende heredar el impulso por reformar el espíritu mexicano que inspiró a generaciones protestantes anteriores, lo hace con medios y objetivos inversos a los que sostenían sus predecesores.

UN PARTIDO EVANGÉLICO

El intento de Farela por crear un partido político, el “Frente de la Reforma Nacional”, no fue exitoso, pero la posibilidad de crear un partido político evangélico no desapareció. Explicando los primeros esfuerzos por formar este partido, Farela escribe que:

Recuerdo que entre los postulados que se preparaban para los documentos del partido, Adolfo García de la Sienna incluyó entre las lecturas *Incredulidad y revolución*, de G. Groen van Prinsterer, un activista político protestante de los Países Bajos que precisamente a partir de principios cristocéntricos, sostenía incluir al partido evangélico de aquella nación en la vida pública.⁵⁹

⁵⁶ Meyer, p. 715-716.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 723.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 720.

⁵⁹ Farela, p. 106.

El autor en el que se inspiran, G. Groen van Prinsterer, es también muestra del quiebre entre los primeros protestantes mexicanos y el evangelismo contemporáneo. Según Harry van Dyke, *Incredulidad y revolución* es a la vez “una protesta contra el espíritu crecientemente secular de sus tiempos, un ataque contra el liberalismo imperante en Iglesia y Estado y un llamado por una reforma hacia una dirección históricamente sensible guiada por principios cristianos”.⁶⁰ En estos ensayos de mediados del siglo XIX, van Prinsterer argumenta que Europa padece una crisis espiritual como consecuencia de la “nueva teoría de la libertad” que trajo la Ilustración y la Revolución francesa. Para van Prinsterer el malestar que traía el secularismo y la incredulidad sólo podía solucionarse mediante el cristianismo.⁶¹ Y aunque esta resistencia al secularismo moderno parezca claramente adecuada para un partido evangélico, remarca su distancia frente al pasado del protestantismo mexicano. Pues los protestantes liberales que llegaron a México en el siglo XIX y sus herederos revolucionarios del siglo XX manifestaban precisamente las ideas de esa “nueva teoría de la libertad” a la que van Prinsterer y el inacabado Frente de la Reforma Nacional se oponen. De nuevo, ambas corrientes protestantes pretenden reformar, pero desde lados opuestos.

Aunque el Frente de la Reforma Nacional nunca logró concretarse, las ideas políticas que los inspiraron no se perdieron. Algunos años después, apareció un proyecto muy similar, el Partido Encuentro Social, de inspiración evangélica. Van Dyke escribe que, según van Prinsterer, “el espectro político que se presentaba en su generación no ofrecía ninguna elección significativa”.⁶² Tanto izquierda como centro y derecha eran facetas del mismo secularismo liberal y, por lo tanto, no eran opciones válidas para ciudadanos cristianos.⁶³ Aunque no sin diferencias, el PES, en su

⁶⁰ Harry van Dyke, *Challenging the Spirit of Modernity: A study of Groen van Prinsterer's Unbelief and Revolution*, Bellingham, Lexham Press, versión digital, loc. 90. Traducción propia. En original: Unbelief and Revolution is at once a protest against the increasingly secular spirit of the times, an attack on the prevailing liberalism in church and state, and a plea for reform in a historically sensitive direction guided by Christian principles.

⁶¹ Van Dyke, *op. cit.*, loc. 137-140.

⁶² *Ibid.*, loc. 149.

⁶³ *Ibid.*, loc.150.

Declaración de principios, presenta una idea similar al sostener que “la geometría política es prácticamente disfuncional, barroca. [...] Trascender las categorías ideológicas e impulsar nuevas relaciones y conexiones entre la gente y sus problemas, debe ser la verdadera tarea de las doctrinas políticas contemporáneas”.⁶⁴ Es difícil determinar hasta qué grado las ideas de van Prinsterer influyeron sobre los principios del PES, pero sin duda comparten sus reservas frente a los conceptos de izquierda y derecha, y prefieren recuperar valores cristianos tradicionales para aliviar los males de su sociedad. Como con el Frente de la Reforma Nacional, entonces, el PES muestra también valores contrastantes con la tradición evangélica mexicana de siglos pasados.

Vale la pena hacer un breve paréntesis aquí para señalar que la *Declaración de principios* del PES no contiene referencias religiosas. Hasta la fecha, los partidos políticos confesionales están prohibidos en México y, por lo tanto, el PES no puede definirse como un partido cristiano. Sin embargo, las conexiones entre el PES y el evangelismo son casi explícitas. Desde la alusión fonética al símbolo cristiano del *ichthus* —en forma de pez— en el nombre PES, hasta la insistencia sobre “valores familiares” y referencias concretas a la religión en discursos de líderes del partido, es difícil negar que el PES está profundamente ligado con el evangelismo, por no decir que se trata de un partido confesional.⁶⁵ Y, por esta conexión religiosa, forma parte de la historia del protestantismo en la política mexicana.

Quizás el ejemplo más extraño y sorprendente de la ambivalente herencia del evangelismo en la política se manifiesta en la *Declaración de principios* del PES. Al final del texto, habiendo ya expuesto los proyectos y valores que inspiran al partido, la declaración explica que Encuentro Social resume sus principios en el siguiente párrafo de la “Declaración de los Derechos Humanos de la Carta de las Naciones Unidas”:

⁶⁴ Partido Encuentro Social, *Declaración de principios*, Transparencia: Estado de Morelos.

⁶⁵ Garma, *op. cit.*, p. 41.

Todos tienen derecho a la libertad de conciencia. La voluntad de la gente será la base de la autoridad de los gobiernos. Cada persona adulta tiene el derecho de casarse con una persona del sexo opuesto, con libre consentimiento, y de formar una familia. Nadie debe ser sometido a tortura ni a castigo inhumano. Todos son iguales ante la ley. Todos tienen el derecho a la vida, libertad y propiedad. Habrá igual paga por igual trabajo.⁶⁶

Este párrafo podría despertar la sospecha de algunos lectores. A pesar del lenguaje solemne, la mención del matrimonio con “personas del sexo opuesto” parece un poco inusual para un documento de Naciones Unidas. Y, en efecto, la sospecha del lector sería apropiada porque, como bien han señalado Juan Carlos Castillo, Aldo Hernández y Moisés N. Mendoza, no hay ningún documento de la ONU llamado “Declaración de los Derechos Humanos de la Carta de Naciones Unidas”.⁶⁷ Existe, por un lado, la *Carta de Naciones Unidas*, con la que se fundó la organización y se determinó su funcionamiento. Por otro lado, existe también la *Carta Internacional de Derechos Humanos*, que incluye la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y sus respectivos protocolos facultativos.⁶⁸ En ninguno de esos documentos, sin embargo, puede encontrarse tal párrafo. Lo más cercano a esta cita está en el artículo 16 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, que proclama que:

Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.⁶⁹

Se puede discernir aquí un mensaje relativamente similar al de la cita del PES, pero, evidentemente distinto. Aunque, por supuesto, asigna valor a la familia, no la define en los términos que señala el PES ni hay mención explícita que limite el matrimonio a ser exclusivamente entre un hombre y

⁶⁶ Partido Encuentro Social, *op. cit.*

⁶⁷ Juan Carlos Castillo García, *et al.*, “Partido Encuentro Social, dogmatismo ideológico y pragmatismo político” Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 3-4.

⁶⁸ *Loc. cit.*

⁶⁹ Organización de las Naciones Unidas, *Declaración Universal de Derechos Humanos*, artículo 16.

una mujer. El sitio de *Noticias ONU* explica que, aunque algunos han optado por entender la redacción de este artículo como una restricción al derecho al matrimonio para incluir solamente parejas heterosexuales, la interpretación actual más frecuente no impone esa limitación.⁷⁰ La declaración del PES, sin embargo, más que hacer una interpretación restringida del artículo, parece hacer una propuesta alternativa de artículo. Y ahí se esconde la ambivalente relación entre el evangelismo y su pasado.

Posiblemente la parte más interesante de esta cita aparentemente inventada en la *Declaración de principios* del PES no es el documento del que se haya tomado —si es que existe—, sino la motivación para incluirlo. Resulta evidente que la oposición a asuntos como el aborto y el matrimonio de personas del mismo sexo son importantes para el proyecto político del PES. En el discurso ya citado de Hugo Eric Flores en el “Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia” de 2017, se expresa con toda claridad que el Partido Encuentro Social sostiene una visión tradicional de la familia y el matrimonio. Pero la mera oposición a estas políticas es insuficiente para explicar la inclusión de esta supuesta cita de la ONU. Es imposible afirmar con certeza el motivo detrás de esta decisión; posiblemente se deba a una simple confusión, o quizás sea sólo un intento por dar prestigio a su postura. Pero, considerando la ambivalencia —o tal vez disonancia— entre el evangelismo contemporáneo y la antigua tradición protestante mexicana, considerando que las nuevas generaciones protestantes se consideran herederas del impulso liberal decimonónico, esta extraña inclusión cobra nuevo significado. Pues no se trata simplemente de una cita ficticia, sino de un esfuerzo por embonar la posición evangélica contemporánea tradicional y conservadora con la herencia liberal y modernizadora en la que pretenden insertarse. En la *Declaración de principios* de Encuentro Social, Naciones Unidas queda como una institución

⁷⁰ *Noticias ONU*, “Artículo 16: derecho al matrimonio y a fundar una familia”, 25 de noviembre de 2018, consultado el 5 de noviembre de 2020. <https://news.un.org/es/story/2018/11/1447221>.

liberal internacional que comparte los valores del cristianismo evangélico mexicano y otorga a los evangélicos contemporáneos un lugar claro en la larga tradición protestante en la que pretenden embonar. Así, a pesar de invertir los principios liberales de los viejos protestantes mexicanos y colocar la política al servicio de la religión, a pesar de negar la “supremacía de lo temporal” y a pesar de abogar por abandonar la noción de “al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”, esta nueva generación de evangélicos pretende colocarse en una tradición ajena a sus valores y definirse como un paso más en la larga trayectoria política del protestantismo mexicano.

III

LOS RÍOS TODOS VAN AL MAR, Y EL MAR NO SE LLENA

Evangélicos y elecciones en México

El evangelismo en la política mexicana parece haber dado un giro radical en las últimas décadas. Como los capítulos anteriores pretenden reflejar, la participación política de los evangélicos en el país ha cambiado drásticamente desde sus inicios en el siglo XIX. A pesar de intentar presentarse con el rostro liberal y reformista de sus antecesores, los evangélicos en la política de hoy sostienen una agenda de notable contraste frente a la tradición protestante en México. Así, por ejemplo, en entrevista, Hugo Eric Flores describe su partido como “de tinte liberal” y a favor de la “separación de funciones entre el Estado y las Iglesias”, pero inmediatamente subraya su oposición al carácter “jacobino” del laicismo mexicano.¹ De ser comprometidos defensores de una muy marcada separación entre Iglesia y Estado, algunos evangélicos en México ahora se muestran crecientemente dispuestos a reinterpretar la laicidad, colocar valores religiosos al frente de la política e incluso participar abiertamente como grupo religioso. Pero este drástico giro podría ser sólo una ilusión, o al menos una interpretación incompleta. Como argumenta este capítulo,

¹ Gabriel Bauducco, “La Pura Verdad – Hugo Eric Flores Presidente del Partido Encuentro Social”, entrevista con Hugo Eric Flores, 29 de octubre de 2014, *ADN Opinión*.

resultados electorales y encuestas de opinión sugieren que la visible transformación en el discurso de políticos evangélicos no coincide con la visión política del público religioso que pretenden atraer. Las siguientes páginas intentarán mostrar la principal dificultad que enfrenta esta nueva cara política del protestantismo mexicano: el desinterés de su público.

Sin duda el caso más visible de esta aparente transformación es el partido al que pertenece Flores, el PES, pues expresa nítidamente el impulso por traducir el protestantismo mexicano en un proyecto político explícito. En lugar del liberalismo radical del siglo XIX, Flores expresa que en México hay una “visión jacobina del laicismo”; que fue “un error sacar a Dios de la vida política”; y que “nosotros queremos reivindicar el nombre de Dios en público y, por eso, lo estamos haciendo desde la máxima tribuna de este país”.² Incluso agrega que están “cien años” retrasados en esta tarea, implicando que el impulso laico de los protestantes de esa época fue equivocado.³ Y aunque coinciden ambas generaciones de protestantes en reconocer la importancia moral de su fe, difieren en su interpretación de la relación entre Estado e Iglesia. Pues mientras los viejos liberales veían la moral de su religión al servicio de la construcción del Estado, estos nuevos evangélicos buscan al Estado para implantar su visión moral. Así, los protestantes en la política mexicana parecen haber abandonado el “liberalismo radical” que describía Bastian.

Este drástico giro podría ser ilusorio. Sin duda hay algunos evangélicos protagónicos que invitan a otorgar un papel central a la religión sobre la esfera pública; pero podría tratarse de un fenómeno marginal que no merezca una reinterpretación general del protestantismo en la política. Y es que varios elementos no parecen concordar con un diagnóstico de cambio tan drástico. Los resultados electorales de los comicios de 2018 y distintas encuestas a ciudadanos mexicanos dificultan una interpretación tan tajante del evangelismo en la política mexicana. El desempeño

² Flores, “Congreso Iberoamericano”.

³ *Loc. cit.*

electoral del PES, el actor político que más invita a reinterpretar el papel del protestantismo en el país, fue muy limitado a pesar de formar parte de la coalición vencedora en las urnas de 2018. Y este limitado desempeño sugiere que cualquier otro proyecto protestante enfrentaría problemas similares al aparecer en las urnas. La primera mitad de este capítulo se dedica a analizar el desempeño electoral del PES para, en la segunda mitad, revisar los factores que determinan la participación política y electoral de evangélicos en el país.

PARTIDO PROMETIDO

Tras conseguir su registro como partido nacional en 2014, el futuro del PES era incierto. Incluso antes de conseguir el registro nacional, mientras operaba sólo como partido local en Baja California, sus victorias habían siempre dependido de alianzas con partidos más grandes. Así, en las elecciones locales de 2007 en Baja California, el PES ganó cuatro municipios y la gubernatura, pero sólo como aliado del PAN y Nueva Alianza.⁴ Algunos años después, en 2013, se alió con el PRI y PT, aunque en esa ocasión perdieron la gubernatura. A pesar de este resultado poco favorecedor, el PES obtuvo su registro como partido nacional el año siguiente.⁵ Y si había de mantener su posición como partido nacional, debía competir en las próximas elecciones federales —de 2015— y conseguir al menos 3% de la votación. A pesar de ser un partido nuevo y pequeño, el PES consiguió su objetivo. Con 3.32% de voto en las diputaciones federales, el PES confirmó su posición como un partido a nivel nacional.⁶ Como quizás era de esperarse, el PES alcanzó un voto significativo en su estado de origen, Baja California, con 6.16% del voto.⁷ Sin embargo, éste

⁴ Castillo García *et al.*, *op. cit.*, p. 7.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ Instituto Nacional Electoral, “Cómputos Distritales: Elección de Diputados Federales 2015”, 13 de junio de 2015, <http://computos2015.ine.mx/Nacional/VotosPorPartido/>.

⁷ *Ibid.*

fue sólo el segundo estado en el que más votos consiguió: el primer lugar fue Hidalgo, con un sorprendente 9.36% del voto que colocó al PES como el cuarto partido más votado en el estado, detrás del PRI, PAN y PRD, pero por encima de Nueva Alianza, Morena, PVEM, PT, Partido Humanista y Movimiento Ciudadano.⁸ En la Ciudad de México también consiguió una proporción significativa del voto, 6.06%, que lo dejó como el quinto partido más votado en la entidad.⁹ A nivel federal, los resultados fueron menos prometedores, pero aun así alentadores para el partido. Con el 3.32% del voto reportado por el INE en 2015, el PES permaneció como un partido menor, pero superó su primer desafío de nivel nacional.

Con esta prueba superada, Encuentro Social estaba listo para contender de nuevo en las elecciones de 2016. Además, al tratarse solamente de elecciones locales, el partido no tenía que preocuparse por alcanzar un umbral de votación para conservar su registro nacional. Y aunque el PES había competido con relativo éxito por sí solo en el año previo, en 2016 volvió a su característica estrategia de establecer alianzas. En “Partido Encuentro Social, dogmatismo ideológico y pragmatismo político”, Juan Carlos Castillo García, Aldo Hernández Pineda y Moisés N. Mendoza describen muy claramente este proceso electoral. El PES participó en las elecciones de catorce estados. En cuatro de ellos —Durango, Puebla, Sinaloa y Veracruz— no tuvo victoria alguna; en seis alcanzó una diputación plurinominal; y en la Ciudad de México consiguió dos lugares para la asamblea constituyente a la que se sumó también el líder del partido por designación desde la Cámara de Diputados.¹⁰ Una vez más, la entidad en el que más éxito tuvo fue Hidalgo, donde además de una diputación plurinominal, consiguió siete alcaldías.¹¹ Sin embargo, en

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Castillo García *et al.*, *op. cit.*, pp. 9-17.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

Vale la pena notar que Hidalgo fue una entidad con “bastión liberal” y un área de especial penetración de iglesias metodistas desde el siglo XIX, particularmente por inmigrantes ingleses. Héctor García Escorza, “Protestantismo y

contraste con 2015, cuando el PES logró superar 3% del voto, los resultados en 2016 no fueron tan prometedores. Como señalan Castillo, Hernández y Mendoza, el PES buscaba confirmar su capacidad de conservar el registro más adelante.¹² Sin embargo, no superaron el umbral de 3% en ninguna contienda. Y en 2017, aunque con menos procesos electorales, el PES vivió una situación similar: en Veracruz, donde contendió solo, se quedó en 2.9% del voto; y en el Estado de México, incluso aliado al partido vencedor, el PRI, tampoco superó el umbral.¹³ La trayectoria del PES, entonces, reflejaba un partido generalmente dependiente de alianzas con partidos más grandes y con una capacidad limitada para atraer votos y conservar su registro como partido. Fue con esa inercia que llegó a las elecciones de 2018.

Los decepcionantes resultados de 2016 y 2017 no amargaron las perspectivas del partido. En la Conferencia Iberoamericana por la Vida y la Familia, el dirigente del PES señalaba que su partido sería clave para determinar el vencedor de las elecciones de 2018. Según él, “al próximo presidente de la república lo van a poner los votos del PES”, pues la elección sería tan cerrada que las alianzas de partidos pequeños definirían al vencedor.¹⁴ Además, con el 5% del voto que estimaba conseguir en la contienda, Flores predecía que el PES sería un aliado esencial para la coalición vencedora.¹⁵ A algunos años de esa elección, es evidente que este diagnóstico no era atinado. La abrumadora victoria de la coalición “Juntos Haremos Historia”, liderada por Morena, representó la contienda menos cerrada en décadas. Con casi 53.2% del voto, esta coalición no dependió de partidos pequeños. Morena, por mucho el partido más importante de la coalición, obtuvo casi 44.5% de la votación por su cuenta, colocándolo no sólo como el partido más votado

movimiento liberal. La iglesia metodista de El Divino Salvador en Pachuca (Hidalgo, México)”, *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 5 (2017), pp. 233-234.

¹² Castillo García *et al.*, *op. cit.*, p. 14.

¹³ Instituto Nacional Electoral, “Elecciones 2017”, 5 de junio de 2017, <https://www.ine.mx/voto-y-elecciones/elecciones-2017/>.

¹⁴ Flores, “Congreso Iberoamericano”.

¹⁵ *Ibid.*

de la contienda, sino también por encima de las dos coaliciones opositoras juntas.¹⁶ En otras palabras, Morena habría ganado la elección incluso sin contar los votos de sus aliados —PES y PT. Contrario a las expectativas del PES, entonces, su papel en las elecciones de 2018 no definió al ganador.

La coalición conformada por Morena, el PT y el PES, “Juntos Haremos Historia”, tuvo victorias contundentes en todos los frentes de las elecciones de 2018; pero sus partidos miembro no fueron exitosos por igual. A pesar de pertenecer a la coalición ganadora que llegó a la presidencia con 53.2% del voto, el PES contribuyó a su coalición con sólo 2.7 puntos porcentuales.¹⁷ En un patrón similar, los resultados del PES en las elecciones para ambas cámaras fueron bajos. En el Senado, aunque su coalición alcanzó 42.2% del voto, el PES sólo obtuvo 2.3%;¹⁸ y, en la Cámara de Diputados, a pesar de que “Juntos Haremos Historia” consiguió 42% de la votación, el PES solamente llegó a 2.4%.¹⁹ Sólo alrededor de una vigésima parte de los votos para la coalición “Juntos Haremos Historia” fueron para el PES. Y con este nivel de votación, el partido no logró conservar su registro nacional, pues no alcanzó 3% del voto en ninguna elección federal.²⁰ Vale la pena señalar, sin embargo, que la pérdida del registro no implicó la desaparición del PES como actor político. Dos años después de estos limitados resultados electorales, surgió un nuevo partido —el Partido Encuentro Solidario— con las mismas siglas, la misma alianza con Morena, los mismos militantes y el mismo líder, Hugo Eric Flores.²¹ Y estas similitudes abarcaron también a su desempeño electoral; pues, al igual que en 2018, el PES apenas superó 2.7% del voto

¹⁶ Instituto Nacional Electoral, “Cómputos Distritales 2018: Elecciones Federales, presidencia”. En adelante, INE, “Elección 2018”.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Instituto Nacional Electoral, “Cómputos Distritales 2018: Elecciones Federales, senadurías”.

¹⁹ Instituto Nacional Electoral, “Cómputos Distritales 2018: Elecciones Federales, diputaciones”.

²⁰ Carina García y Suzzete Alcántara, *El Universal*, “Encuentro Social pierde registro, confirma TEPJF”, 21/03/2019, consultado el 19 de abril de 2021.

²¹ Brenda Yañez, *Expansión Política*, “El «nuevo PES» nace con el reto de mantener el registro tras la elección de 2021”, 6 de septiembre de 2020, consultado el 19 de abril de 2021.

en 2021, volviendo a caer debajo del umbral mínimo para conservar su registro nacional.²² La siguiente tabla resume el desempeño estatal del PES en las últimas tres elecciones federales. Las columnas marcadas 2015, 2018 y 2021 reflejan respectivamente la proporción del voto que recibió este partido en cada año por entidad. La columna titulada “Diferencia” representa el voto ganado o perdido entre 2015 y 2021, resultado de la diferencia entre las columnas de 2015 y 2021.²³

Voto para el PES en elecciones federales

Entidad	2015	2018	2021	Diferencia	Entidad	2015	2018	2021	Diferencia
Aguascalientes	3.20%	2.33%	1.53%	-1.67%	Morelos	5.00%	5.95%	5.03%	+0.03%
Baja California	6.16%	3.05%	16.03%	+9.87%	Nayarit	1.44%	3.71%	2.86%	-0.57%
Baja California Sur	3.83%	3.27%	2.29%	-1.54%	Nuevo León	3.94%	1.83%	0.85%	+1.42%
Campeche	2.14%	3.10%	0.83%	-1.31%	Oaxaca	4.26%	2.79%	2.49%	-1.78%
Chiapas	1.44%	3.79%	6.47%	+5.03%	Puebla	2.68%	2.79%	3.15%	+0.46%
Chihuahua	3.32%	2.93%	2.25%	-1.07%	Querétaro	2.70%	2.47%	1.45%	-1.25%
Ciudad de México	6.06%	2.85%	1.76%	-4.31%	Quintana Roo	3.36%	4.00%	3.64%	+0.27%
Coahuila	2.78%	1.99%	0.69%	-2.09%	San Luis Potosí	1.96%	2.44%	2.37%	+0.41%
Colima	1.24%	2.72%	3.09%	+1.85%	Sinaloa	1.32%	3.25%	2.33%	+1.02%
Durango	2.07%	2.88%	1.70%	-0.37%	Sonora	1.52%	2.38%	2.60%	+1.08%
Guanajuato	2.50%	1.62%	1.66%	-0.84%	Tabasco	1.54%	2.80%	2.34%	+0.80%
Guerrero	1.36%	3.12%	1.87%	+0.51%	Tamaulipas	3.27%	2.33%	2.02%	-1.25%
Hidalgo	9.36%	3.34%	2.79%	-6.57%	Tlaxcala	2.62%	3.45%	2.49%	-0.13%
Jalisco	2.78%	2.53%	2.44%	-0.35%	Veracruz	2.29%	1.95%	2.81%	+0.52%
México	4.77%	2.60%	2.08%	-2.69%	Yucatán	0.68%	1.71%	1.43%	+0.74%
Michoacán	1.86%	2.91%	3.35%	+1.48%	Zacatecas	2.37%	2.16%	3.43%	+1.06%

Esta tabla refleja un panorama poco favorable para el PES. Por un lado, la tabla muestra estancamiento para el partido, pues en 16 de las entidades aumentó su voto y en las otras 16

²² Instituto Nacional Electoral, “Cómputos Distritales 2021: Elecciones Federales”, 11 de junio de 2021.

²³ Las cifras para 2015 y 2021 corresponden a la votación en elecciones a la Cámara de Diputados, pues fueron las únicas elecciones federales que se celebraron. Para 2018, sin embargo, cuando hubo elecciones para diputados, senadores y presidencia, las cifras tomadas corresponden a la elecciones presidenciales, pues son en las que el PES tuvo el mejor desempeño. Instituto Nacional Electoral, “Cómputos Distritales 2015, 2018 y 2021”.

disminuyó. Por otro lado, su proporción del voto se redujo. La diferencia promedio en las entidades fue -0.12%; y a nivel nacional disminuyó incluso más su voto, pasando de 3.32% en 2015 a 2.70% en 2018 y 2.75% en 2021, es decir, una diferencia de -0.57%. Aunque estas reducciones sean pequeñas, reflejan no sólo un partido estancado, sino que implican consecuencias severas para un partido que sólo recibe alrededor de 3% del voto.

UNA TRANSFORMACIÓN INCOMPLETA

Como reflejan los párrafos anteriores, el éxito electoral del PES es cuestionable. Aunque parecía tener un futuro prometedor en 2015 y despertó altas expectativas entre algunos de sus miembros, su desempeño electoral ha sido limitado. Incluso aliado a una coalición que superó la mitad de la votación en 2018, el PES no alcanzó 3% del voto. Ante esta débil trayectoria electoral, cabe preguntarse si la transformación del evangelismo en la política mexicana es tan profunda como aparenta ser. No cabe duda de que personajes como Arturo Farela y Hugo Eric Flores representan un quiebre genuino con la tradición liberal y laica del protestantismo mexicano; pero, ante la dificultad de este partido por establecer una base de apoyo firme, queda en duda si esta transformación protestante existe más allá de unos cuantos políticos evangélicos prominentes. Así, las dificultades del PES para conseguir una cantidad del voto sustancial invitan a considerar que la población protestante en México no está involucrada en esta transformación política. Y aunque es difícil conocer extensamente las opiniones políticas de los protestantes mexicanos, cifras del INE, el INEGI y algunas encuestas permiten esbozar una idea sobre la visión de las bases que el PES pretende atraer.

Según el censo de 2020, con 11,435,291 creyentes, los protestantes en México representan a 9.1% de la población.²⁴ Sería absurdo esperar que todo este sector de la población participe en elecciones —más aún que vote por el PES. Evidentemente, esta cifra incluye, por un lado, a menores de edad, pero también a personas que simplemente optan por no participar en ejercicios democráticos. Es imposible saber con exactitud cuántos protestantes votaron, pero hay formas de aproximarse. Según las cifras del INE, 56,611,027 mexicanos acudieron a las urnas en 2018 para votar en la elección presidencial.²⁵ La Comisión Nacional de Población (Conapo), estima que a mediados de 2018 había 125,327,797 millones de mexicanos.²⁶ Por lo tanto, fue aproximadamente 45% de la población mexicana la que votó en las elecciones de 2018. Ahora, para estimar la población evangélica en 2018, los censos de 2010 y 2020 son útiles. Suponiendo que el crecimiento evangélico entre estos dos años fue constante, y dado que en 2010 el INEGI registró 8,386,207 protestantes y en 2020 registró 11,435,291, entonces en 2018 había aproximadamente 10,825,474.²⁷ Retomando esta cifra y considerando que 45% de los mexicanos votaron en 2018, esto significa que aproximadamente 4.8 millones acudieron a las urnas. Bajo esta estimación, de los 56,611,027 de mexicanos que votaron en 2018, alrededor de 8.6% eran evangélicos.

Aunque esta aproximación es un poco burda, las encuestas del *Latin American Public Opinion Project* (LAPOP) de la Universidad Vanderbilt y del *Comparative National Election Project* (CNEP) de la Universidad Estatal de Ohio sugieren una proporción similar de evangélicos. La encuesta LAPOP de 2019 en México arroja una cifra especialmente cercana. Esta encuesta

²⁴ Instituto Nacional de Geografía y Estadística, *Censo Nacional de Población y Vivienda*, 2020. El INEGI distingue entre varias iglesias distintas. Algunos artículos han señalado que la proporción de evangélicos es de 11.2%, pues incluyen en su cálculo a mormones, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día. En esta tesis, sin embargo, estos dos grupos religiosos no se consideran como protestantes o evangélicos, por lo que están excluidos del cálculo.

²⁵ INE, “Elección 2018”.

²⁶ Comisión Nacional de Población, “Población a mitad de año”, 14 de noviembre de 2018

²⁷ Instituto Nacional de Geografía y Estadística, *Censo Nacional de Población y Vivienda*, 2010 y 2020.

entrevistó a 1,580 mexicanos sobre su participación en las elecciones de 2018.²⁸ Según sus resultados, de los 1,260 encuestados que dijeron haber votado en la elección pasada, 61 se identificaron como protestantes y 49 como evangélicos. Sumando ambos grupos, estas cifras implican que 8.7% de los votantes pertenecían a estas identidades religiosas. La CNEP arroja cifras ligeramente diferentes, pero aun así cercanas. Esta encuesta entrevistó a 1,429 mexicanos sobre su participación en las elecciones de 2018. De los 1,183 que respondieron haber votado en las elecciones, 88 se identificaron como evangélicos, sugiriendo que 7.4% de los votantes en 2018 pertenecían a este grupo religioso.²⁹ La proporción de votantes protestantes, entonces, probablemente se encuentre dentro del rango entre 7% y 9%. Por lo tanto, considerando la cercanía de estas cifras, es razonable suponer que de los 56.6 millones de mexicanos que votaron en 2018, alrededor de 4.5 millones eran evangélicos, es decir, aproximadamente 8%.

El PES reconoce explícitamente que busca atraer a votantes evangélicos. En entrevista con *El País*, por ejemplo, su dirigente expresó que el partido está compuesto mayoritariamente de protestantes y que buscan impulsar que los evangélicos lideren “la transformación del país”.³⁰ En 2018, por lo tanto, el PES podía aspirar a atraer estos 4.5 millones de evangélicos que se presentaron en las casillas. Su apoyo, sin embargo, fue mucho menor. Según los resultados publicados por el INE, el PES recibió 1,530,101 votos para la presidencia; es decir, incluso si todos los votantes del PES fueran evangélicos, sólo alrededor de un tercio de este sector religioso votó por este partido. Entonces, suponiendo que la vasta mayoría de la simpatía por el PES viene de protestantes, no más de un tercio de los votantes evangélicos mexicanos optaron por este partido.³¹

²⁸ Vanderbilt University, *Latin American Public Opinion Project: Mexico*, 2021. En adelante, LAPOP.

²⁹ The Ohio State University, *Comparative National Elections Project: Mexico 2018*. En adelante, CNEP.

³⁰ Jacobo García, *El País*, “El matrimonio homosexual es una moda”, 25 de mayo de 2018, consultado el 22 de abril de 2021, https://elpais.com/internacional/2018/05/24/mexico/1527189289_881619.html.

³¹ Quizás valga la pena incluir aquí como paréntesis que algunos líderes políticos evangélicos —como Flores y Farela—, insisten que los censos y encuestas subestiman el número de protestantes en el país. Irónicamente, si ése

Esta última afirmación merece tratarse con cuidado, pues cae sobre terreno especulativo. Afirmar que la mayor parte de los votantes del PES son evangélicos es controvertido. Que el liderazgo del partido tenga raíces protestantes, no implica necesariamente que sus seguidores compartan estas convicciones. Desafortunadamente, no parece haber encuesta que pueda ligar apoyo al PES con religión. Entre las encuestas mencionadas en estos párrafos, por ejemplo, es imposible establecer o descartar un vínculo. Las preguntas sobre el voto en la encuesta LAPOP no revisan partidos, sino candidatos, por lo que es posible ligar la religión con el voto por una coalición, pero no por un partido específico. La encuesta CNEP, en cambio, aunque padece del mismo problema sobre el voto presidencial al sólo preguntar por candidatos y coaliciones, contempla a los partidos individualmente al preguntar por el voto a diputaciones federales y por identificación partidista. Lamentablemente, esta información es menos útil de lo que aparenta: de los 1,429 entrevistados, sólo seis respondieron haber votado por el PES a diputado federal y ni un solo encuestado dijo identificarse con este partido. Posiblemente estas cifras tan bajas se deban a que quienes votaron por la coalición prefirieron responder con otro partido de la alianza.³² Además, de estos seis votantes, ninguno se denominó como evangélico; cinco eran católicos y uno sin religión. En todo caso, estas cifras son demasiado pequeñas para derivar conclusiones sobre la composición de los votantes del PES.

Afirmar que el PES recibió 1,530,101 votos también requiere matices. Y no es que los conteos del INE no sean confiables, sino que esta cifra incluye más que sólo votos directos al PES. Como este partido participó en una coalición, muchos de sus votos no resultaron de boletas con sólo el PES señalado, sino también de boletas con otros miembros de su coalición elegidos. Según

fuera el caso, significaría que el apoyo al PES entre evangélicos es incluso más débil de lo que esta estimación establece.

³² Para poner esta cifra en perspectiva, el INE muestra que el voto para el PES a diputaciones fue bajo, con 2.4%. Esta cifra, sin embargo, apunta a que este partido recibió 0.5%, o sea, 6 de los 1,183 encuestados que dijeron haber votado.

la base de datos del INE, en la elección presidencial de 2018, el PES recibió votos de la siguiente manera: 1,020,990 votos al PES solo, 238,489 votos al PES y Morena juntos, 56,306 votos al PES y PT juntos y 1,085,976 votos a los tres partidos —PES, PT y Morena— juntos.³³ La cifra oficial de votos para el PES, 1,530,101, no es un reflejo preciso del número de personas que señalaron al PES en sus votos, sino que es el resultado de repartir estos votos entre los miembros de la coalición.³⁴ Por lo tanto, hay otros arreglos posibles para reflejar el apoyo a este partido. Podría, por ejemplo, sólo contarse votos exclusivos al PES o, en el extremo opuesto, contarse cualquier boleta que lo señale.³⁵ Sin embargo, parece poco razonable suponer que sólo los votos exclusivos para el PES reflejan apoyo al partido, al igual que parece injustificado ignorar el apoyo a otros partidos en boletas que no incluyan exclusivamente al PES. En este sentido, las cifras del INE sirven como una estimación sensata, pues asignan un peso proporcional a cada tipo de voto.

Dejando atrás este breve paréntesis, las cifras revelan que, suponiendo que el PES atrae únicamente a protestantes, la proporción de este sector que votó por él no supera 33%. En realidad, el PES seguramente consiguió votos de otros sectores también, por lo que la proporción de evangélicos que votó por él debe ser menor a 33%. Dejando eso a un lado, conseguir el apoyo de casi un tercio de un grupo religioso difícilmente podría considerarse un fracaso, pero también es cuestionable tratarlo como un éxito. Si el objetivo del PES es atraer el voto de evangélicos, estas cifras parecen indicar que su meta está sólo parcialmente cumplida. Además, este logro parcial no elimina algunos límites serios para el partido. Por un lado, como los párrafos anteriores reflejan, este nivel de apoyo es insuficiente para conservar el registro de un partido nacional. Por otro lado,

³³ INE, “Elección 2018”.

³⁴ Instituto Nacional Electoral, “Distribución de votos entre Partidos en Coalición”, https://portalanterior.ine.mx/CentroDeAyuda/assets/docs/Descargables_General/Partidos_Coalicion.pdf.

³⁵ Suponiendo, de nuevo, que todos los votos del PES fueron de evangélicos, estas alternativas resultarían respectivamente en 24% y 53% de apoyo al PES entre esta población. La marcada diferencia entre estas cifras es un reflejo más de la limitada información disponible sobre este tema.

aunque el PES haya conseguido una proporción significativa del voto de evangélicos, el éxito del candidato de su misma coalición, López Obrador, fue mucho más impresionante dentro de este sector religioso. En otras palabras, gran parte de los evangélicos decidieron dar su voto a López Obrador, pero no mediante el PES, el partido que pretende representarlos.

López Obrador consiguió un poco más de la mitad de los votos emitidos en 2018; y las encuestas revelan que su popularidad entre protestantes fue mayor que en la población general. Según la encuesta CNEP, de los 78 evangélicos encuestados que respondieron haber votado en 2018, 56 dijeron haber votado por López Obrador, 12 por Ricardo Anaya y 6 por José Antonio Meade. Según estas cifras, entonces, la coalición de Morena-PT-PES atrajo 71.8% de los electores evangélicos.³⁶ La encuesta LAPOP presenta una imagen similar. Según esta encuesta, de los 110 evangélicos consultados que respondieron haber votado en 2018, 70 dijeron haberlo hecho por López Obrador, 4 por Anaya y 4 por Meade.³⁷ Según estas cifras, entonces, 63.6% de los votantes evangélicos prefirieron a López Obrador. En conjunto, entonces, estas encuestas sugieren un apoyo evangélico a López Obrador de aproximadamente 67%, muy por encima del 53% con el que ganó la elección: la popularidad de López Obrador fue mayor entre evangélicos que entre la población general. Esta observación es relevante, además, porque elimina la posibilidad de que los evangélicos no elijan al PES por recurrir a un voto estratégico mediante otro partido. La mayoría de los evangélicos votaron por López Obrador, pero no mediante el PES. Y si, en efecto, alrededor de una tercera parte de los protestantes votaron por el PES, esto significa que más de la mitad de los votos evangélicos para López Obrador no fueron mediante el PES. Por lo tanto, parece que no sólo fue una minoría de los evangélicos la que votó por el PES, sino que incluso entre los

³⁶ CNEP.

³⁷ LAPOP.

evangélicos que votaron por López Obrador, más de la mitad lo hizo mediante otro partido. Esto refleja, entonces, que gran parte de los protestantes en México son reticentes a dar su apoyo al PES.

VALORES ENCONTRADOS

El escaso apoyo electoral para el PES parece paradójico. Revisando algunas encuestas sobre valores, resulta claro que gran parte de los evangélicos mexicanos coinciden extensamente con la visión que sostiene el PES. Según el *World Values Survey*, por ejemplo, la vasta mayoría de los protestantes en México desaprueban la eutanasia, el aborto y el matrimonio entre parejas del mismo sexo, todos temas centrales en la agenda del PES.³⁸ Esta encuesta, hecha en 2018, muestra, además, que los evangélicos tienden a abogar más por “valores tradicionales” que los católicos y la población general. Sobre el aborto, por ejemplo, mientras 46.8% de los mexicanos dijeron que esta práctica nunca está justificada, 55.5% de los evangélicos respondieron así. Y, en general, la encuesta revela que 77.8% de los mexicanos tienen una opinión negativa del aborto, frente a 85.7% de los evangélicos.³⁹ Incluso en casos donde peligra la vida de la madre, los evangélicos se muestran más reticentes a justificar el aborto; según la encuesta LAPOP, bajo estas circunstancias, 54% de ellos acepta el aborto y 40.3% aún lo considera inaceptable. Una vez más, esto contrasta con el resto de la población, donde 65.8% acepta el aborto en casos de riesgo para la madre y 31.1% lo rechaza.⁴⁰

El mismo patrón de mayor desaprobación entre evangélicos —incluso más marcado— se presenta en la opinión frente a la homosexualidad. Mientras 30.1% de la población mexicana considera que la homosexualidad nunca está justificada, 39.8% de los evangélicos piensan así.

³⁸ World Values Survey, *Wave 7: México, 2018*. En Adelante, WVS.

³⁹ *Ibid.*.

⁴⁰ LAPOP.

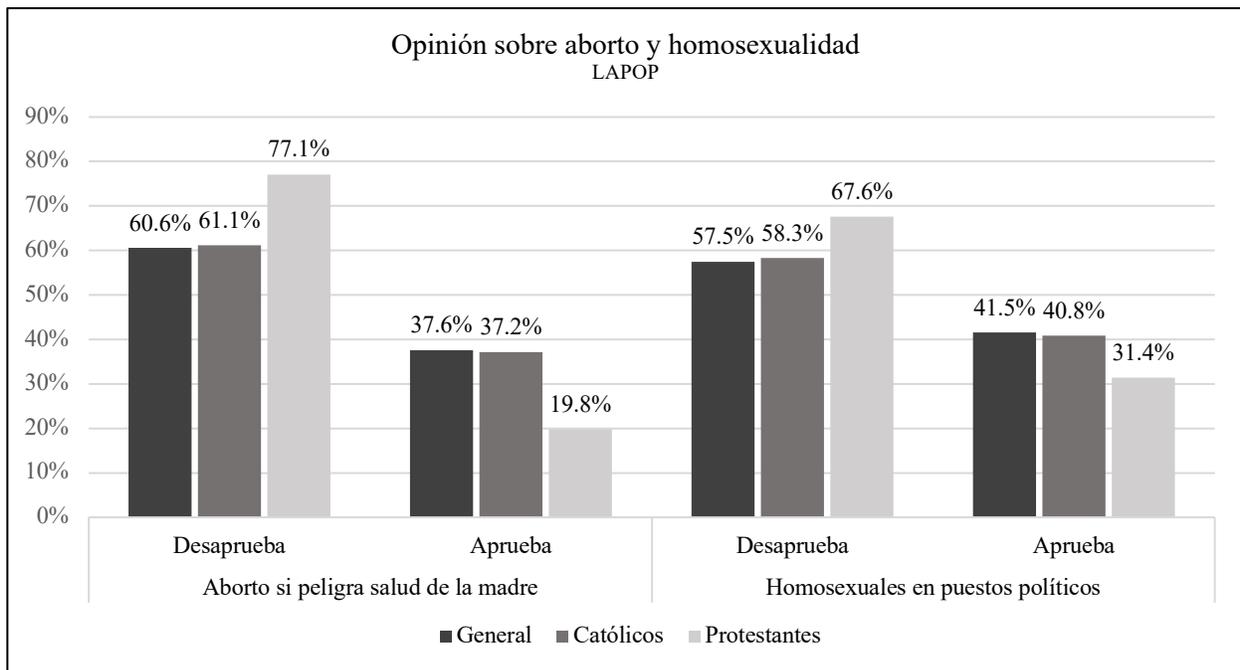
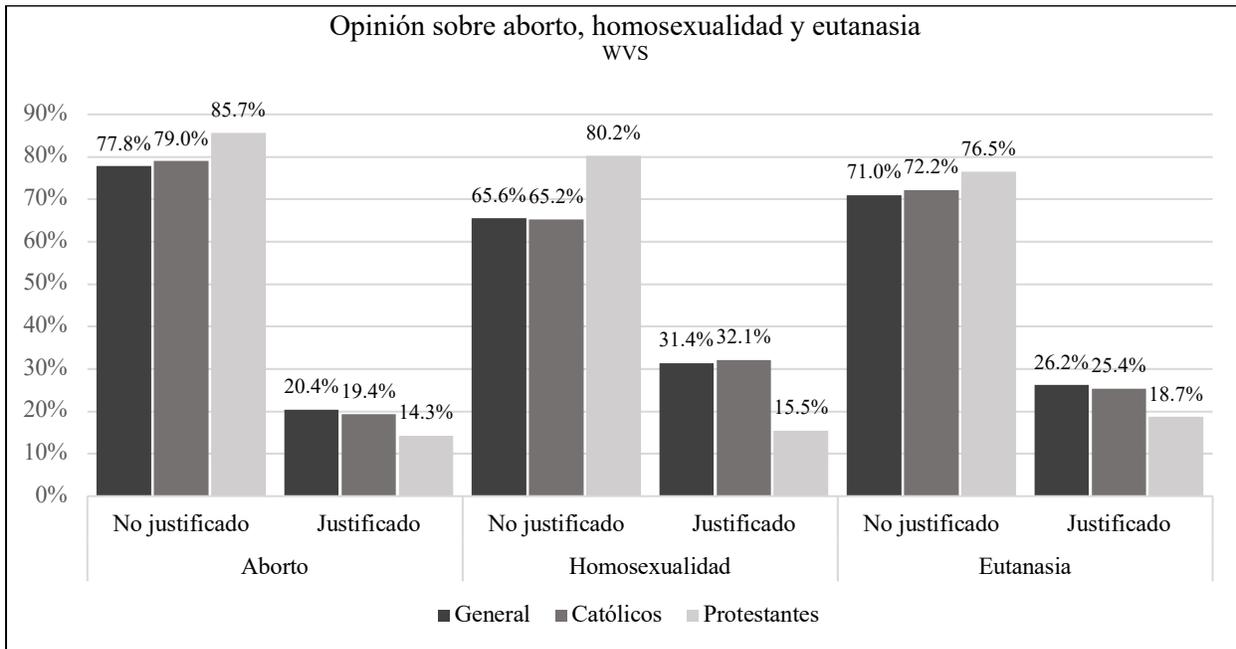
Llama la atención, además, que esta cifra supera por más de diez puntos porcentuales a la de los católicos mexicanos, entre quienes 29.5% respondió de esta manera. En términos generales, la encuesta revela que 65.6% de los mexicanos se inclinan hacia rechazar la homosexualidad, mientras 80.2% de los evangélicos sostienen esta postura; y sólo 15.5% de los evangélicos tiene opiniones relativamente favorables hacia la homosexualidad, frente 31.4% de los mexicanos.⁴¹ La encuesta LAPOP explora esta cuestión desde otro ángulo, preguntando a los mexicanos sobre su opinión frente a que los homosexuales “puedan postularse para cargos públicos”. Una vez más, las respuestas reflejan una población evangélica considerablemente más a favor de la “familia tradicional” que el resto del país. Así, 58.5% de los mexicanos dijo aprobar que los homosexuales tengan puestos políticos y 38% desaprobó; en cambio, entre los evangélicos estas cifras prácticamente se invierten, pues sólo 36.7% de ellos aprueba de que haya políticos homosexuales y 57.6% respondió que los homosexuales no deberían postularse a cargos públicos.⁴² Las gráficas en la página 90, elaboradas con datos de LAPOP y *World Values Survey*, comparan la opinión de protestantes con la de católicos y de la población general en México. Todas las entradas muestran una mayor tendencia entre evangélicos hacia valores tradicionales.

Con relación a la eutanasia, se refleja el mismo patrón, pero con un contraste menos drástico. Mientras 71% de la población mexicana desaprueba la eutanasia, 76.5% de los evangélicos lo hacen. La diferencia se marca ligeramente más al revisar quiénes se inclinan a favor de la eutanasia, donde sólo 18.7% de los evangélicos lo consideran relativamente justificable, frente a 26.2% de la población general. En suma, aunque en grados divergentes, la población evangélica mexicana claramente muestra mayor antipatía hacia el aborto, la homosexualidad y la eutanasia que el resto del país. Y en esto, los protestantes sostienen valores muy cercanos a los del

⁴¹ WVS

⁴² LAPOP

PES. En efecto, estos tres asuntos son centrales en la agenda del partido. Por lo tanto, los evangélicos no sólo tienden a concordar con la visión del PES, sino que claramente coinciden más con él que la población católica y la población mexicana en general.

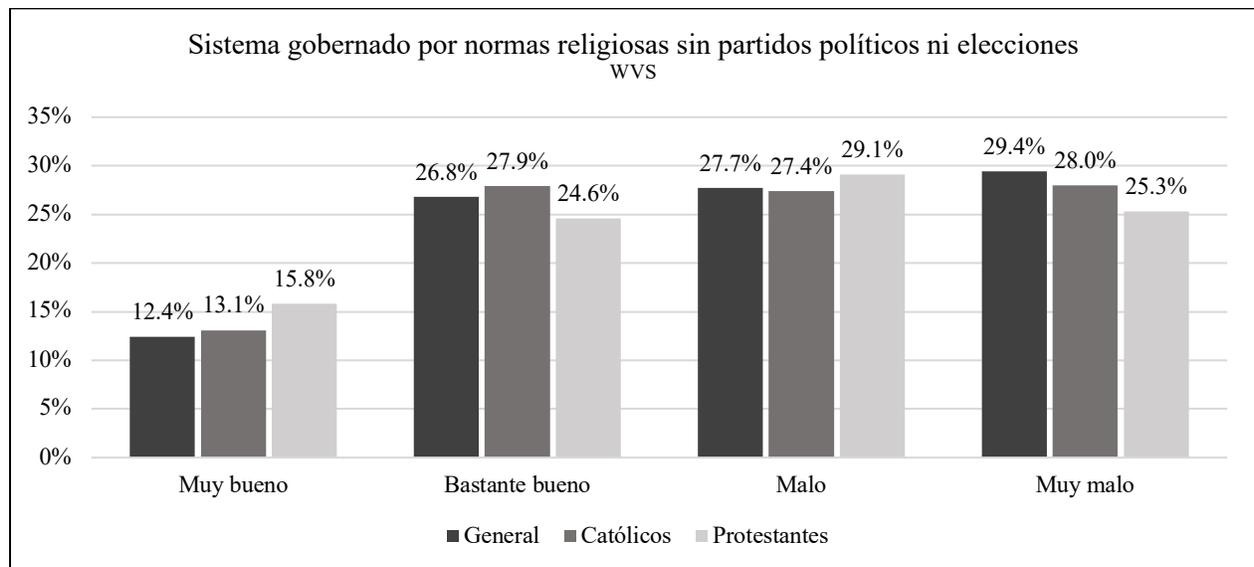


No sorprende que esta misma tendencia persista en temas similares que, aunque no tan prominentes en la agenda del PES, coinciden con la plataforma de “defensa de la familia” que caracteriza al partido. Así, por ejemplo, el divorcio está particularmente mal visto entre protestantes. De nuevo, según el *World Values Survey*, mientras 26% de los mexicanos consideran que el divorcio nunca está justificado, 34.2% de los protestantes piensan así. Este contraste se aprecia también al notar que, mientras 57.5% de la población general se inclina hacia desaprobación del divorcio, 67.6% de los evangélicos tienen esta visión. Lo mismo ocurre en sus opiniones sobre relaciones sexuales premaritales, de las cuales 26.6% de la población general y 39.1% de los evangélicos desaprueban categóricamente. Y entre quienes no necesariamente consideran que las relaciones sexuales premaritales nunca están justificadas, pero aun así tienen una opinión negativa sobre ellas, muchos más evangélicos (77.1%) que la población general (60.6%) comparten esta opinión. Aunque hay algunos otros ejemplos posibles, estos casos bastan para apreciar un patrón recurrente entre los evangélicos en México. En diversos temas, este sector presenta opiniones consistentemente más alineadas con la plataforma del PES que la media nacional y que la población católica mexicana. Aunque no uniformemente, las encuestas revelan que la proporción de evangélicos que desaprueba asuntos como el aborto, la homosexualidad y la eutanasia suele ser cerca de diez puntos mayor que la media nacional.

Todo esto coincide con la crisis espiritual que distintos políticos protestantes ven en la sociedad mexicana. Son precisamente este tipo de asuntos los que aparecen en su agenda política. Por ejemplo, en el video “La plataforma del Partido Encuentro Social para las elecciones de 2021”, publicado mediante el INE para promover al partido durante la campaña electoral, el coordinador nacional de difusión del PES, Ernesto Vargas, inicia su presentación señalando que “la vida es un milagro, su defensa es innegociable. Por eso, desde el PES la defendemos desde su concepción hasta la muerte natural”. Agrega, además, que en el PES “estamos en contra de toda «ideología de

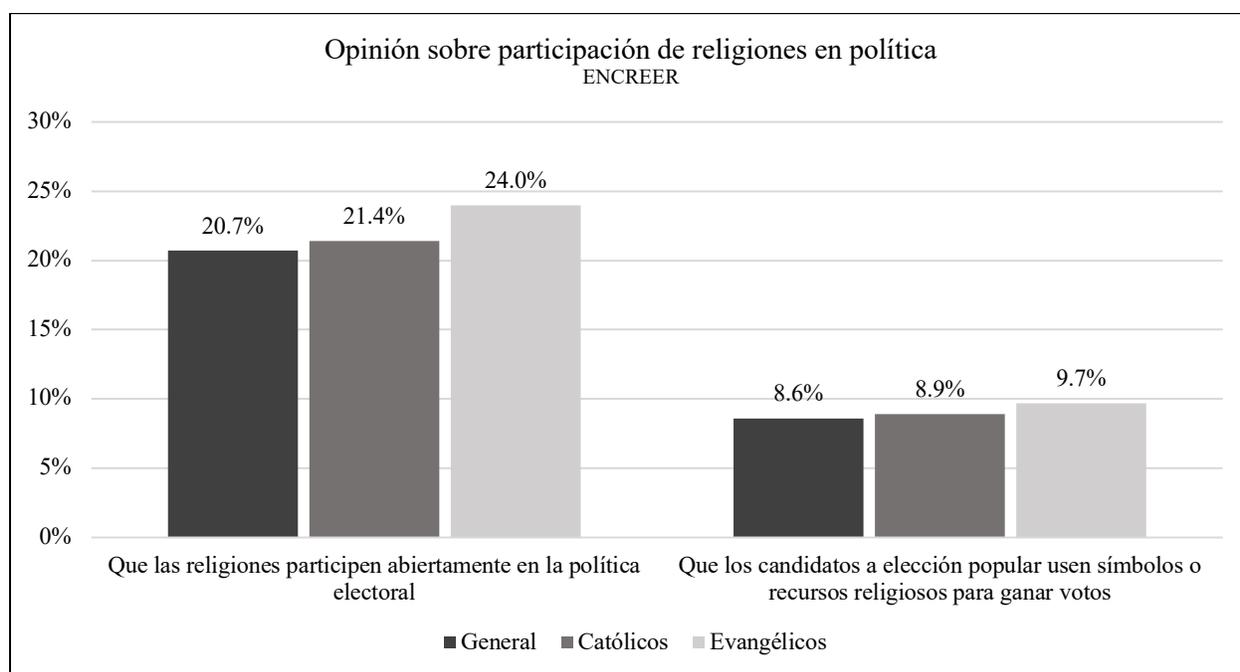
género», un pensamiento dirigido a dividir y enfrentar a la sociedad sobre un falso debate que disuelve a la familia”. Y sostiene también que “la educación sexual no corresponde al Estado, sino que es responsabilidad de los padres en colaboración con centros públicos y privados”.⁴³ Con estos breves comentarios, no sólo resulta evidente cómo responderían los miembros del PES en las encuestas presentadas hace algunos párrafos, sino que también queda claro que se trata de asuntos centrales en su plataforma, pues dedican casi la mitad de su exposición a discutirlos.

La convicción de separar Iglesia y Estado tampoco es característica de la población evangélica contemporánea. Al igual que los líderes protestantes que abogan por colocar su religión encima de la política, los evangélicos mexicanos tienden también a apoyar un orden político basado en principios religiosos más que la población general. Por un lado, la manera en que protestantes suelen justificar su oposición a los asuntos señalados es mediante argumentos religiosos. Por otro lado, incluso en preguntas directas sobre la participación de la religión en la política, los protestantes contemporáneos se muestran considerablemente receptivos a colocar normas religiosas a la cima del sistema político, como muestra el siguiente cuadro:



⁴³ INE TV, “Conoce la plataforma del Partido Encuentro Solidario para las Elecciones 2021”, 8 de abril de 2021.

Esta gráfica refleja un drástico contraste con el laicismo radical que definía a las primeras generaciones de protestantes mexicanos. Aunque moderada, la apertura hacia abandonar la separación entre Iglesia y Estado resulta antitética a las raíces decimonónicas del protestantismo mexicano y mucho más alineado con la visión de nuevos líderes políticos como Flores y Farela. Datos de la Encuesta Nacional de Creencias y Prácticas Religiosas (ENCREER) apuntan hacia una conclusión similar. Como muestra la siguiente gráfica, aunque no por mucho, los evangélicos son el sector religioso más abierto a que las religiones participen abiertamente en la política electoral:



Como presenta el capítulo anterior, los liderazgos evangélicos consideran que los valores de la sociedad mexicana se han corrompido y que su religión cristiana es imprescindible para enmendarlos. Y al describir la supuesta corrupción de valores, estos políticos evangélicos generalmente apelan a temas como el aborto, la eutanasia y el matrimonio entre personas del mismo sexo. Y en todo esto, la población evangélica mexicana comparte la visión de estos liderazgos. Como revelan los datos del *World Values Survey*, no sólo hay una fuerte coincidencia en el rechazo a prácticas como el aborto y la eutanasia, hay también una considerable aprobación

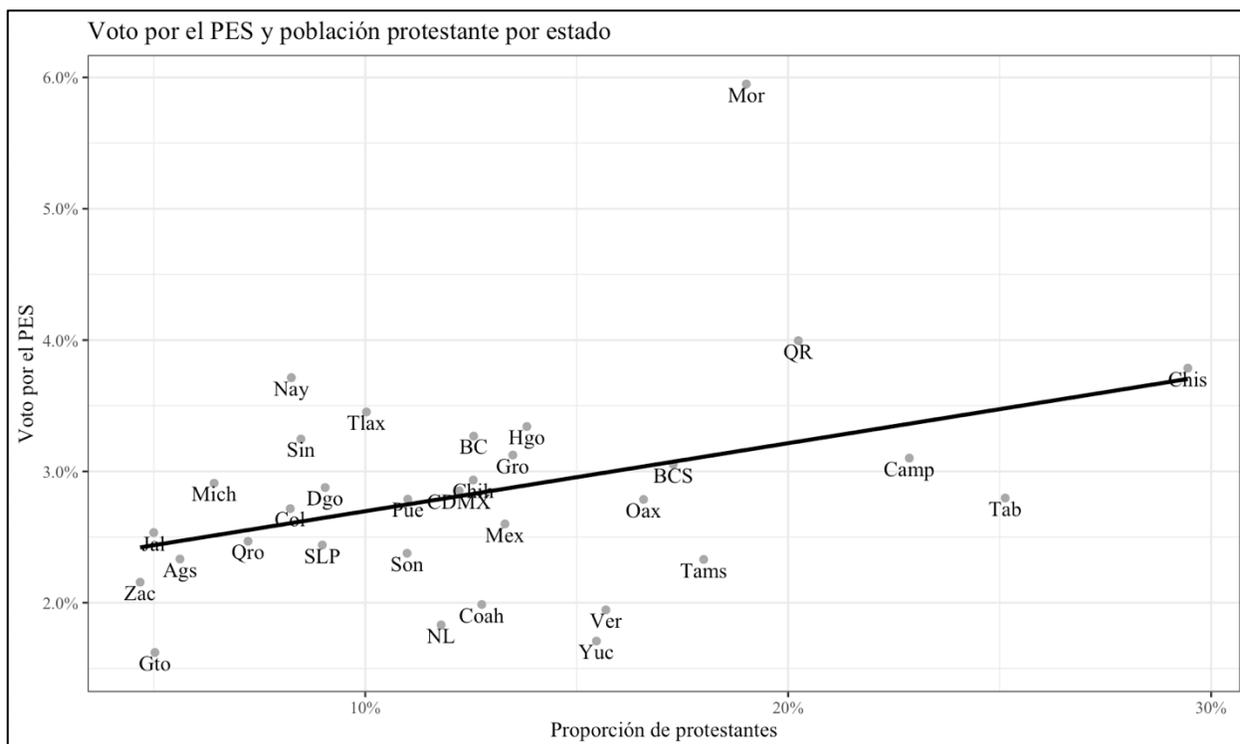
entre evangélicos hacia poner normas religiosas al mando de la política. Pero a pesar de estos extensos valores en común, el PES no ha logrado atraer el voto de este público evangélico.

PÚBLICOS DESINTERESADOS

Parece que un partido evangélico en México tiene un público claro que atraer: una población religiosa convencida de la virtud de la vida “tradicional” y frustrada con el avance de la “ideología de género”. Frente a una población evangélica mexicana, que reprueba abrumadoramente actos como el aborto, la eutanasia y el matrimonio igualitario, hay un partido que no sólo puede representar esta visión política, sino hacerlo también bajo los mismos fundamentos religiosos. En este sentido, el PES y el público al que aspira comparten valores notablemente similares, si no es que idénticos. Y, sin embargo, como esta tesis ha señalado repetidamente, este partido simplemente no ha logrado atraer a ese público. A pesar de la aparente correspondencia con el electorado evangélico, este partido fue incapaz de atraer el voto suficiente para conservar su registro en 2018. Y la causa de esta separación podría descansar sobre los valores que estos dos grupos no comparten.

La coincidencia de valores entre evangélicos y el PES tiene una carencia fundamental. Aunque una proporción extensa de los protestantes mexicanos coinciden con este partido en rechazar ciertas políticas, no coinciden en asignarle importancia a la política en sí. En otras palabras, por más que los protestantes mexicanos compartan los valores centrales del PES sobre la “protección de la familia”, no coinciden en preocuparse por la política en sí misma: las cifras sobre desinterés en la política son particularmente marcadas entre protestantes. Para mostrar este punto, conviene reconocer el limitado efecto que tiene la presencia del protestantismo sobre el voto para el PES y, una vez más, revisar encuestas de valores que crucen creencias religiosas con interés político entre protestantes en México.

Un primer acercamiento a esta separación entre los valores de los evangélicos y su participación política es revisar la relación entre población evangélica estatal y voto al PES por estado. Aunque, por supuesto, esto no revela en sí el relativamente bajo interés político entre evangélicos mexicanos, permite notar la baja influencia que tiene la identificación religiosa con el voto. La siguiente tabla de dispersión grafica cada estado a partir de su proporción de población evangélica y el porcentaje del voto que obtuvo el PES en la elección presidencial de 2018.⁴⁴



Destacan dos observaciones de esta gráfica: la marcada dispersión de los datos y la débil correlación positiva entre población evangélica y voto para el PES. Empezando con la segunda observación, aunque la gráfica muestra una relación positiva, es débil. Es decir, llama la atención la baja pendiente de la recta: lo poco que aumenta el voto para el PES conforme aumenta la proporción de protestantes por estado. Siguiendo estos datos, aumentar en 25% la proporción

⁴⁴ INE, "Elecciones 2018".
Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Censo de Población y Vivienda*, 2020.

evangélica —por ejemplo, pasar de 5% a 30%— correspondería a un aumento de sólo 1.3% en voto para el PES. Jalisco y Chiapas siguen esta tendencia muy claramente. Chiapas, con 29.45% de población evangélica tuvo un voto relativamente amplio para el PES, con 3.78%; Jalisco, con una población evangélica de 5%, tuvo una votación de 2.53%.

Por otro lado, regresando a la primera observación, el alto nivel de dispersión de los puntos en la gráfica abona sobre el argumento de que la identidad evangélica no es garantía de simpatía hacia el PES. En efecto, estados con altos niveles de protestantes pueden presentar niveles de voto para el PES muy por debajo de la recta —como Tabasco, donde 25.13% de la población es evangélica, pero sólo 2.8% del voto fue para el PES— y viceversa, bajos niveles de evangélicos pueden resultar en numerosos votos para el PES —como en Nayarit, donde sólo 8.25% de la población es evangélica, pero el PES obtuvo un relativamente alto 3.71% del voto. Este alto grado de dispersión sugiere que la identidad religiosa no es un factor decisivo en el voto para el PES. Quizás el ejemplo más claro de esto es Morelos, un caso evidentemente excepcional por la candidatura del exfutbolista Cuauhtémoc Blanco por el PES a la gubernatura del estado. Blanco, ganó la elección y, como sugieren los datos, otorgó una importante cantidad de votos al PES a pesar de que no hay una población especialmente numerosa de protestantes en Morelos. En suma, estas dos observaciones reflejan que, a pesar de la relación positiva entre población evangélica y voto por el PES, se trata de una correlación muy débil: incluso altos niveles de población protestante no resultan en apoyo extenso al PES y, además, la alta dispersión refleja que la fe evangélica no es un factor decisivo en el apoyo al PES, sino que otros factores —como la popularidad de un candidato— influyen en su desempeño electoral. La población evangélica, entonces, no representa una base sólida para este partido creado y dirigido por evangélicos.

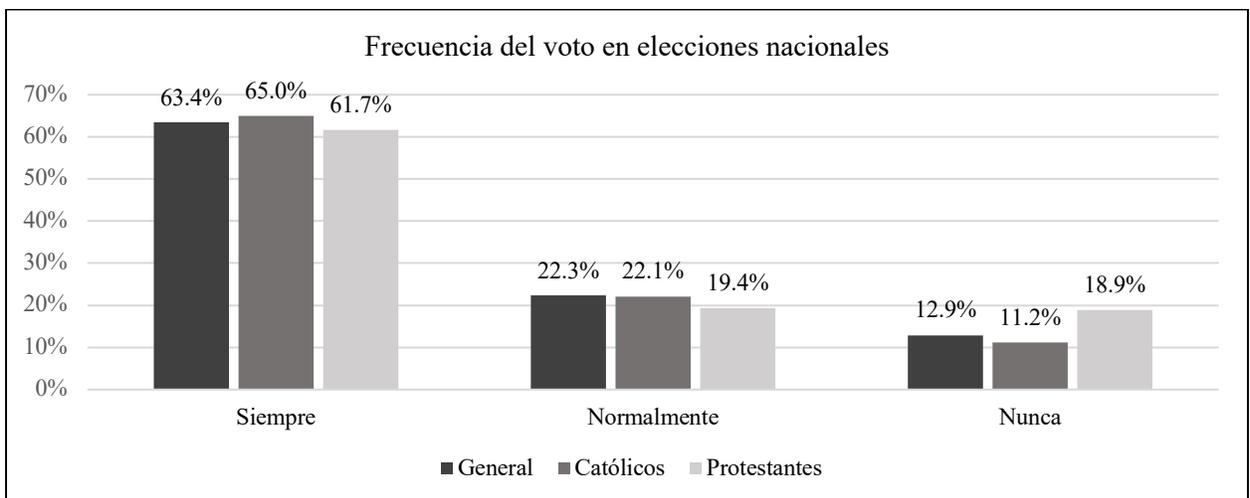
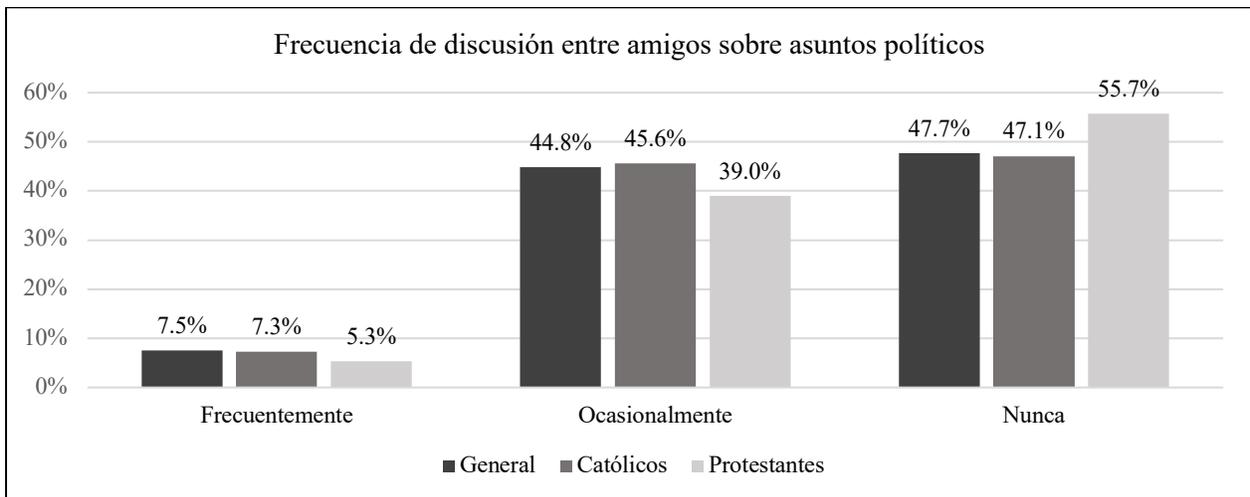
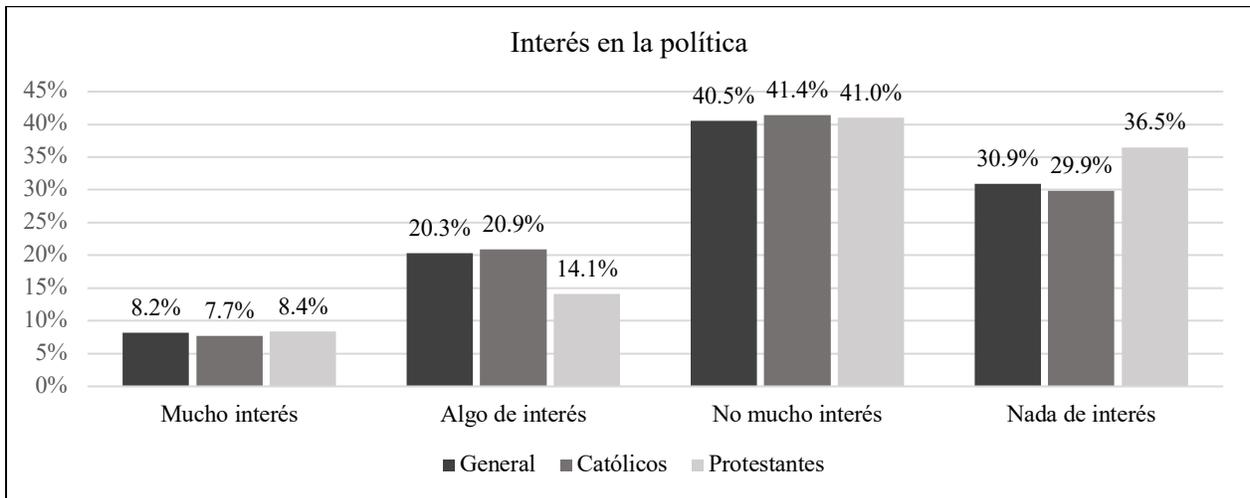
Queda pendiente la incógnita que ha alimentado a este capítulo: ¿por qué los evangélicos mexicanos, quienes generalmente comparten los valores del PES, no apoyan a este partido? Estos

párrafos finales del capítulo no pueden brindar una respuesta absoluta a la pregunta, pero pueden dar pistas relevantes para responderla: el interés en la política. Y es que por más valores que compartan los protestantes mexicanos y el PES, no comparten valorar la política en sí. Aunque ambos desaprueban la “ideología de género”, no coinciden en los medios para enfrentarla o, por lo menos, no le conceden la misma atención. Recurriendo una vez más al *World Values Survey*, los evangélicos muestran un interés relativamente limitado hacia la política, incluso cuando rechazan actos como el aborto, la eutanasia y el matrimonio entre personas del mismo sexo.

En la siguiente página aparecen tres histogramas referentes al interés de evangélicos sobre la política. Están elaborados a partir de tres preguntas de la encuesta: 1) ¿qué tanto interés tiene en la política?; 2) ¿qué tan frecuentemente discute temas políticos con amigos?; y 3) ¿qué tan frecuentemente vota en elecciones nacionales? Con estas tres preguntas puede distinguirse una tendencia de desinterés entre protestantes hacia la política. Aunque con matices, los protestantes mexicanos suelen asignarle menos importancia a la política que la población general.

En prácticamente todos estos puntos, los protestantes se muestran menos preocupados por la política que la población católica y la población general. Así, por ejemplo, los evangélicos son el grupo que más responde no tener “nada de interés” en la política, son también quienes menos reportan discutir sobre política con amigos y quienes más dicen nunca votar en elecciones nacionales. Ahora, es importante señalar que estas diferencias no suelen ser muy marcadas. En efecto, los evangélicos no suelen diferir de la media nacional en más de dos puntos porcentuales. Sin embargo, también destacan las respuestas de protestantes en el extremo negativo de cada pregunta. En las barras del lado derecho de cada gráfica, los evangélicos se separan significativamente de los católicos y de la media nacional, mostrando una mayor tendencia a tomar posturas como “nunca votar en elecciones nacionales”, “nunca discutir sobre política con amigos”

y tener “nada de interés en la política”. Es decir, los protestantes resaltan como grupo entre quienes mantienen una postura de rechazo o desinterés en la política.

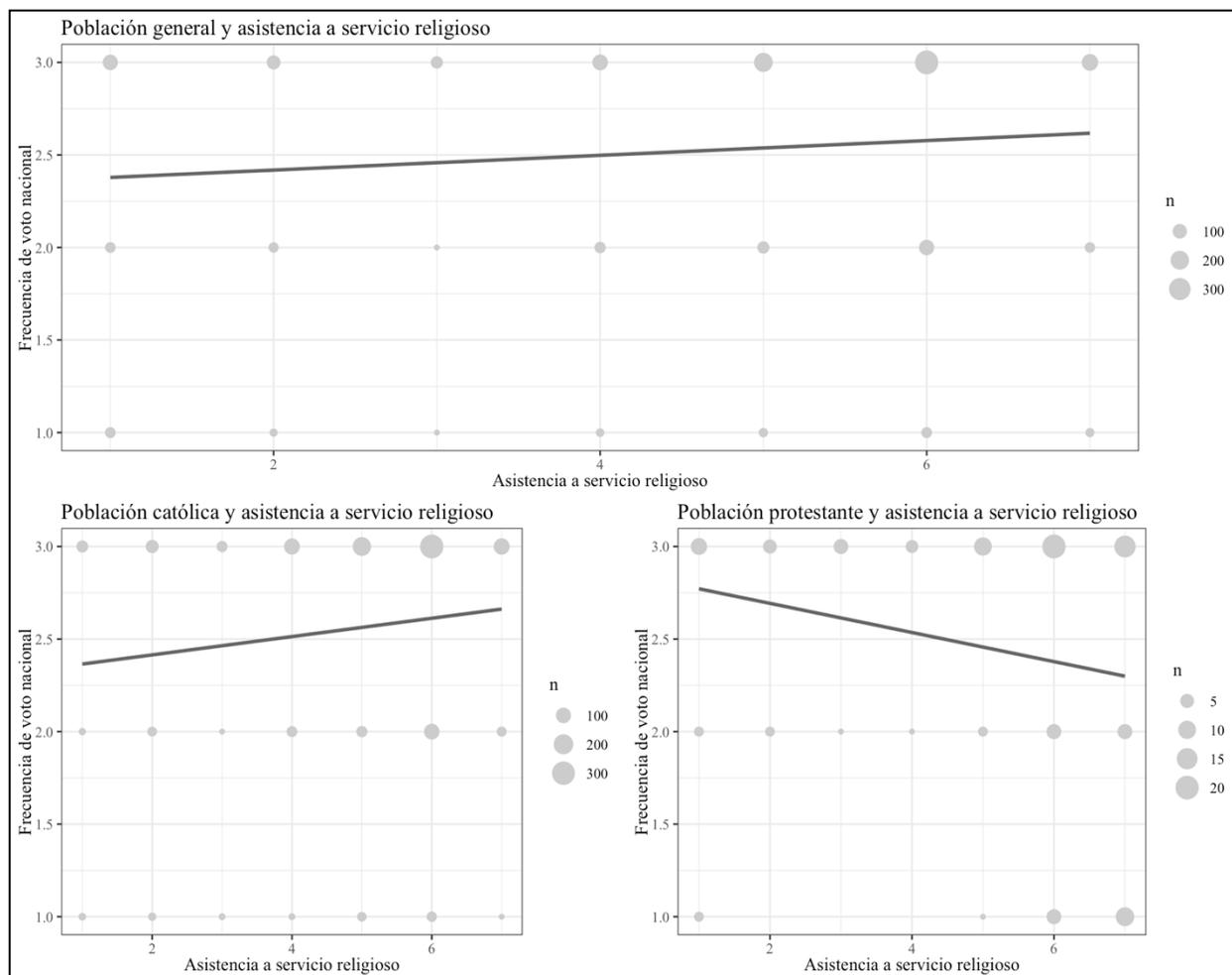


Esta última observación puede complementarse con otras tendencias entre evangélicos. Por ejemplo, la gráfica en la siguiente página muestra la frecuencia de voto en elecciones nacionales a partir de la asistencia a servicios religiosos. Aparecen tres gráficas distintas: la superior refleja esta relación a nivel nacional y las dos inferiores lo hacen entre católicos y protestantes. El tamaño de cada nodo representa la cantidad de casos en ese punto. Llama de inmediato la atención que la tendencia entre evangélicos es inversa a la de la población general y a la de los católicos. Mientras que, entre la población general y entre católicos, mayor asistencia a servicios religiosos suele conllevar mayor participación en elecciones, entre protestantes ocurre lo contrario. En otras palabras, los evangélicos que menos frecuentan la iglesia tienden a ser los que más votan.⁴⁵ Vale la pena señalar, no obstante, que esta tendencia es relativamente ligera en los tres casos, con pendientes poco elevadas en sus rectas⁴⁶.

De nuevo, aquí es importante evitar conclusiones categóricas al reconocer el limitado número de casos, especialmente de protestantes. Aun así, notar la tendencia divergente entre evangélicos no es irrelevante, pues agrega más elementos para entender el limitado éxito del PES. Entre protestantes que asisten más frecuentemente a la iglesia y que, por lo tanto, probablemente asignen mayor importancia a la religión, la participación electoral tiende a ser menor. Aunque sea una correlación ligera, esto sugiere que varios de los creyentes más fervientes que el PES aspira a atraer no están interesados en la política. Y más aún, entre mayor sea su interés en la religión, menor tiende a ser su interés en la política, dejando al PES en una situación casi paradójica, o, por lo menos, en una falla fundamental.

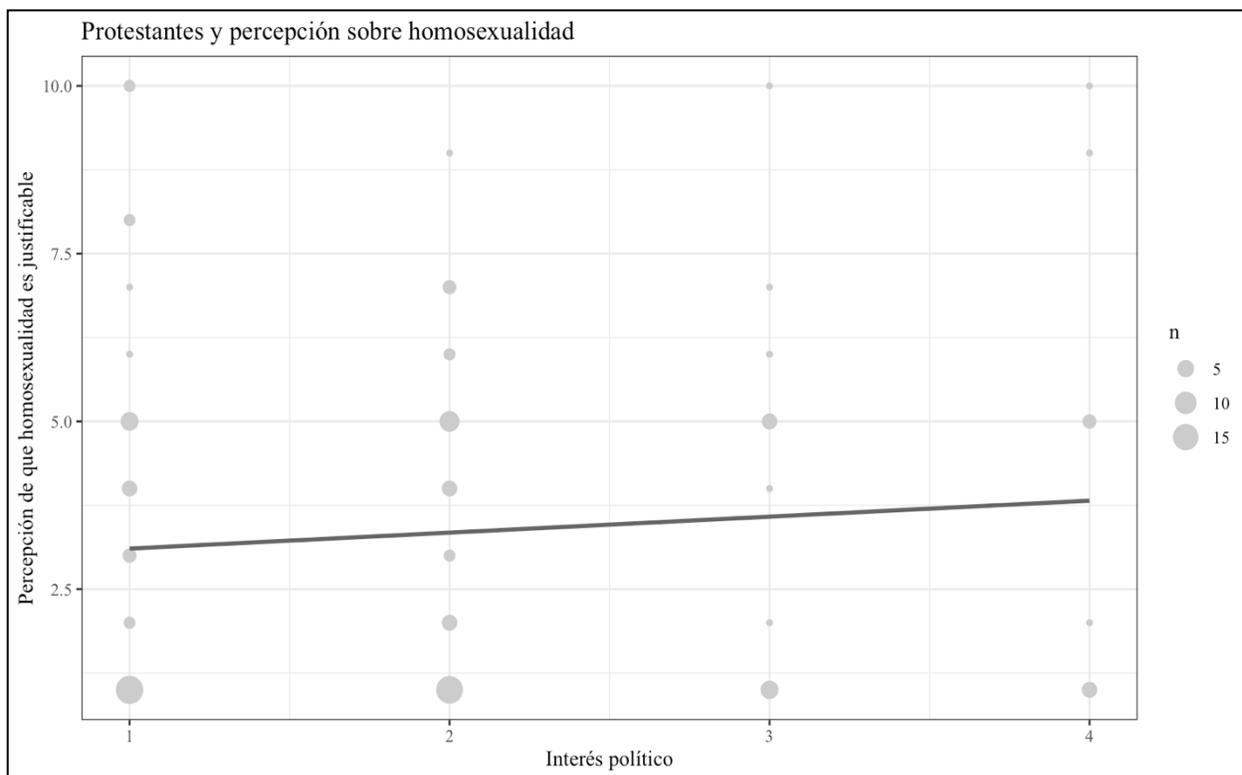
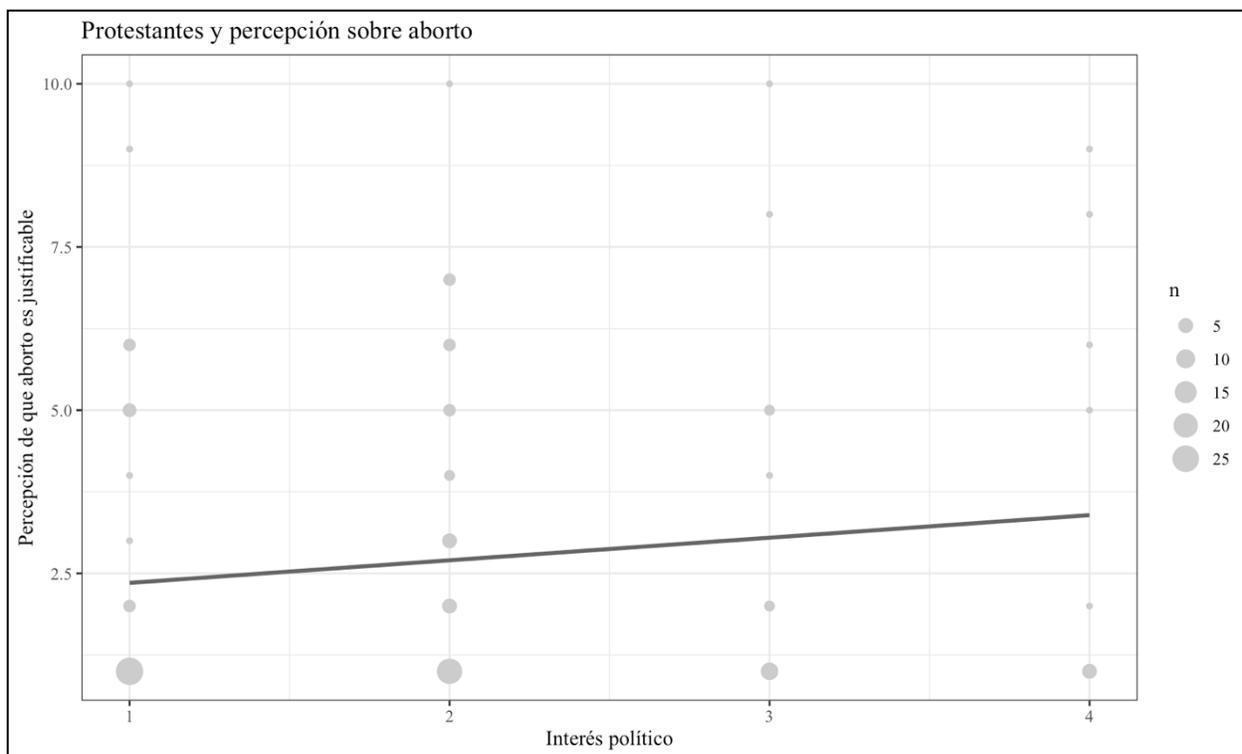
⁴⁵ Llama la atención también que los nodos en el extremo derecho de la gráfica de protestantes son más grandes que los de las otras dos, reflejando que los evangélicos tienden a asistir más frecuentemente a servicios religiosos.

⁴⁶ Cuadro elaborado con datos de WVS.



Revisar algunas de las políticas centrales del PES arroja resultados similares. La población que el PES pretende atraer generalmente expresa poco interés en la política. Y, en muchos casos, tener un mayor interés en la política viene acompañado de opiniones divergentes de los valores tradicionales. Es decir, evangélicos más interesados en la política tienden a tener opiniones más positivas hacia políticas a favor del aborto y la homosexualidad. Las siguientes dos gráficas, elaboradas a partir de datos del *WVS* reflejan estas observaciones:⁴⁷

⁴⁷ Cuadros elaborados con datos de WVS.



Estas gráficas muestran algunos datos ilustrativos, pero primero es importante explicarlas. Cada cuadro representa la relación entre interés político con uno de dos asuntos entre la población protestante mexicana: la primera vincula interés político con aceptación del aborto y la segunda con aceptación de la homosexualidad. Entre mayor es el número de “Interés político”, mayor el interés; entre mayor es el número de “Percepción de que aborto es justificable” y “Percepción de que homosexualidad es justificable”, mayor la aceptación. El tamaño de cada nodo refleja la cantidad de casos en ese punto; en el extremo derecho de cada gráfica, “n” expresa el número de casos según el tamaño del nodo.

Una vez explicadas las gráficas, pueden hacerse algunas observaciones sobre ellas. Primero, llama la atención que las observaciones se concentren en el área hacia la izquierda de ambas gráficas. Esto es reflejo del bajo interés entre evangélicos en la política. La vasta mayoría de este grupo religioso pertenece a las categorías 1 y 2 de interés político, o sea, en “nada de interés” y “no mucho interés”. Segundo, destaca la concentración de casos hacia el lado inferior de ambas gráficas, mostrando que las posturas más comunes entre evangélicos son de desaprobación de tanto la homosexualidad como del aborto. Entre estas dos observaciones se desprende una importante dificultad para el PES. La mayor parte de los casos se concentran hacia la esquina inferior izquierda de ambas gráficas; es decir, en personas con bajo interés político y baja aprobación del aborto y la homosexualidad. Esto significa que el grueso de las personas que desaprueban estos puntos —y, por lo tanto, votarían por una agenda como la del PES—, son también las que menos están interesadas en la política —y, por lo tanto, las que menos atención le prestarían a un partido evangélico. De nuevo, entonces, se reafirma esta falla fundamental en la política del PES: una mayor coincidencia con sus valores refleja menor interés en el partido.

Hay una tercera observación importante de estas gráficas que sugiere conclusiones similares, pero que requiere también de ciertos matices especiales: la pendiente de las rectas. La

pendiente positiva de ambas rectas también es llamativa, pues muestra una ligera tendencia hacia mayor aceptación en ambos temas —aborto y homosexualidad— conforme aumenta el interés en la política. Esto sugiere que los evangélicos más interesados en la política suelen ser también aquellos que más aceptan la homosexualidad y el aborto. Aquí es muy importante señalar la debilidad de esta tendencia, pues se trata de rectas con una pendiente positiva, pero muy baja y poco significativa. No se debe, por lo tanto, desprender conclusiones contundentes de la pendiente de estas rectas. No obstante, la tendencia es llamativa y posiblemente refleja implicaciones adversas para el PES al mostrar que, entre evangélicos, los casos de mayor desaprobación del aborto y la eutanasia se concentran en personas con poco interés en la política. Aun así, contemplando las pendientes o considerando sólo la ubicación de los nodos, las gráficas muestran una población evangélica con alta desaprobación del aborto y la homosexualidad, pero también con poco interés en la política.

Este desinterés político parece estar detrás de las dificultades de traducir el protestantismo en un proyecto político en México, invitando a la paradójica situación de tener que provocar el interés de un grupo caracterizado por su desinterés. Partidos como el PES están, hasta cierto grado, condenados a conseguir pocos votos, pues difícilmente podrían atraer la atención de su público. Desafortunadamente, explicar este patrón excede los límites de esta tesis. Sin embargo, vale la pena destacar brevemente algunas posibilidades para estudiar este fenómeno y encontrar una explicación. Marco Ornelas, por ejemplo, subraya la diferenciación religiosa entre grupos protestantes, señalando que algunos —como los luteranos— sostienen posturas políticas “con perfil progresista”, mientras otras —como los pentecostales— tienen una “agenda social conservadora-fundamentalista”.⁴⁸ Bibiana Astrid Ortega Gómez, por otro lado, reconoce un patrón

⁴⁸ Marco Ornelas, *Evangélicos en la Ciudad de México (CDMX): Diferenciación religiosa y cambio estructural*, Ciudad de México, 2016, p. 49.

de “efimeros” partidos políticos evangélicos en América Latina, notando sus frecuentes dificultades electorales en toda la región.⁴⁹ Otro acercamiento posible deriva de la observación de Bernardo Barranco sobre la insólita forma en que iglesias evangélicas participan “de manera abierta y pública en la ejecución de programas de gobierno” durante esta administración, colocando a partidos evangélicos como un vínculo redundante entre Estado e iglesias.⁵⁰ Sin duda las tres explicaciones son indispensables para comprender el origen de estas dificultades electorales; pero, para esta tesis, basta con reconocer la incompleta transformación del protestantismo en la política mexicana: valores morales alineados, pero desinterés en participar en la política.

⁴⁹ Bibiana Astrid Ortega Gómez, PARTIDOS POLÍTICOS EVANGÉLICOS, en Roberto Blancarte Pimentel (coord.), *Diccionario de Religiones en América Latina*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 443.

⁵⁰ Bernardo Barranco y Roberto Blancarte, *AMLO y la religión: El estado laico bajo amenaza*, Ciudad de México, Grijalbo, 2019, p. 158.

CONCLUSIÓN

UN CORRER TRAS EL VIENTO

Un giro incompleto

Paradójicamente, el protestantismo en la política mexicana parece ser permanentemente novedoso. A pesar de tener una historia de casi dos siglos, ha encontrado en cada época una manera de ser extraño y disruptivo. Incluso en tiempos de la Nueva España, antes de la entrada de los primeros evangélicos, la “herejía luterana” era sinónimo de subversión y desviación, un quiebre contra la vida recta, tradicional y católica de la colonia.¹ Y aunque los primeros años de independencia mexicana conservaron la prohibición de credos distintos al católico, la intriga por esta religión moderna y extranjera eventualmente llevó a la invitación de los primeros misioneros evangélicos. Así, el protestantismo entró a México a mediados del siglo XIX en una íntima alianza con el liberalismo decimonónico: representaba no sólo un contrapeso frente a la Iglesia católica, sino también una fuente de renovación para formar mentes modernas, para escapar del “retraso” y la “superstición”.² Y los misioneros evangélicos abrazaron este papel; veían su labor como la de “[e]levar] la condición moral y material de los pueblos y la educación de las masas,

¹ Bastian, *Protestantismo y sociedad*, p. 44.

² Díaz Patiño, *op. cit.*, p. 199.

proporcionándoles toda clase de conocimientos útiles y provechosos, tanto humanos como divinos”.³ En su visión, no sólo estaban separados Iglesia y Estado, sino que la religión estaba al servicio de la política bajo la “supremacía de lo temporal sobre lo espiritual”.⁴ Retomando el término de Hartch, se trataba de “misioneros del Estado”;⁵ dedicados a esfuerzos pedagógicos para construir la civilización moderna que imaginaban los liberales mexicanos.⁶ Así, el protestantismo en México nació como un impulso novedoso y transformador para reformar al país y llevarlo hacia el progreso.

Durante el porfiriato, mientras las iglesias evangélicas se extendían por el territorio bajo un régimen político estable, el protestantismo parecía perder su carácter novedoso. Con el estallido de la lucha revolucionaria, sin embargo, surgió una nueva generación de protestantes mexicanos, el fruto de los esfuerzos pedagógicos de las sociedades evangélicas del país. Perfiles evangélicos surgieron en apoyo a varios líderes revolucionarios, especialmente en los movimientos de Madero y Carranza.⁷ Entre ellos, destaca sobre todo Moisés Sáenz, quien llegó a ser secretario de educación pública. Hasta cierto grado, la trayectoria de Sáenz sintetiza el impulso protestante en la política de esa época: poniendo sus estudios y preparación al servicio del Estado para llevarlo a la vanguardia de “la construcción de un mundo nuevo”.⁸ Y otros proyectos de protestantes, como la revista *La Nueva Democracia*, reflejaban ese mismo espíritu liberal y reformador.⁹ Así, una vez

³ Craver, “la misión del protestantismo en México”, en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, México, junio de 1887, p. 20, tomado de Bastian, *Protestantismos y modernidad*, p. 107.

⁴ Meyer, *op. cit.*, p. 716.

⁵ Debe señalarse que Hartch usa el término para describir una generación posterior de protestantes. Sin embargo, el concepto puede utilizarse con cierta flexibilidad para describir este período también. Hartch, *op. cit.*, p. xi.

⁶ Bastian, *Protestantismos y modernidad*, p. 100.

⁷ Bastian, “Protestantismo y política”, pp. 1955-1956.

⁸ Rubén Ruiz Guerra, “Panamericanismo y protestantismo: Una relación ambigua”, *op. cit.*, p. 263.

⁹ *Ibid.*, p. 307.

más, el protestantismo en la política mexicana se mostraba como una fuerza renovadora, intentando impulsar al país hacia la modernidad.

Conforme pasaban los años tras la revolución, los evangélicos perdieron prominencia en la esfera política. Aunque desde la presidencia de Cárdenas se les encargaron tareas pedagógicas en comunidades indígenas,¹⁰ el crecimiento de la educación pública gradualmente redujo la importancia de las escuelas protestantes y, así, el evangelismo en la política perdió su área de mayor importancia.¹¹ En estos años, entonces, el repetido carácter novedoso del protestantismo se disipó; abandonó su labor reformadora y tomó una posición de apoyo al partido hegemónico y laico, especialmente frente al partido católico que veían en el PAN.¹² Pero a lo largo de estos años se sentaron las bases para un nuevo momento de participación evangélica en la política. La “revancha de Dios”, que en México y América Latina estuvo acompañada de un acelerado crecimiento de iglesias evangélicas pentecostales, dio origen una nueva generación de protestantes que inició sus incursiones en la política a fines del siglo XX e inicios del XXI.¹³ El protestantismo en la política mexicana sería novedoso una vez más.

En 1992, una reforma constitucional abrió la posibilidad de registrar asociaciones religiosas ante el Estado. Este cambio legislativo pretendía terminar con el anticlericalismo de la Constitución mexicana y permitir una relación oficial entre Iglesia y Estado.¹⁴ Pero la reforma también abrió paso hacia una nueva interacción entre el Estado y las iglesias evangélicas. En efecto, no sólo superaron en número las asociaciones religiosas evangélicas a las católicas, sino que inició también en estos años un nuevo impulso entre protestantes sobre su participación en la política.

¹⁰ Hartch, *op. cit.*, p. 12.

¹¹ Bastian, “Protestantismo y política”, p. 1961.

¹² Alejandro Díaz Domínguez, “El voto religioso: ¿un «mandato moral»?”, en Alejandro Moreno *et al.*, *El viraje electoral: opinión pública y voto en las elecciones de 2018*, CDMX, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, 2019, p. 84.

¹³ Meyer, *op. cit.*, p. 730.

¹⁴ Blancarte, “Religión y Estado”, p. 436.

Esta nueva generación conservó el deseo reformador de sus predecesores, pero abandonó el laicismo que los definía. Así, por ejemplo, el pastor Arturo Farelá elogia la historia liberal y reformadora del protestantismo mexicano mientras aboga por abandonar la “interpretación originalmente católica de «Al César lo que es del César; y a Dios lo que es de Dios»”.¹⁵ Al igual que los protestantes decimonónicos, estos personajes interpretan su misión como una de reforma a la sociedad; pero a diferencia de la vieja tradición, ya no creen en la “supremacía de lo temporal”. Contrario al protestantismo liberal, esta generación evangélica no busca una religión al servicio de la política, sino lo inverso: aspira al poder político para imponer su visión moral sobre la sociedad. Ante estas circunstancias incluso nació el primer partido evangélico en México —en todos los sentidos salvo el legal—, el Partido Encuentro Social.¹⁶ Desde el perfil de su fundador, Hugo Eric Flores, hasta el *ichtus* al que alude su nombre, el PES es un partido evangélico. Y aunque este partido también dice recuperar la historia liberal del protestantismo, muestra el mismo impulso inverso, el de que el actuar político “se desprenda de sus percepciones religiosas”.¹⁷

El PES fue un paso insólito de participación política de evangélicos; nunca se había colocado el protestantismo como una opción política electoral. Pero sus derrotas electorales ponen en duda la profundidad del giro que ha vivido el protestantismo en la política mexicana. En 2018, por ejemplo, incluso aliado a la coalición vencedora, que alcanzó más de la mitad del voto por la presidencia, el PES perdió su registro nacional por conseguir solamente 2.7%.¹⁸ Las elecciones de 2021 no fueron distintas. Reinventado bajo el nombre “Partido Encuentro Solidario”, pero con las

¹⁵ Farelá, *op. cit.*, p. 110.

¹⁶ Más allá de que legalmente el PES no puede denominarse un partido confesional, tampoco puede considerarse como el primer partido confesional en México, pues ese título corresponde al Partido Católico Nacional, fundado en 1911. José Antonio Serrano Ortega, “Reconstrucción de un enfrentamiento: El Partido Católico Nacional, Francisco I. Madero y los maderistas renovadores (julio de 1911-febrero de 1913)”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 15, núm. 58, p. 167.

¹⁷ Roberto Blancarte, “¿Partido evangélico o con evangélicos?”, *Milenio*, OPINIÓN, 11 de febrero de 2014.

¹⁸ INE, “Elección 2018”.

mismas siglas, este partido alcanzó sólo 2.75% del voto, perdiendo su registro nacional por segunda vez consecutiva.¹⁹ Aparentemente, entonces, el electorado evangélico no se alinea con esta novedosa visión política del protestantismo mexicano. Datos de encuestas ilustran una imagen compleja.

A primera vista, la población evangélica mexicana parece corresponder perfectamente con esta nueva visión de participación religiosa directa en la política. En contraste con el liberalismo de protestantes decimonónicos en México, este sector religioso está más dispuesto a colocar la religión al frente de la política. Según la Encuesta Nacional de Creencias y Prácticas Religiosas, por ejemplo, 24% de los evangélicos aprueban que religiones participen abiertamente en la política electoral, frente a 21.4% de católicos.²⁰ De manera similar, según el *World Values Survey*, los protestantes son el grupo religioso cristiano que más describe como “muy bueno” un sistema gobernado por normas religiosas sin partidos políticos ni elecciones, con 15.8% en evangélicos frente a 13.1% en católicos y 12.4% en la población general.²¹ Y aunque no difieran por un margen muy marcado sorprende que sean ahora los protestantes quienes se muestran más abiertos a definir la política mediante criterios religiosos. Y la relación entre religión y política no es el único punto de similitud entre políticos evangélicos y la población protestante mexicana. La agenda de “defensa de la familia”, que es central para el PES, es también un punto de coincidencia con el público protestante. En efecto, en asuntos como el aborto, la eutanasia, el matrimonio igualitario y el divorcio, los protestantes muestran consistentemente mayor desaprobación que tanto católicos como la población general. Y sin embargo, el electorado protestante parece no optar por la opción evangélica y tradicional en las urnas. Además, la derrota del PES en 2018 es incluso más profunda

¹⁹ Instituto Nacional Electoral, “Cómputos Distritales 2021: Elecciones Federales”, 11 de junio de 2021.

²⁰ Hernández, Alberto, *et al.*, *Encuesta nacional de creencias y prácticas religiosas en México*, Red de Investigadores del fenómeno religioso en México, 2017.

²¹ WVS.

de lo que estos datos sugieren. En esa elección, encuestas sugieren que los protestantes votaron abrumadoramente por Andrés Manuel López Obrador, candidato de la coalición a la que pertenecía este partido. En conjunto, las encuestas LAPOP y CNEP sugieren que este candidato atrajo alrededor de 67% de los votos de evangélicos, muy por encima del 53% a nivel nacional con el que ganó la elección. El PES, mientras tanto, obtuvo 2.7% del voto. Esto significa que, por lo general, los protestantes que votaron por el candidato optaron por partidos distintos al evangélico.

Estos datos producen una imagen confusa del protestantismo en la política mexicana. Mientras los evangélicos mexicanos —sean políticos o el público general— parecen compartir visiones políticas, el voto simplemente no refleja apoyo a una opción evangélica. El origen de esta disonancia podría venir no tanto de las convicciones políticas de evangélicos, sino de lo opuesto, de su limitado interés en la política. En comparación con los católicos y con la población general, los evangélicos son el sector que menos frecuentemente discute temas políticos con amigos, que menos participa en elecciones y que menos expresa interés en la política.²² Y, por encima de esto, hay una correlación de desinterés en la política con oposición al aborto y la homosexualidad.²³ Así, no es simplemente que al público evangélico muestra un interés limitado sobre la política, sino que los protestantes que más se interesan en la política tienden a ser quienes menos coinciden con la agenda tradicional que frecuentemente caracteriza a este sector. Las derrotas del PES, entonces, parecen resultar de una falla fundamental en su proyecto político: paradójicamente, los evangélicos que votarían por este partido suelen ser también los no se presentan a las urnas. Así, este nuevo proyecto político evangélico, este intento por traducir sus convicciones religiosas en decisiones políticas, se tropieza sobre sí mismo.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

En suma, este nuevo impulso evangélico hacia convertir sus convicciones religiosas en políticas públicas parece describir a gran parte de los protestantes mexicanos, sean líderes políticos o no. Regresando a la pregunta de la introducción: ¿cómo se ha transformado la participación política de evangélicos en el México contemporáneo?, una posible respuesta es que el protestantismo en la política ha cambiado drásticamente. Contrario a manifestaciones de generaciones anteriores de protestantes, este sector ahora se inclina hacia utilizar instituciones públicas para imponer su proyecto moral. De esta manera, el protestantismo en la política mexicana parece haber experimentado un cambio radical, abandonando el liberalismo que alguna vez lo definió. Y sin embargo, la incapacidad de convertir esta visión generalizada en un proyecto político viable manifiesta también otro aspecto crucial para esta transformación. Pues, paradójicamente, la adopción de estos nuevos criterios religiosos sobre la política ha venido acompañada de un desinterés en la política en sí, con una población protestante especialmente alejada y despreocupada frente a participar en la política. Esta tesis sugiere que la transformación de la participación política de evangélicos en el México contemporáneo tiene dos elementos contrastantes: una mayor disposición por definir la política mediante principios religiosos y una menor disposición por participar en la política para poner en práctica esos principios.

El protestantismo en la política mexicana está una vez más en una etapa novedosa. Como en otros episodios de su historia, apareció como un elemento extraño y disruptivo. Y si el protestantismo en la política mexicana ha logrado mantener durante tantos años esta paradójica novedad permanente, esta capacidad de aparecer repetidamente como un actor inesperado y reformador, parece sensato concluir que podría haber más sorpresas por venir. Quizás eventualmente el protestantismo logre una reforma de la sociedad mexicana, sea o no como la que imaginaron en el siglo XIX. Quizás algún día, si continúa el crecimiento del protestantismo en el país, un partido evangélico consiga el triunfo electoral que los ha eludido. Pero, por el momento,

los esfuerzos por traducir el evangelismo en un proyecto político no han rendido frutos. Al menos hasta ahora, los intentos de alcanzar el poder mediante el protestantismo no son más que un correr tras el viento.

BIBLIOGRAFÍA

- Achen, Christopher H. y Larry M. Bartels, *Democracy for Realists: Why Elections Do Not Produce Responsive Government*, Princeton, University Press, 2016.
- Ávila Arteaga, Mariano, “Entre Dios y el César: Minorías religiosas como actores políticos en México”, *Pueblos en movimiento: un nuevo diálogo en las ciencias sociales*, XXX Congreso Internacional ALAS 2015 Costa Rica, Conferencia, 2015, pp. 1-13.
- Báez-Camargo, Gonzalo *Las verdades y errores del marxismo*, México, D.F., Ediciones Alba, 1934.
- Bauducco, Gabriel, “La Pura Verdad – Hugo Eric Flores Presidente del Partido Encuentro Social”, entrevista con Hugo Eric Flores, 29 de octubre de 2014, *ADN Opinión*, https://www.youtube.com/watch?v=Qx01bCXlgtQ&list=PLKSEBwIc_dutY0042lGVjyyVnG4EVIN8i&index=2&t=210s.
- Barranco, Bernardo, y Roberto Blancarte, *AMLO y la religión: El estado laico bajo amenaza*, Ciudad de México, Grijalbo, 2019.
- Bastian, Jean-Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*, México D.F., Ediciones CUPSA, 1986.
- , *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1997.
- , *Los disidentes: Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, D.F., El Colegio de México, 1989.
- , “Los nuevos partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina” *Estudios Sociológicos*, 17 (49), 1999, pp. 153-173.
- , “Protestantismo y política en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 43, núm. Extraordinario, 1981, pp. 1947-1966.

- , *Protestantismo y sociedad en México*, México, D.F., Casa Unida de Publicaciones, 1983.
- , “Protestantismo y sociedad en México, 1857-1940”, en *Los intelectuales y el poder en México*, A. Camp, Roderic *et al.* (eds.), México D.F., El Colegio de México, 1991, pp. 437-453
- , *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.
- (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones: Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Blancarte, Roberto, “Discriminación religiosa en México: Intolerancia y discriminación”, *Nexos*, 2004, octubre, pp. 41-46.
- , “El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa”, en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México D.F., Secretaría de Gobernación, 2001, pp. 249-258.
- , “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, 2001.
- , “Los evangélicos y el poder”, *Milenio*, OPINIÓN, 19 de marzo de 2019, <https://www.milenio.com/opinion/roberto-blancarte/perdon-pero/los-evangelicos-y-el-poder>.
- , “¿Partido evangélico o con evangélicos?”, *Milenio*, OPINIÓN, 11 de febrero de 2014, <https://www.milenio.com/opinion/roberto-blancarte/columna-roberto-blancarte/partido-evangelico-o-con-evangelicos>.
- , “¿Por qué la religión «regresó» a la esfera pública en un mundo secularizado?”, *Estudios Sociológicos*, 33 (99), 2015, pp. 659-673.
- , “Religión, Iglesia y Estado en México contemporáneo”, en Laura Randall (coord.), *Reinventar México: estructuras en proceso de cambio: perspectiva política social y económica*, México D.F., Siglo XXI, 2006, pp. 433-447.
- (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Berman, Sabina, “Hugo Eric Flores, Presidente Nacional del PES”, entrevista con Hugo Eric Flores, 14 de junio de 2018, *ADN Opinión*, <https://www.youtube.com/watch?v=FoSeYCFoOH8>.

- Boas, Taylor y Amy Erica Smith. “Religion and the Latin American Voter”, en Carlin R. *et. al.*, *The Latin American Voter: Pursuing Representation and Accountability in Challenging Contexts*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2015.
- Bonino, José Míguez, *The Faces of Latin American Protestantism*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.
- Camp, Roderic Ai, 1997. *Crossing Swords: Politics and Religion in Mexico*. Oxford: University Press.
- Carbonelli, Marcos Andrés, “Evangélicos y política en Argentina: Entre la institucionalización y la autonomía”, *Mitológicas*, XXIII, 2008, pp. 47-65.
- , “Ciencias sociales, evangélicos y política: Una lectura sobre la participación científica acerca de la participación política evangélica en la vida democrática argentina (1983-2010)”, *Revista Cultura y Religión*, V, 2011, pp. 96-116.
- y Mariela A. Mosqueira, “Evangélicos y política: tensiones en torno a la libertad e igualdad religiosa en Argentina” *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 10 (1), 2012, pp. 41-54.
- Castillo García, Juan Carlos, *et al.*, “Partido Encuentro Social, dogmatismo ideológico y pragmatismo político” Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 1-25.
- Cervantes-Ortiz, Leopoldo, “Protestantismo, protestantismos e identidad en América Latina y en México”, Ponencia presentada en el XVI Congreso Nacional Estado, Iglesia y Grupos Laicos. Benemérita Universidad de Puebla, pp. 1-13.
- , “Los hijos de Lutero en México: un recuento histórico con nombres”, *Centro de Investigaciones de América Latina y el Caribe*, UNAM, 2013.
- Comisión Nacional de Población, “Población a mitad de año”, 14 de noviembre de 2018, <https://datos.gob.mx/busca/dataset/proyecciones-de-la-poblacion-de-mexico-y-de-las-entidades-federativas-2016-2050/resource/6584ce51-6e48-4217-a5b7-e2d7c6e1ab00>.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
- De la Luz García, Deyssy Jael, “El pentecostalismo en México y su propuesta de experiencia religiosa e identidad nacional. Un breve recorrido histórico, 1920-1948”, *Revista Cultura y Religión*, vol. 3, núm. 2, 2009, 199-217.
- De la Peña, Guillermo, “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, *Relaciones 100*, XXV, 2004, pp. 23-71.

- De Zavala, Lorenzo, *Viaje a Estados Unidos del Norte de América*, México D.F., Bibliófilos Mexicanos, 1963.
- Delgado-Molina, Cecilia A., “La «irrupción evangélica» en México: Entre las iglesias y la política”, *Nueva Sociedad*, núm. 280, 2019, pp. 91-100.
- Díaz Domínguez, Alejandro, “El voto religioso: ¿un mandato moral?”, en Alejandro Moreno *et al.*, *El viraje electoral: opinión pública y voto en las elecciones de 2018*, Ciudad de México, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, 2019.
- , “Religious Basis of Party Identification in Latin America: Denominations and Dimensions”, *International Journal of Latin American Religions*, núm 4, 2020, pp. 1-13.
- Díaz Patiño, Gabriela, *Católicos, liberales y protestantes: El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2016.
- Driskell, Robyn, *et al.*, “Faith and Politics: The Influence of Religious Beliefs on Political Participation”, *Social Science Quarterly*, vol. 89, núm. 2, junio 2008, pp. 294-314.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana: tratado de moral pública*, Ciudad de México, El Colegio de México, 10ª reimpr., 2018.
- Farela, Arturo, “Iglesia evangelista en México: expansión y lucha social (1992-2014)”, *El Cotidiano*, núm 185, mayo-junio 2014, pp. 103-110.
- Fitzgerald, Frances, *The Evangelicals: The Struggle to Shape America*, Nueva York, Simon & Schuster, 2017, versión digital.
- Fix Fierro, Héctor, “La reforma religiosa de 1992”, *Crónica*, publicada el 31/07/2002, consultada el 11/10/2020. <https://www.cronica.com.mx/notas/2002/22623.html>.
- Flores, Hugo Eric, *Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia*, Conferencia, <https://www.youtube.com/watch?v=WRBY03eYkm8>.
- García, Carina y Suzzete Alcántara, *El Universal*, “Encuentro Social pierde registro, confirma TEPJF”, 21/03/2019, consultado el 19 de abril de 2021, <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/encuentro-social-pierde-registro-confirma-tepjf>.

- García, Jacobo, *El País*, “El matrimonio homosexual es una moda”, 25 de mayo de 2018, consultado el 22 de abril de 2021, https://elpais.com/internacional/2018/05/24/mexico/1527189289_881619.html.
- Garma Navarro, Carlos, “Estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, *UAM Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 15, pp. 53-66.
- , “Evangélicos y pentecostales en México según el censo del 2000: Tendencias y perspectivas” *Si Somos Americanos: Revista de Estudios Transfronterizos*, XI (2), 2011, pp. 159-166.
- , “México: Los nuevos caminos de los creyentes. Transformaciones en las posiciones políticas de las iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales”, en José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima, Tarea Asociación Gráfica Educativa, 2018, pp. 355-375.
- , “Religión y política en las elecciones de 2018: evangélicos mexicanos y el Partido Encuentro Social”, *Alteridades*, 2019, vol. 29, núm. 57, pp. 35-46.
- y Miguel Leatham, “Pentecostal Adaptations in Rural and Urban Mexico: An Anthropological Assessment” *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 20 (1), 2004, pp. 145-166.
- Gringoire, Pedro, *El doctor Mora: Impulsor nacional de la causa bíblica en México*, México, D.F., Sociedades Bíblicas en América Latina, 1954.
- Grzymala-Busse, Anna, “Why Comparative Politics Should Take Religion (More) Seriously”, *Annual Review of Political Science*, 15, 2012, pp. 421-442.
- H. Congreso de la Unión, *Las constituciones de México: 1814-1991*, México, D.F., Talleres Gráficos de la Cámara de Diputados, 1991.
- Hartch, Todd, *Missionaries of the State: The Summer Institute of Linguistics, State Formation, and Indigenous Mexico, 1935-1985*, Alabama, University of Alabama Press, 2006.
- Hernández, Alberto, et al., *Encuesta nacional de creencias y prácticas religiosas en México*, Red de Investigadores del fenómeno religioso en México, 2017.
- , “Las iglesias evangélicas y la ley de asociaciones religiosas”, en Patricia Galeana (comp.), *Relación Estado-Iglesia: Encuentros y desencuentros*, México, D.F., Archivo General de la Nación, 2001, pp. 237-248.

INE TV, “Conoce la plataforma del Partido Encuentro Solidario para las Elecciones 2021”, 8 de abril de 2021.

https://www.youtube.com/watch?v=0WnsEE3_fQk&list=PLKSEBwIc_dutY0042lGVjyyVnG4EVIN8i&index=4.

Instituto Nacional Electoral, “Cómputos Distritales: Elección de Diputados Federales 2015”, 13 de junio de 2015, <http://computos2015.ine.mx/Nacional/VotosPorPartido/>.

———, “Cómputos Distritales 2018: Elecciones Federales, presidencia”, 8 de julio de 2018, <https://computos2018.ine.mx/#/presidencia/nacional/1/1/1/1>. En adelante, INE, “Elección 2018”.

———, “Cómputos Distritales 2018: Elecciones Federales, senadurías”, 8 de julio de 2018, <https://computos2018.ine.mx/#/senadurias/nacional/1/2/1/1>.

———, “Cómputos Distritales 2018: Elecciones Federales, diputaciones”, 8 de julio de 2018, <https://computos2018.ine.mx/#/diputaciones/nacional/1/3/1/1>.

———, “Distribución de votos entre Partidos en Coalición”, https://portalanterior.ine.mx/CentroDeAyuda/assets/docs/Descargables_General/Partidos_Coalicion.pdf.

———, “Elecciones 2017”, 5 de junio de 2017, <https://www.ine.mx/voto-y-elecciones/elecciones-2017/>.

Instituto Nacional de Geografía y Estadística, *Censo Nacional de Población y Vivienda*, 1970.

———, *Censo Nacional de Población y Vivienda*, 1990.

———, *Censo Nacional de Población y Vivienda*, 2010.

———, *Censo Nacional de Población y Vivienda*, 2020.

———, *Clasificación de religiones 2010*, Aguascalientes, INEGI, 2015.

Jaimes Martínez, Ramiro, “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”, *Revista Mexicana de Sociología*, 74 (4), 2012, pp. 649-678.

Jones Correa, Michael A. y Leal, David L., “Political Participation: Does Religion Matter?”, *Political Research Quarterly*, vol. 54, núm. 4, diciembre 2001, pp. 751-770.

Jungblut, Airton Luiz, “Ser evangélico en América Latina: Elementos para un análisis”, *Nueva Sociedad*, 260, 2015, pp. 95-108.

Lalive D’Epinay, Christian, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1968.

- Maier, Elizabeth, “El aborto y la disputa cultural contemporánea en México”, *La Aljaba*, XIV, 2010, pp. 11-30.
- Meyer, Jean, “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, *Historia Mexicana*, Vol. 41, Núm. 3, 1933, pp. 711-744.
- Mondragón, Carlos, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional, 1920-1950”, en Roberto Blancarte (Comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 305-342.
- Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones*, vol. I, México, D.F., Ediciones Eufesa, 1981.
———, *Obras sueltas*, México D.F., Editorial Porrúa, 1963.
- Moreno Toscano, Alejandra, “La era virreinal”, *Historia mínima de México*, Ciudad de México, 2ª ed., 16ª reimpr., 2017.
- Norris, Pippa y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, University Press, 2004.
- Noticias ONU*, “Artículo 16: derecho al matrimonio y a fundar una familia”, 25 de noviembre de 2018, consultado el 5 de noviembre de 2020.
<https://news.un.org/es/story/2018/11/1447221>.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1958, (4º ed., 2006).
- Organización de las Naciones Unidas, *Declaración Universal de Derechos Humanos*, artículo 16.
- Ornelas, Marco, *Evangélicos en la Ciudad de México (CDMX): Diferenciación religiosa y cambio estructural*, Ciudad de México, 2016.
- Ortega Gómez, Bibiana Astrid, PARTIDOS POLÍTICOS EVANGÉLICOS, en Roberto Blancarte Pimentel (coord.), *Diccionario de Religiones en América Latina*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, pp. 438-445.
- Partido Encuentro Social, *Declaración de principios*,
http://www.transparenciamorelos.mx/sites/default/files/Partidos_Politicos/PES/oe3/Principios-PES.pdf.
- Pastor Gómez, María Luisa, “El evangelismo en América Latina, un poder creciente: El caso de Brasil”, *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 42, 2018, pp. 153-164.
- Paz, Octavio, *El Ogro Filantrópico*, México D.F., Editorial Joaquín Mortiz, 1979.

- Pérez Guadalupe, José Luis y Grundberger, Sebastián (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Instituto de Estudios Sociales Cristianos, Lima, 2018.
- , “¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos?: Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos en América Latina” en Pérez Guadalupe, José Luis, y Grundberger, Sebastian (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima, Tarea Asociación Gráfica Educativa, 2018.
- Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo xviii en México: A través de los papeles de la Inquisición*, México, D.F., El Colegio de México, 1945.
- Ruiz Guerra, Rubén, “Cómo conciben los protestantes de México a Estados Unidos”, en *Estados Unidos desde América Latina: sociedad política y cultura*, Arriaga Weiss, Víctor Adolfo, y Suárez Argüello, Ana Rosa (compiladores), México D.F., Instituto Mora, 1995, pp. 217-230.
- , *Hombres nuevos: Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, D.F., Centro de Comunicación Cultural CUPSA, 1992.
- , “Panamericanismo y protestantismo: Una relación ambigua”, en Roberto Blancarte (Comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 261-304.
- Ruiz Ramírez, José Manuel, “Las leyes evangélicas del Partido Encuentro Social” *Nexos*, octubre, 2016.
- Secretaría de Gobernación, “Numeralia de asociaciones religiosas”, <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/es/AsuntosReligiosos/Numeralia>, consultado el 22 de marzo de 2022.
- Serrano Ortega, José Antonio, “Reconstrucción de un enfrentamiento: El Partido Católico Nacional, Francisco I. Madero y los maderistas renovadores (julio de 1911-febrero de 1913)”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 15, núm. 58, pp. 167-196.
- Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- Simbaña, Roberto, *Religión y política : protestanitsmo en América Latina*, Quito, Religación Siglo XXI, 2015.
- Sinclair, John H, “Research on Protestantism in Latin America: A Bibliographic Essay” *International Bulletin of Missionary Research*, 26 (3), 2002, pp. 110-117.

- The Ohio State University, *Comparative National Elections Project: Mexico 2018*, <https://u.osu.edu/cnep/surveys/surveys-through-2012/>.
- Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, Trad. Eugenio Ímaz, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1958.
- Uribe Cortez, Jaime y Germán Martínez Velasco, “Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en los Altos de Chiapas”, *Política y Cultura*, 38 (otoño), 2012, pp. 141-161.
- Vallverdú, Jaime, “Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México”, *Nueva Antropología*, 20 (65), 2005, pp. 55-74.
- Van Dyke, Harry *Challenging the Spirit of Modernity: A study of Groen van Prinsterer’s Unbelief and Revolution*, Bellingham, Lexham Press, version digital.
- Vanderbilt University, *Latin American Public Opinion Project: Mexico*, 2021, <https://www.vanderbilt.edu/lapop/mexico.php>.
- Vargas, Ernesto, “Plataforma del Partido Encuentro Solidario para las elecciones de 2021”, INETV, 8 de abril de 2021, consultado el 3 de noviembre de 2020. https://www.youtube.com/watch?v=0WnsEE3_fQk&list=PLKSEBwIc_dutY0042lGVjyyVnG4EVIN8i&index=5.
- Vázquez, Josefina Zoraida, “De la Independencia a la consolidación republicana”, *Nueva historia mínima de México*, México D.F., El Colegio de México, 6ª reimpr., 2009, pp. 137-191.
- Vázquez Palacios, Felipe R., “La praxis de la fe evangélica en la sociedad”, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* (enero), 2003, pp. 113-123.
- World Values Survey, *Wave 7: México*, 2018, <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.
- Yañez, Brenda, *Expansión Política*, “El «nuevo PES» nace con el reto de mantener el registro tras la elección de 2021”, 6 de septiembre de 2020, consultado el 19 de abril de 2021, <https://politica.expansion.mx/mexico/2020/09/06/el-nuevo-pes-nace-con-el-reto-de-mantener-el-registro-tras-la-eleccion-de-2021>.