

La Iglesia evangélica como actor político: discurso, poder y laicidad en México

The Evangelical Church as a Political Actor: Discourse, Power, and Secularism in Mexico

Recibido: 17 de septiembre de 2026

Aceptado: 06 de Julio de 2026

Pablo Alejandro Espejel Barroso

Martha Elisa Nateras González

Resumen

El artículo analiza la relación histórica entre la Iglesia evangélica y el Estado, destacando la transición de un monopolio católico a un escenario de pluralidad religiosa. El objetivo central es examinar la irrupción política de las iglesias evangélicas neopentecostales en México y su creciente influencia en la arena pública, con especial atención a los actores, estrategias, recursos y disputas en torno a la moralidad y la sexualidad. La metodología se basa en un enfoque cualitativo que incluye un mapeo político-religioso y el análisis de datos censales y encuestas sobre afiliación religiosa. Se identifican estrategias de acción que combinan la creación de lobbies políticos con la movilización social mediante campañas mediáticas y narrativas conservadoras. El estudio concluye que, aunque las iglesias evangélicas siguen siendo minoría frente al catolicismo, han logrado posicionarse como actores relevantes en debates sobre género, familia y derechos humanos, gracias a su crecimiento demográfico y al acceso a plataformas de comunicación que fortalecen su capacidad de incidencia política.

Palabras clave: religión, iglesia evangélica, discurso político-religioso, ideología de género, valores familiares.

Abstract

The article analyzes the historical relationship between the Evangelical Church and the State, highlighting the transition from a Catholic monopoly to a landscape of religious plurality. Its central objective is to examine the political emergence of Neo-Pentecostal Evangelical churches in Mexico and their growing influence in the public sphere, paying particular attention to the actors, strategies, resources, and disputes surrounding morality and sexuality. The methodology employs a qualitative approach that includes political-religious mapping and the analysis of census data and surveys on religious affiliation. It identifies action strategies that combine political lobbying with social mobilization through media campaigns and conservative narratives. The study concludes that, although Evangelical churches remain a minority compared to Catholicism, they have managed to position themselves as significant actors in debates regarding gender, family, and human rights, thanks to their demographic growth and access to communication platforms that strengthen their capacity for political influence.

Keywords: religion, evangelical church, political-religious discourse, gender ideology, family values.

Introducción

En las últimas décadas, México ha experimentado una transformación significativa en el campo religioso y político. El predominio histórico del catolicismo ha dado paso a un escenario de mayor pluralidad, en el que las iglesias evangélicas —especialmente las neopentecostales— han adquirido visibilidad y capacidad de influencia en la esfera pública. Este artículo tiene como objetivo general analizar la irrupción política de las iglesias evangélicas neopentecostales en México, identificando sus estrategias, recursos y vínculos con actores estatales y sociales, así como su impacto en el debate público sobre moralidad y laicidad.

Para ello, se propone un mapeo político del mercado religioso que permita identificar las claves del declive católico y del crecimiento evangélico, reconociendo las transformaciones socioculturales que han favorecido su expansión.

Finalmente, se examina cómo la iglesia evangélica configura una agenda de acción político-religiosa en torno a la oposición a lo que denomina “ideología de género” (Fáundes, 2021; Mouffe, 2011; Veloz, 2021; Verbal, 2022). Este concepto, empleado de manera negativa por actores conservadores —entre ellos sectores católicos y evangélicos—, se construye discursivamente como una amenaza atribuida a movimientos feministas y colectivos de diversidad sexual. En esta narrativa, se plantea que dichos grupos cuestionan instituciones como el matrimonio y la familia, promueven prácticas como el aborto, la eutanasia y el uso de anticonceptivos, e impulsan la idea del género como construcción cultural frente a visiones esencialistas binarias (hombre-mujer). La articulación de esta agenda permite a las iglesias evangélicas establecer convergencias con asociaciones laicas y con otras confesiones religiosas, particularmente la católica, consolidando así su capacidad de incidencia en el espacio público.

1.1 Iglesias y Estado

Antes de desarrollar la compleja relación Iglesias y Estado, es necesario definir el hilo conductor de este artículo. El primer paso consiste en establecer la problematización que se pretende analizar: la relación entre religión y política, marcada históricamente por el monopolio católico y la construcción de un Estado laico. Sin embargo, desde finales del siglo XX, y especialmente tras las reformas de 1992, las iglesias evangélicas —en particular las neopentecostales— han incrementado su presencia en el espacio público y político. Provocando con ello tensiones en torno a la laicidad, la influencia religiosa en debates sobre moralidad y derechos sexuales y reproductivos, así como la capacidad de estas iglesias para articular agendas políticas a través de partidos políticos, asociaciones civiles y vínculos con actores estatales.

La irrupción de estos actores religiosos en la arena política mexicana plantea interrogantes sobre la manera en que logran posicionarse como actores relevantes frente al predominio histórico de la Iglesia católica. A partir de esta problematización, se busca responder a la siguiente pregunta central de investigación: ¿Cómo han irrumpido las iglesias evangélicas neopentecostales en la arena política mexicana y qué estrategias han utilizado para consolidarse como actores influyentes en el espacio público?

Este planteamiento permite articular el análisis en torno a tres dimensiones:

1. Histórica, porque se parte del reconocimiento del monopolio católico y la construcción del Estado laico como antecedentes centrales.

2. Política, porque se examinan los efectos de las reformas de 1992 en la ampliación de capacidades de acción de las asociaciones religiosas.
3. Estratégica, porque se indagan las formas de participación, las alianzas y el uso de los medios de comunicación que las iglesias neopentecostales han utilizado para incidir en la esfera pública.

De esta manera, en el problema de investigación convergen religión y política, destacando la importancia de comprender en la actualidad cómo actores religiosos emergentes han reconfigurado sus dinámicas de poder y consenso en México.

Lo que se pone en el centro de discusión de este artículo, es profundizar cómo estas iglesias evangélicas, especialmente las neopentecostales, construyen estrategias de acción política y el impacto de estas en la configuración del Estado laico mexicano. Este análisis resulta pertinente porque aun cuando se reconoce su crecimiento demográfico y mediático, lo que interesa es comprender y explicar de qué manera esa expansión genera capacidad de influencia política y en la articulación de agendas que trastocan la laicidad estatal.

La compleja relación histórico-política entre las iglesias y el Estado en México se caracterizó por un contexto catolicocentrista. En este sentido, entender el papel del evangelismo en el ámbito estatal exige reconocer que dicha relación se gestó bajo el monopolio político de la iglesia católica. A lo largo de la historia de México, esta institución se consolidó como un actor decisivo en la configuración de las relaciones de poder con el Estado mexicano.

Por tanto, a través de este recuento histórico se podrá observar la resistencia del Estado mexicano frente a la expansión evangélica, la cual se puede explicar a partir de tres categorías analíticas que se entrelazan para entender la complejidad del fenómeno: secularización, configuración del Estado laico y disputa por la hegemonía en el espacio público. Estos ejes permiten comprender, a partir de diferentes momentos históricos, cómo se transforma el campo religioso y cómo esa transformación impacta en la esfera política y social.

Desde antes de la independencia del Estado Mexicano, la iglesia católica desempeñó un papel central en la vida política y social, legitimando el poder estatal mediante una actitud cooperativa que garantizaba el orden moral y social, es decir, religión y gobierno trabajaban de manera conjunta. No obstante, la lucha de independencia abrió la posibilidad de establecer un nuevo gobierno autónomo, aunque la influencia y los privilegios de la iglesia católica se mantuvieron vigentes. Durante la gestación del nuevo Estado mexicano se manifestaron tensiones entre ambas investiduras, especialmente durante la Guerra de Reforma (1857 a 1860), lo que culminó en una separación jurídica entre Iglesia y Estado, dando así los primeros pasos hacia la instauración de un Estado laico incipiente, en el marco de un proceso de secularización apenas en sus inicios.

Es en este punto es posible identificar la primera categoría analítica: **la secularización**, entendida no como un proceso de la desaparición de la religión católica, sino como su reconfiguración dentro de un contexto de pluralidad, tal como lo señalan Casanova (2013) y Hamui (2017). No obstante, el caso mexicano requiere visibilizar el proceso mediante el cual la iglesia reconfiguró sus vínculos con el Estado, transitando de una relación monopólica entre la Iglesia católica y el gobierno hacia la introducción de nuevas estructuras religiosas que exigían diferentes formas de entender lo religioso y lo político.

Tomando como base esta categoría, es posible identificar en la Constitución de 1917 la postura del Estado frente a la religión desde una perspectiva laica, lo que provocó un nuevo periodo de tensiones entre la Iglesia católica y el

Estado mexicano. Dichas tensiones se derivaron del mantenimiento de un gobierno liberal con ideas políticas relacionadas con la laicidad, desembocando en el conflicto armado conocido como la Guerra Cristera (1926-1929). Este enfrentamiento terminó con la instauración de un acuerdo de paz entre ambas identidades, que dio origen al denominado “modus vivendi”. Dicho arreglo, caracterizado por ser un acuerdo informal, estableció que la Iglesia católica quedaría confinada al ámbito privado, aunque conservaba ciertos privilegios frente a otras religiones, a pesar del reconocimiento de la libertad de culto. En términos prácticos, este acuerdo implicaba una relación tácita de tolerancia —“tú haces como si no hicieras, yo hago como que no veo”—que permitió a la Iglesia católica mantener un poder político significativo, a pesar de las limitaciones legales y políticas impuestas por el Estado.

Este periodo culminó en un replanteamiento legal que permitió establecer una nueva relación entre el Estado mexicano y, no solo la iglesia católica, sino también con otras iglesias que, al amparo de la libertad de culto, aparecieron y se expandieron cuando se llevaron a cabo reformas constitucionales que permitieron a las asociaciones religiosas adquirir y administrar bienes, así como su reconocimiento jurídico como grupos organizados. Estas reformas también implicaron un reconocimiento de la diversidad religiosa en México, aunque con restricciones significativas en cuanto a su participación política.

Este replanteamiento legal y político en la relación entre la Iglesia y el Estado abre la puerta a la necesidad de incorporar la siguiente categoría de análisis: **la configuración del Estado laico**. Ello se debe a que la irrupción evangélica transforma la participación religiosa en la política, cuestiona los límites entre lo público y lo privado. En este contexto, el pluralismo religioso se convierte en el modelo de laicidad necesario para atender las nuevas demandas. El caso mexicano no es único; autores y autoras como Frigerio (2007, 2008), De la Torre y Semán (2021), Frigerio y Wynarczyk (2008), Mallimaci (2014), Esquivel (2014), Giumbelli (2008), Bossio (2019, 2020), han abordado el fenómeno en América Latina. Estos autores identifican un quiebre en el monopolio religioso católico en la región, posición compartida por De la Torre (2021), lo que ha derivado en la instalación de un pluralismo en el mercado religioso. De ahí surge la necesidad de plantear quiénes son estos grupos evangélicos y de qué manera han reconfigurado la relación entre Iglesia y Estado en México.

1.1.1 La iglesia evangélica

Los términos denominacionales en las iglesias evangélicas, como pentecostal y neopentecostal tiene su origen en prácticas, creencias, posiciones políticas y manifestaciones religiosas específicas. Ambas denominaciones, al igual que las iglesias presbiterianas, metodistas, bautistas, luteranas, calvinistas, nazarenas, entre otras congregaciones, derivan del protestantismo iniciado por Lutero y Calvino en el siglo XVI (Garma, 2020). La Reforma protestante iniciada por estos líderes religiosos generó un gran sisma histórico en el cristianismo, al promover una nueva hermenéutica de la Biblia y en la crítica al contexto que atravesaba el catolicismo. Este movimiento generó una manifestación de inconformidad frente a la corrupción en la alta jerarquía eclesiástica y planteó la necesidad de separar la Iglesia del Estado, dado que los asuntos seculares (la política) corrompían a la institución religiosa. En palabras de Strauss y Cropsey (1993, p. 316): “Iglesia y Estado deben colaborar, es cierto, pero sólo como servidores “separados pero iguales” de Dios”.

El origen de estos grupos evangélicos se remonta a Estados Unidos, con las congregaciones pentecostales y neopentecostales surgidas entre finales del siglo XIX y principios del XX. Ambas agrupaciones optaron por el uso

de “misiones” de evangelización hacia el territorio latinoamericano; en este sentido, la genealogía de la mayoría de estas iglesias se encuentra vinculada en la labor misionera norteamericana (Garma, 2020; Ibarra y Gomes, 2022; Peralta, 2022). En México, las primeras misiones protestantes datan del 1857. Algunas de las agrupaciones pentecostales más relevantes en México son las Asambleas de Dios, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Iglesia Cristiana Interdenominacional, el Centro de Esperanza y Amor, las Iglesias Pentecostales Independientes y Amistad Cristiana, entre otras (Garma, 2020).

La aparición de los grupos evangélicos en México se puede rastrear hasta la Guerra de Reforma y el movimiento político liberal del siglo XIX. La victoria de Benito Juárez y el establecimiento de la separación entre la Iglesia y el Estado en 1857, que dio origen al primer Estado laico en América Latina, abrieron el camino para la institucionalización de las primeras iglesias protestantes en el norte del país (Garma, 2020). Este proceso no sólo enfatizó la separación entre ambas esferas, sino que también consolidó la libertad de culto y la emancipación de un Estado confesional que, desde la Independencia y la Constitución de 1824, había reconocido oficialmente a la religión católica como la única.

El primer gran auge de los grupos evangélicos se caracterizó por un modelo enfocado a las clases populares y sustentado en un discurso de empoderamiento dirigido a las personas en condiciones de vulnerabilidad. Sin embargo, este enfoque también alcanzó a otras clases sociales, ya que no se limitaba exclusivamente a la precariedad económica –aunque no la excluía–, sino que apelaba a un sentido más amplio de privación de bienes sociales, económicos o políticos. Además, el elemento del carisma resultó esencial en la figura de los pastores, constituyéndose como fuente de legitimidad y como rasgo distintivo frente a la Iglesia católica.

El carisma evangélico es un componente necesario para transmitir un discurso positivo y contrarrestar el negativo: “se trata de un requerimiento que exige a los feligreses de proclamar las maravillas y las bendiciones que han llegado a recibir gracias a su fe en Dios...discurso negativo, entendido como todas aquellas adversidades de la vida cotidiana que son producto de la falta fe” (Ibarra y Gomes, 2022, p. 7).

La Constitución de 1917 presentó un punto de inflexión en la relación entre Iglesia y Estado, al consolidar un proyecto liberal que reforzaba la separación en materia de cultos y de educación. Este marco jurídico no sólo debilitó del monopolio católico, sino que abrió la posibilidad de visibilizar y, en algunos casos, fortalecer la presencia de grupos religiosos alternativos. No obstante, las políticas gubernamentales derivadas de este proyecto no beneficiaron directamente a las iglesias no católicas: las restricciones educativas laicas provocaron el cierre de gran parte de sus instituciones escolares, lo que evidencia cómo la libertad de culto coexistía con limitaciones prácticas para su acción social. Al mismo tiempo, el liberalismo revolucionario mantuvo alianzas ideológico-políticas con sectores evangélicos como estrategia de debilitamiento del conservadurismo católico durante la Revolución mexicana (Masferrer, 2021). En este sentido, la Constitución de 1917 no solo institucionalizó el Estado laico, sino que también dio continuidad a un proyecto político que buscaba reducir la hegemonía católica, en sintonía con influencias del fundamentalismo evangélico estadounidense, alineado con valores de libre empresa y libre comercio (Ramírez, 2020).

Los grupos neopentecostales, surgen en la década de 1950 como una nueva categoría denominacional derivada del pentecostalismo, introdujeron un sincretismo litúrgico que combinaba la experiencia corporal y espiritual con la

llamada Teología de la Prosperidad. Esta corriente se orienta tanto a la prosperidad espiritual como al material, articulando un discurso proselitista en defensa de la mejora económica de los creyentes y de sus pastores (Del Campo y Resina, 2020; Ibarra y Gomes, 2022; Peralta, 2022; Ramírez, 2020).

Los elementos característicos de las iglesias neopentecostales se observan en el uso extensivo de los medios de comunicación, a través de los cuales difundieron un mensaje centrado en los beneficios materiales de la fe y en prácticas con fuerte carga emotiva y mágico-religiosa. Este modelo comunicativo y doctrinal favoreció un crecimiento significativo del neopentecostalismo en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX (Del Campo y Resina, 2020).

La estrategia de los grupos evangélicos de centrarse en el uso de los medios de comunicación y transmitir su componente emotivo, configuró en gran medida su éxito en diversos países en América Latina (Andrade, 2010; Gloria, 1998). En el caso mexicano, sin embargo, se enfrentó a una mayor resistencia debido a las políticas laicas del Estado, que mantenían un perfil separatista profundamente enraizado en acontecimientos históricos como la Guerra de Reforma y la Guerra Cristera. Estos episodios marcaron una separación tajante entre el acceso al poder y los medios de influencia por parte de grupos religiosos (Esteinou, 2020; Gloria, 1998). Interpretando las aportaciones de los autores, puede señalarse que esta resistencia no sólo respondía a la defensa de la laicidad, sino que también implicaba una forma de protección de la soberanía estatal frente a la fuerte influencia que el catolicismo había ejercido en la configuración y consolidación del poder político del Estado mexicano.

1.1.2 El replanteamiento de una nueva relación Estado-Iglesias

Al abordar en profundidad de la categoría de análisis sobre la configuración del Estado laico desde una perspectiva no bidimensional, es posible hablar de la tercera categoría analítica: **disputa por la hegemonía en el espacio público**. Este espacio entendido según Bossio (2020), no se limita únicamente a la regulación estatal de la presencia de la religión, sino que también comprende la manera en que las religiones son capaces de intervenir en lo estatal, influyendo en la construcción de identidades colectivas y en la definición de modos de vida en un contexto determinado.

La creación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en 1992 significó un replanteamiento de las relaciones entre Iglesia y Estado. A diferencia de la visión anticlerical previa, esta reforma reconoció la diversidad religiosa y otorgó personalidad jurídica a las asociaciones religiosas, aunque mantuvo restricciones en su participación política y en el acceso a medios de comunicación.

Se mantenían las limitaciones ante la posibilidad de acceder a la posesión de concesiones en los medios de comunicación, así como la previa autorización por parte de la Secretaría de Gobernación (SEGOB) para la transmisión de contenido religioso en espacios privados, en este caso con las Iglesias neopentecostales se abría una agenda política pendiente y que tendría un impacto en sus tareas durante el siglo XXI debido a su vinculación con los medios de comunicación y su tarea evangelizadora.

Antes de la consolidación de la reconfiguración entre la relación Iglesia-Estado resulta pertinente resaltar la actividad de Arturo Farel, pastor evangélico neopentecostal y fundador de la Confederación Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas de México (Confraternice). Durante la década de 1980 trabajó de manera cercana en tareas

de recomposición del tejido social en estados del sur del país, lo que derivó en la creación de Confraternice en 1990. Este proyecto se estableció con una visión democrática y ética del país, enfocado a la teología de la prosperidad como herramienta para reparar el tejido social y, al mismo tiempo, consolidar una estructura religiosa evangélica siendo capaz de influir y definir contiendas electorales (Álvarez, 2020; Bárcenas, 2021; Peralta, 2022).

Antes de la consolidación de la reconfiguración en la relación Iglesia–Estado, resulta oportuno cuestionarse el interés de la iglesia evangélica de inserción en el territorio mexicano. Dicho territorio había sido, durante siglos, un bastión monopólico de la iglesia católica; no obstante, a partir de la década 1960 se observa una disminución acelerada en el número de fieles: mientras que el 90% de los latinoamericanos se declaraban católicos en ese periodo, actualmente esa cifra ha descendido al 65%. Esta pérdida de influencia se ha visto acompañada por un aumento significativo de población evangélica en diversos países como Honduras, Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Brasil (Rodríguez, 2018).

En países donde ha disminuido la población de adeptos católicos, las personas han encontrado nuevas formas de expresar y manifestar sus creencias religiosas en las iglesias evangélicas. De este modo, el poder estructurante de la religión católica en América Latina se ha visto reducido, en paralelo al proceso de urbanización y crecimiento económico que, desde una perspectiva de “modernización y globalización”, favorecieron la apertura a nuevos mercados religiosos. Asimismo, la asociación entre la religión católica y gobiernos corruptos contribuyó a debilitar su legitimidad, abriendo las puertas a este fenómeno de cambio y al fortalecimiento de las iglesias evangélicas.

Este crecimiento de las Iglesias Evangélicas neopentecostales en América Latina y el debilitamiento del monopolio católico, comenzó a tomar mayor notoriedad en México a partir de 1992. Con esta Ley, la “victoria católica” se traducía en su dominio político-religioso frente a otras iglesias; en palabras de Jerónimo Prigione, quien fuera Nuncio Apostólico en México y encargado de mantener relaciones diplomáticas con el Vaticano, “a los protestantes como a las moscas, había que echarlos afuera” (Farela, 2014).

A partir de este acontecimiento, las iglesias evangélicas buscaron posicionarse legitimante como interlocutores entre las demandas sociales y el Estado. En este contexto, las agrupaciones evangélicas hicieron su aparición pública en la arena política; sin embargo, la apertura a un nuevo diálogo entre Iglesia y Estado mantuvo elementos de cierre. La limitación del acceso a los medios de comunicación para las iglesias evangélicas –restricción que aplicaba en general a los grupos religiosos– representaba más una ventaja para la iglesia católica que una deuda pendiente hacia las demás religiones. El Obispo Luis Reynoso Cervantes, vocero de la Conferencia Episcopal Mexicana, afirmó que “no era el momento propicio pues los católicos no contaban con experiencia en ese terreno y argumentó que los evangélicos podrían arrebatarles el mercado de feligreses fácilmente” (Delgado-Molina, 2019, p. 93) elemento que será central para el análisis de este trabajo.

1.1.3 La irrupción política

La irrupción política de los grupos evangélicos comenzó a avanzar hacia el año 2000, cuando se empezó a hablar acerca de un “voto evangélico” a partir del surgimiento de operadores políticos proselitistas en las tres principales fuerzas partidarias del país: el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD). A ese proceso se sumó la creación de un partido político propio, con el antecedente en 1996 en Chiapas, donde –posterior al deslindamiento del movimiento Ejército Zapatista de

Liberación Nacional– grupos de pastores evangélicos manifestaron públicamente la creación de un partido estructurado bajo principios evangélicos denominado Frente de la Reforma Nacional (Farela, 2014).

Para el año 2006 se constituyó el Partido Encuentro Social, posteriormente denominado Partido Encuentro Solidario (PES), en el Estado de Baja California. Su presidente, Hugo Eric Flores, junto con el partido, mostró una abierta orientación hacia las bases evangélicas. Cabe señalar que en el artículo 130 constitucional establece la prohibición de formar agrupaciones políticas cuyo título haga alusión a alguna confesión religiosa. Aunque esta intencionalidad pueda interpretarse como un reflejo del liderazgo evangélico dentro de diversas agrupaciones –elemento que comparte con la Confraternice–, el PES no logró trascender en las urnas y finalmente perdió su registro como partido político.

La pregunta que surge es: ¿por qué buscar acercarse al trabajo de los partidos políticos? Los evangélicos, como grupo de poder, están situados en la arena política, pero bajo el predominio histórico de la tradición católica en México han convivido desde la Reforma en un contexto de monopolio político-religioso. Su papel apenas comienza a emerger, lo que hace necesario establecer alianzas en ámbitos distintos al estrictamente religioso para posicionar sus intereses y abrir y espacios de participación política. Esta estrategia no se limita a los partidos políticos, sino que también incluye la vinculación con actores relevantes capaces de proyectarlos como un grupo con influencia en el Estado.

Como se ha mencionado, las agrupaciones evangélicas en su irrupción política han colaborado con los principales partidos políticos en México. No obstante, es con la aparición de un actor político que se establece un vínculo más claro entre un partido y sus aspiraciones: el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador (AMLO) (2018-2024). Su discurso público se ha caracterizado por abordar tópicos como el bienestar del alma y la moral cristiana, lo que plantea interrogantes sobre el papel que deben desempeñar los servidores públicos laicos en materia de moralidad y ética ciudadana. Se trata de un discurso que, desde un inicio, no ha estado marcado por una línea “progresista”. Más allá de las palabras, este posicionamiento se refleja en actos que lo vinculan con actores políticos evangélicos que comparten un discurso moral-religioso expresado en espacios públicos. En palabras del líder de la Confraternice Arturo Farela:

En la izquierda, todo hace pensar que se fragmentará; por un lado, el PRD y sus satélites, y por otro, Morena. De antemano veo difícil que el voto evangélico prefiera la coalición del PRD-PT-Movimiento Ciudadano antes que, a Morena, especialmente porque la figura de Andrés Manuel López Obrador se corresponde más con la defensa del pobre, por una vida desapegada de los afanes del poder y por la congruencia y honradez durante estos años. (Fabela, 2014, p.108).

En 2018, el PES logró incorporarse a la coalición “Juntos haremos historia”, liderada por AMLO, lo que abrió las puertas a las comunidades evangélicas para ingresar de manera más visible en la arena política. Hugo Eric Flores, presidente del PES, fue designado como delegado federal de los programas de la Secretaría del Bienestar en el estado de Morelos, cargo desde el cual estableció reuniones con líderes evangélicos para organizar censos vinculados a programas sociales. Este hecho revela una estrategia de legitimación política que trasciende el plano religioso y se inserta directamente en la gestión estatal. Como resultado de la victoria de Morena, el PES obtuvo representación con 30 diputados y cinco senadores, impulsando propuestas como la deducción fiscal de donaciones

a asociaciones religiosas y financiamiento privado de los partidos políticos. Sin embargo, su discurso se mantuvo en una línea conservadora, particularmente en temas de moral sexual, derechos sexuales y reproductivos, recurriendo a estrategias de eufemización y negociación simbólica que buscaban suavizar su agenda sin renunciar a su orientación ideológica. El desenlace fue contradictorio: pese a su acceso a espacios institucionales, el partido no logró consolidar una base electoral sólida, obteniendo apenas el 2.42% de los votos en el Senado y el 2.5% en la elección de diputados. Al no alcanzar el umbral del 3% en ninguna categoría, perdió su registro oficial como partido político (Garma, 2020), lo que evidencia las tensiones entre la búsqueda de legitimidad política de los grupos evangélicos y los límites que les impone la dinámica electoral mexicana.

El vínculo establecido entre el evangelismo en México y el presidente Andrés Manuel López Obrador se pudo observar en las constantes referencias bíblicas en su discurso, la participación de pastores y sacerdotes en eventos oficiales, su cercanía con la Confraternice encabezada por Arturo Farela, así como en iniciativas como la Constitución Moral y la Cartilla Moral. Además, miembros de la comunidad evangélica han ocupado cargos dentro de programas de la Secretaría del Bienestar y se han utilizado espacios públicos —como el Palacio de Bellas Artes y aulas de instituciones educativas oficiales— para actividades vinculadas a este sector religioso. Todo ello hace necesario analizar cómo el Estado laico mexicano acerca y tensiona las relaciones políticas entre Iglesia y Estado (Acosta, 2021; Álvarez, 2020; González, 2021; Peralta, 2022; Pérez y Aranda, 2020; Veloz, 2021).

La cuestión central es si se debe enfatizar la separación estricta entre Iglesia y Estado o, por el contrario, plantear la necesidad de una laicidad menos restrictiva. En determinados momentos históricos, con el denominado *modus vivendi*, se configuró una ficción jurídica, más allá de lo establecido por las normas, las relaciones entre el Estado y la Iglesia se desarrollaban de manera contraria a lo dispuesto legalmente. La interrogante apunta a si el ejercicio de derechos como la libertad de expresión, de conciencia y de culto se ve limitado por un marco normativo restrictivo, que no solo afecta a los servidores públicos, sino también con las instituciones religiosas en ámbitos como el acceso a concesiones de radio o su participación en la educación.

Sin dejar de lado la ocupación del espacio público y la posibilidad de actuar como actores políticos y religiosos abiertamente, se observa la creciente intromisión del grupo de poder evangélico. Esta se manifiesta en su presencia en los medios de comunicación, en el acceso de asociaciones civiles con agenda evangélica a concesiones de radio pública, en la construcción de un discurso político cercano al presidente y en la participación de líderes religiosos en programas sociales. Asimismo, la posición del presidente se entrelaza con visiones de moralidad que legitiman una evangelización cada vez más visible en la esfera pública. Todo ello constituye un “riesgo” para la protección del Estado laico mexicano.

El panorama que plantea la pregunta anterior hace necesario comprender cómo se abordará a estos grupos de poder religiosos. Es posible distinguir dos formas de caracterizarlos: por un lado, los políticos evangélicos, es decir, aquellos que militan en partidos políticos y participan activamente en la arena pública. Su opinión y visión de la moralidad tienen un impacto, mayor o menor, en el espacio público, aunque no se reconocen ni lideran —al menos abiertamente— una iglesia evangélica. Por otro lado, se encuentran los evangélicos políticos, quienes ingresan a la política como advenedizos, pero se reconocen como miembros o líderes de Iglesias evangélicas. Su participación política, sin embargo, se ve limitada por las normativas legales propias de un Estado laico (Pérez, 2018)

A pesar de que la iglesia evangélica no representa una competencia significativa frente al dominio religioso de la iglesia católica en México —casi 98 millones de católicos frente a un total de 14 millones de población protestante/cristiano evangélico, según el INEGI (2021)— su participación política, su cercanía con el actual gobierno y su acceso a la radio ha logrado hacer eco y con ello generando una competencia por la evangelización y el acceso a los espacios público y político.

La constante referencia de AMLO a los medios de comunicación adquiere sentido al analizar la relación con de la iglesia evangélica, particularmente en lo que respecta a la Teología de la Prosperidad. Esta constituye una forma de evangelización que vincula el discurso religioso con el político. Como señala Pichardo (2020, p. 275), “el discurso teológico construido por la autollamada Cuarta Transformación, con una carga populista y nacionalista, la coloca ante un desafío enorme al darle continuidad al sistema económico imperante neoliberal”. En este marco, se establece una relación en la que una mayor cantidad de fe se concibe como proporcional a un incremento en las posesiones de bienes materiales.

Esta teología se vincula con el uso de espacios que no necesariamente corresponden a una estructura física tradicional como una Iglesia, sino con la capacidad de acceder a un público más amplio. En el caso mexicano, el contraste entre población evangélica y católica concierte a los medios de comunicación en una herramienta estratégica, ya sea con fines evangelizadores o políticos. Es este sentido, el tránsito de los templos hacia escenarios como la radio, la televisión y el internet representa plataformas útiles para la difusión de este discurso (Albor, 2023; Álvarez, 2020; Navarro, 2021; Pichardo, 2020).

Esta relación entre la iglesia evangélica y el gobierno del expresidente AMLO se encontraba en entredicho al ser considerada una maniobra política orientada a promover un “voto confesional”, entendido como la idea de que “un hermano vota por un hermano”. Esta estrategia partía de la concepción de que los feligreses no solo eran creyentes y aportantes, sino también potenciales carteras de votos, lo que convertía a la comunidad religiosa en un recurso político de gran relevancia.

Por lo tanto, esta estrategia política por parte del expresidente adquiriría sentido de dos maneras. La primera se dio cuando agrupaciones como la Confraternice promovieron la idea de conseguir el voto evangélico, aunque el proyecto fue un fracaso. La segunda se interpretó como un acto de convicción personal, vinculado al sentimiento de atribuirse la moral del país. En este marco el expresidente veía a las agrupaciones religiosas —entre ellas a las evangélicas— como aliados morales que contribuirán en dicha tarea, configurando la imagen de un profeta acompañado de sus apóstoles.

La segunda interpretación adquiriría mayor sentido, pues ponía en jaque la laicidad del Estado al abrir la posibilidad de replantear un marco de restricción o de negociación. En cualquier caso, el capital político derivado de una cartera de votos quizá no representaba la principal fortaleza de las agrupaciones evangélicas; sin embargo, al ingresar en la arena política se generaba la oportunidad de mantener una agenda política-religiosa (Acosta, 2021; Bárcenas, 2022; González, 2021; Navarro, 2021; Peralta, 2022; Pérez y Aranda, 2020; Veloz, 2021).

El panorama a corto plazo para las iglesias evangélicas posiblemente no consta en ver a algunos de sus líderes competir por un cargo como la presidencia de México, a diferencia de lo ocurrido en ciertos países en América

Latina –Brasil, por ejemplo—. Sin embargo, su acceso a los medios de comunicación, la cercanía con el entonces gobierno y partido en el poder, así como el rápido crecimiento de su población creyente, los coloca como objeto de investigación vigente y necesario.

1.2 Mapeo político-religioso: el declive católico y la labor evangélica

El declive de la Iglesia católica en México, tanto en población como en influencia política, abrió un espacio que progresivamente fue ocupando las iglesias evangélicas. Este proceso debe entenderse como una transformación religiosa, pero sobre todo como reconfiguración del campo político-religioso en el que la disputa por la hegemonía en el espacio público se da entre varios actores. Por ello, la pérdida del papel central de la iglesia católica conllevó tensiones internas y una creciente distancia por parte de los sectores sociales, lo que permitió que las agrupaciones evangélicas se hicieran visibles y desplegaran estrategias de expansión, trascendiendo con ello el ámbito de lo espiritual, pues su influencia en la agenda nacional es el resultado de su capacidad para articular discursos morales y políticos.

En esta sección, se llevará a cabo un mapeo de la situación de afiliación e identidad religiosa por parte de la población mexicana. Por un lado, se revisarán los elementos encontrados en diversas bases de datos de censos religiosos; por otro, se analizarán las condiciones que han provocado el declive del monopolio católico, junto con el crecimiento de la población evangélica y las estrategias empleadas para captar al público.

¿A qué se debe este debilitamiento de la identidad y adscripción religiosa? Entre los factores identificados se encuentra la crisis de representación del clero frente a su feligresía, la falta de respuestas ante demandas sociales y de seguridad, así como escándalos de abuso sexual contra menores y el encubrimiento de estos. Otro elemento relevante en este debilitamiento es el vaciamiento de lo religioso, entendido como un proceso de desinstitucionalización de las prácticas y creencias. En este contexto, los feligreses abandonan los esquemas normativos institucionales y optan por ser “creyente a mi manera”, en una experiencia tanto colectiva como individual, caracterizada por el énfasis en el apego emocional, en una comunicación directa con lo sagrado (Gaytán y Andrade, 2023).

El sincretismo al que recurre el feligrés, en un marco de apertura y libertad para construir su identidad religiosa, combinado con una estructura normativa que no permite la configuración de prácticas alternativas, genera la apertura de una pérdida de identidad y la búsqueda de opciones que conciba su espiritualidad. El 47% se identifica como católicos por tradición, el 17.8% “creyente a mi manera”, mientras que solo el 26.9% afirmaba ser católico por convicción (RIFREM, 2016).

Frente a estas cifras, la iglesia católica enfrenta el reto de reestructurar su labor y presencia en temas coyunturales. Las estrategias definidas al inicio del siglo XX resultan suficientes para mantenerse vigentes, pero no para sostener un control hegemónico constante. Si bien aún constituye una amplia mayoría, otras instituciones religiosas, como la evangélica, han sabido capitalizar de mejor manera las exigencias del público. ¿Cómo se sostiene esta afirmación? La forma en que se construye el acercamiento al mercado de adeptos por parte de la Iglesia evangélica representa una alternativa viable y óptima para un público que se encuentra en un contexto de expansión de la oferta religiosa y no religiosa. Un ejemplo de ello es la aplicación de una Teología de la Prosperidad por parte de las iglesias evangélicas, que transmiten un mensaje de esperanza no solo espiritual, sino también económica (Del Campo y Resina, 2020).

Como se ha revisado anteriormente, los grupos evangélicos no constituyen una entidad armónica en cuanto a prácticas, rituales, formas de vinculación social o posiciones política. Esta diversidad representa tanto una ventaja como una desventaja. La ventaja radica que ofrece una amplitud en el tipo de público al que puede acceder: personas con mayor o menor poder adquisitivo, individuos que ya no encuentra identidad ni adscripción religiosa en el catolicismo, o adeptos que buscan prácticas sincréticas de su religiosidad, entre otros. La desventaja, en cambio, es que esta dispersión como entidad religiosa es tan amplia que carecen de una fuerza colectiva capaz de aglutinar una imagen sólida ante sus adeptos como nueva identidad y alternativa religiosa. Incluso dentro de sus propias iglesias la denominación de evangélico pentecostal puede diluirse y convertirse únicamente en una corriente de elementos religiosos compartidos.

No obstante, es posible identificar ciertas posiciones y estrategias características de estos grupos. El evangelismo social y conversionista se caracteriza por una teología centrada en la Gran Comisión, que impulsa la labor de evangelizar –recordando que su introducción en México y América Latina ocurrió a través de su labor misionera. Asimismo, existen elementos doctrinales, litúrgicos y proselitistas que se adaptan a la iglesia local sin importar la denominación, lo que genera una identidad transdenominacional (Jaimes, 2007). Este rasgo constituye tanto una ventaja como una desventaja en su competencia dentro del mercado de adeptos.

Otra estrategia orienta el actuar de estos grupos es la Teología de la Prosperidad. Como se explicó con anterioridad, algunos optan por dar el salto de los templos a los escenarios, donde la alabanza alcanza niveles de fuerte apego emocional. En estos espacios la glosolalia, la sanación de enfermos y la profecía se convierten en elementos característicos, de modo que la espectacularidad resulta necesaria para enfatizar el papel del “show”. En este contexto las iglesias evangélicas pueden producir y comercializar “productos” que configuran una auténtica industria cultural evangélica (Jaimes, 2007).

El crecimiento de los grupos evangélicos es denominado como iglecrecimiento, el cual, además de las estrategias ya señaladas, se apoya en la acción celular (Jaimes, 2007). A través de esta modalidad, el trabajo se realiza de manera más cercana con la población, adaptándose a las necesidades y demandas locales, no solo religiosas, sino también sociales y económicas, siempre que no se rompa con la agenda conservadora características de estos grupos. Sin embargo, el iglecrecimiento no se limita al trabajo celular, sino que incorpora recursos que combinan tradiciones evangélicas con prácticas del ámbito empresarial, como la organización de eventos, desayunos o cenas en hoteles de prestigio, congresos y la atención en diversos centros de asistencia pública –asilos, centros de rehabilitación, entre otros–. La estrategia se dirige a audiencias específicas según edad, sexo o nivel socioeconómico y, en conjunto con el liderazgo carismático, la apertura doctrinal y los espacios de participación para líderes y adeptos, ha permitido un crecimiento sostenido de las Iglesias evangélicas en México.

A pesar de que también se han señalado las desventajas, algunas agrupaciones como la Confraternice adoptan la idea de un liderazgo y representación de las iglesias evangélicas, incluso manteniendo un proyecto político con proyección social y demográfica: “En 20 años la población católico-romana será el 50%, si sigue la tendencia en los mismos porcentajes y tasas que se han venido dando” (Farela, 2014, p. 109). Si bien esta proyección tiene un sesgo al haber sido elaborada por el líder de la institución, el crecimiento de la población evangélica en México es un hecho, pasando de 8 a 14 millones desde la afirmación de Farela sobre un proyecto de incremento de adeptos.

Aunque resulta poco probable alcanzar el escenario del 50%, sí se configura una competencia clara frente al catolicismo, en una disputa no solo por adeptos, sino también por posicionamiento político frente al Estado.

¿A qué se debe su éxito en un territorio dominado por la religión católica? Este fenómeno ocurre porque la religión dominante no logra satisfacer las necesidades del creyente —ya sea emocionales, sociales o espirituales—. Los nuevos grupos religiosos están dispuestos a capitalizar las contradicciones entre una modernización política, social y religiosa y una institución que mantiene una fuerte resistencia al cambio. A ello se suma un proceso de pérdida de legitimidad y un Estado que tampoco logra atender dichas demandas en el ámbito secular. Todo esto permite a las agrupaciones evangélicas pasar de un “complejo de minorías” a la construcción de “mega-iglesias” capaces de aglutinar líderes de opinión, grupos de poder, agendas políticas y, además, acercarse a los medios de comunicación como herramienta evangelizadora, aun cuando en el marco de laicidad del Estado mexicano esta situación resulta restrictiva (Del Campo y Resina, 2020; Güemes, 2022; Peralta, 2022).

Según la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) (2016), el 19.5% de las personas deja de ser católica por decisión propia, el 15% por decepción de su iglesia y el 13.5% por beneficios económicos ofrecidos por otras iglesias. La población que abandona las filas del catolicismo se caracteriza principalmente por adultos entre los 25 y 35 años, quienes conforman núcleos de familiares diversos y adoptan posturas con mayor apertura respecto al cuerpo, la vida, la sexualidad, la interrupción del embarazo y otros temas bioéticos.

Según la encuesta realizada por la agrupación católicas por el Derecho a Decidir México (2014), citado en (Barajas, 2019) el 81% de los creyentes manifestaron estar de acuerdo con el uso de métodos anticonceptivos, el 74% con permitir el aborto en circunstancias extraordinarias y el 82% con aceptar la diversidad de las familias.

Otro aspecto por enfatizar es la combinación de factores de edad y género. Como se ha mencionado, la población entre los 25 y 35 años constituye un grupo demográfico con mayor deserción, espacialmente las mujeres. A pesar de ocupar un papel central en la vida católica —en labores pastorales, parroquias y asociaciones civiles laicas—, no han encontrado una mayor participación ni reconocimiento en un ambiente jerárquico dominado por hombres, en el que los puestos de liderazgo suelen ser excluyentes para su género. Esta situación se combina con otros factores ya identificados, como la percepción de la responsabilidad de la Iglesia en los abusos a menores y su postura negativa frente al aborto y el uso de métodos anticonceptivos. En el caso de los hombres, aunque muchos se muestran en desacuerdo con algunos de estos temas, no renuncian a su adscripción religiosa (Gaytán y Andrade, 2023).

Por lo tanto, los elementos que caracterizan la pérdida de adeptos por parte del catolicismo se encuentran, en su totalidad, en lo que las iglesias evangélicas pueden ofrecer. Si bien las ganancias en el mercado de adeptos de estas agrupaciones pueden encajar en un modelo más amplio de sincretismo y de apego emocional, el público que opta por dejar de encontrar su identidad y adscripción religiosa en el catolicismo no necesariamente puede ser captado, ya que las posturas que ofrecen en torno a estos temas no son diametralmente opuestas.

La construcción de un discurso en torno a la defensa de la familia, el matrimonio y los valores evangélicos conservadores frente a la llamada ideología de género permite a estos grupos gestionar mecanismos de constricción sobre sus adeptos, conformando un aparato ideológico que remite a elementos estructurales sobre los sujetos, una auténtica “estructura-estructurante”. Posicionarse de manera firme ante aquello que se contrapone al feminismo,

la teoría queer, los movimientos LGBTQ+ y organismos considerados “contaminados” por la ideología de género – como la Organización de las Naciones Unidas (ONU)– genera la construcción de una agenda político-religiosa, así como puntos de interconexión con otros grupos religiosos (Bárceñas, 2021, 2022; Delgado-Molina, 2019; Morán, 2023; Peralta, 2022).

1.3 Iglesia evangélica e “ideología de género”

Tras el declive católico y la consolidación de las iglesias evangélicas como actores emergentes en el campo político-religioso, es fundamental analizar cómo estas agrupaciones articulan su discurso en torno a la llamada “ideología de género”, convirtiéndola en un eje central de su agenda político-religiosa y en un mecanismo de movilización social y política.

En este contexto, se observa una movilización política en torno al género y la sexualidad en la sociedad del siglo XXI, la cual tiende a generar polos de posiciones ideológicas, científicas, religiosas y morales. Por un lado, se encuentran los grupos de reivindicación, como los feministas y los movimientos LGBTI+; por otro, los sectores reaccionarios conservadores, entre los que se integran iglesias y asociaciones civiles de corte religioso que actúan desde la base laica ciudadana. En esta posición reaccionaria, tanto la Iglesia evangélica como la católica han encontrado puntos de convergencia en sus posturas ideológicas y en la construcción de agendas, disputando los sentidos dominantes de una política sexual en el Estado.

Desde la esfera pública, emerge un discurso religioso que busca establecer o imponer prácticas discursivas en defensa de lo que se considera como modelos de conducta, pero principalmente en defensa de lo que consideran un ataque a la vida y la familia: la denominada “ideología de género”.

Desde el conservadurismo –entendido como un movimiento que busca imponer un orden moral presentado como “natural” en la sociedad, el Estado y el tejido social– la llamada “ideología de género” se describe como “una categoría que, al negar las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, reduciría la sexualidad humana a una mera construcción cultural” (Verbal, 2021, p. 57-58). Esta concepción contradice la visión de la sexualidad humana como un orden natural binario hombre-mujer. En esta lógica, la “ideología” constituye una bandera de lucha contra el feminismo radical y el “homosexualismo ideológico”, donde las feministas son presentadas como quienes niegan de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres y la homosexualidad es asociada discursivamente a una desviación psiquiátrica, incluso equiparada a la pedofilia.

No obstante, para comprender por qué estas agrupaciones asocian la idea de género con una construcción cultural y no con una categoría biológica natural, es necesario acercarse a la categoría de género. Para Lamas, la categoría de género busca aclarar cuál es la “ideología” que despierta tal aversión. Se entiende como “la simbolización que cada cultura elabora sobre la diferencia sexual, estableciendo normas y expectativas sociales sobre los papeles, las conductas y los atributos a partir de sus cuerpos” (Lamas, 2002, p. 52). Esta categoría se expresa en tres instancias: la asignación de género, que corresponde al sexo legal definido a partir de su genitalidad; la identidad de género, formada desde los primeros años de vida, aproximadamente a partir de los tres años, y el rol de género, que se refiere a la división sexual del trabajo en actividades socialmente entendidas como masculinas o femeninas.

Para la Iglesia, la llamada “ideología de género” busca romper los preceptos de la antropología cristiana –condición del humano como varón y mujer–. Se asume que plantea la posibilidad de elección sobre la identidades y orientaciones sexuales, la igualdad de condiciones entre heterosexuales y homosexuales, así como la liberación de las mujeres de una supuesta naturaleza biológica centrada en la maternidad. Además, se interpreta como un intento de romper la complementariedad del orden natural divino ente hombre y mujer (Novoa y Rogazy, 2012). Desde una perspectiva doctrinal religiosa, no se trata únicamente de una pugna política entre diferentes agrupaciones sociales, sino de un enfrentamiento ente lo humano y lo divino, concebido como una afrenta al orden “natural” de la condición humana.

Es partir de la década de 1990, el mundo se ve inmerso en una coyuntura marcada por una nueva perspectiva de los derechos humanos, en la que se redefine la condición de la mujer y del género. La política comienza a orientarse hacia la autodeterminación reproductiva y el reconocimiento de los derechos y la existencia de personas no heterosexuales y no cisgénero. En este proceso, la teoría queer aporta las bases para una reconstrucción de los elementos sociales que antes tendían a la bipolaridad, abriendo paso a un panorama más plural y diverso. Durante la Conferencia de Beijing, dedicada al examen y evaluación de los logros del decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (1985), el Estado Vaticano se posicionó en contra de la interpretación del concepto género, afirmando que debía entenderse sobre la base de la identidad sexual biológica –masculina y femenina– y rechazando la ideas de que la identidad sexual pudiera adaptarse indefinidamente con nuevos fines (Bermúdez, 2021; Espino, 2024; Pérez y Torres, 2020; Veloz, 2021).

Así se marca el inicio de una lucha contra la llamada “ideología de género”, presentada como abanderada del hedonismo, laicismo y un supuesto desapego de lo científico hacia lo relativista. En este marco, las propuestas en torno al aborto, la eutanasia y el uso de anticonceptivos fueron catalogados como parte de una “cultura de la muerte”. Organizaciones globales como Citizen Go, Frente Joven y la campaña “Con mis hijos no te metas”, junto con asociaciones civiles como la Red por la Familia o el Frente por la Familia, así como movimiento en defensa de la vida, se manifiestan en alianza con instituciones religiosas católicas y evangélicas, que buscan defender a la sociedad de lo que denominan “cultura de la muerte”, de la ideología de género.

Estas organizaciones civiles y religiosas mantienen una articulación discursiva que se caracteriza por la reutilización de materiales en su búsqueda de fuentes consideradas “fiables”, recurriendo, por ejemplo, a recursos del grupo de La Manif Pour Tous de Francia, así como textos en español de Agustín Laje y Nicolás Márquez (Pérez y Torres, 2020). Se observa un llamado a la movilización colectiva frente al feminismo radical, abortismo y el lobby LGBTQ+, todos ellos presentados como actores vinculados a la ideología de género. Este llamado en pro de la proliferación de un discurso moral que busca cuestionar al Estado desde valores religiosos –ya sea católicos o evangélicos–, pero que va más allá de las instituciones eclesiásticas al aglutinar también a actores laicos.

La agenda de estos grupos, abanderados por la llamada “ideología de género”, pretenden “conseguir la uniformidad de una doctrina única que establezca pautas de comportamiento universales. Todo ello hacia la consecución de un nuevo orden mundial” (Comisión de la Familia, 2007, p.8). Desde la perspectiva evangélica, el triunfo de la agenda de la denominada “cultura de la muerte” se explica por la incapacidad de políticas del Estado secular, que se ha alejado de la moralidad y las bases naturalistas de la esencia humana, así como por el silencio y la pasividad de

la propia iglesia frente al avance de dichos grupos. Para Varela (2014, p.12), miembro de la Alianza Evangélica Española, la “ideología de género” persigue cuatro objetivos principales:

- Liberar al ser humano de las limitaciones de su biología
- Conseguir la desaparición de la familia natural y de su sistema considerado opresor
- Abolir la cultura judeocristiana, su ética y sus valores calificados de obsoletos
- Imponer una sociedad igualitaria en el marco de un nuevo orden mundial.

¿Y cuál es la posición de las iglesias evangélicas? “El crecimiento de las Iglesias evangélicas, sobre todo las pentecostales y neopentecostales, como una dimensión determinante en el proceso de remoralización de la política en temas vinculados a la familia y la sexualidad” (Vaggione, 2022, p. 53). Estas iglesias se sirven de cosmovisiones orientadas a garantizar la estabilidad y seguridad frente a situaciones de desintegración social y familiar, y muestran un creciente interés en participar activamente en la vida política y en los medios de comunicación. Lo hacen mediante narrativas que apelan a los valores “verdaderos” basados en la ley natural o incluso en la propia ciencia, en una estrategia que se presenta como secular. Asimismo, recurren a visiones jurídicas que distinguen entre derechos humanos primarios y secundarios: por ejemplo, se sostiene que tiene mayor valor el derecho primario de los padres a educar a sus hijos que el secundario de que los infantes reciban educación sexual (Bárcenas, 2022; Del Campo y Resina, 2020; Güemes, 2022; Vaggione, 2022).

Las estrategias de acción mediante las cuáles se construyen estas narrativas, según Güemes (2022), pueden dividirse en dos tipos. Por un lado, las internas al sistema, que incluyen la conformación de lobbies políticos, el acercamiento a partidos políticos y bancadas parlamentarias. Por otro, las externas, que se expresan en propuestas o performance públicos orientados a consagrar y representar un orden moral positivo: marchas multitudinarias, presión social hacia las instituciones, campañas en medios y redes de comunicación. No obstante, reducir los enfoques únicamente a determinadas acciones tampoco resulta una respuesta del todo válida, ya que no existe un modelo único de construcción de estas narrativas; más bien, las iglesias trabajan de acuerdo con su contexto y características socioculturales de la población (Del Campo y Resina, 2020).

En suma, el análisis de las estrategias discursivas y políticas de las iglesias evangélicas frente a la llamada “ideología de género” permite comprender cómo estas agrupaciones construyen una agenda que trasciende lo religioso y se inserta en el espacio público. Al articular valores morales con prácticas de movilización social y política, estas iglesias pretenden construir un discurso dominante sobre la familia, la sexualidad y los derechos humanos, configurando un campo de tensión entre laicidad y religión que constituye el núcleo del objetivo del presente artículo.

Conclusiones

El análisis de la relación entre las iglesias y el Estado en México demuestra un proceso de transición significativo en el vínculo entre lo religioso y lo político. Históricamente, la Iglesia católica mantuvo un monopolio tanto en la esfera religiosa como en el ámbito político, configurando un imaginario social catolicocentrista. Sin embargo, la irrupción de los grupos evangélicos —especialmente a partir de las reformas legales de 1992 sobre la relación iglesia-Estado— abrió paso a una reconfiguración de la dinámica religiosa y política.

Las estrategias de acción de las iglesias evangélicas no son fáciles de delimitar, pues carecen de una estructura jerárquica centralizada como la católica. Aunque existen referentes como la Confraternice o ciertos líderes visibles, no hay un sentido de pertenencia y unidad entre las diversas denominaciones. Incluso las categorías “pentecostal” y “neopentecostal” responden más a una construcción académica que a una autodefinition interna. Aun así, se observa la creación de lobbies políticos, la movilización social y el uso de plataformas de comunicación masiva, pese a las limitaciones legales en comparación con otros países latinoamericanos como Chile o El Salvador.

Un elemento constante es la presencia de un discurso político-religioso en oposición a la llamada “ideología de género”, que se ha consolidado como eje central de la agenda evangélica. Este discurso busca defender valores tradicionales y establecer un orden moral frente a lo que consideran amenazas provenientes de movimientos feministas y LGBTQ+. En este marco, las iglesias evangélicas han encontrado resonancia en una sociedad mayoritariamente católica en declive, articulando alianzas con sectores que comparten intereses morales y políticos. La posición moral-política del gobierno de Andrés Manuel López Obrador también favoreció una mayor visibilidad pública de estos grupos, en especial los evangélicos.

Finalmente, se abre la oportunidad de profundizar en cómo se gestionan estos discursos político-religiosos, su capacidad de influencia y las plataformas utilizadas para expandir su alcance. La estrategia evangélica ha logrado trascender los templos, llevando sus mensajes a escenarios públicos y a dispositivos de comunicación que permiten difundir una agenda político-religiosa más allá de los espacios tradicionales de culto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, F. (2021). El catolicismo y evangelismo en Latinoamérica de frente a los populismos de izquierda y de derecha: el caso de México en el marco de la 4T. En *Religión y política en la 4T de AMLO*. Universidad de Guadalajara.
- Albor, S. (2023). ¿El Estado laico en entredicho? Religión y política en la Cuarta Transformación: aproximaciones desde la filosofía política. *Espiral*, (86), 79–116.
- Álvarez, J. M. (2020). Un “Estado secular, pero no uno sin Dios”: la crisis del Estado laico en la Cuarta Transformación de México. *Revista Conjeturas Sociológicas*, 67–98.
- Andrade, S. (2010). Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador. *Revista Cultura y Religión*, ISSN-e 0718-4727, Vol. 4, N°. 1, 2010, 14 Págs., 4(1), 1–14. <https://revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/136>
- Bárceñas, K. (2019). “Religión, sexualidad y democracia en México: un balance ante la visibilidad de nuevos actores conservadores. *Sexualidad, Religión y Democracia*” en Fundación Arcoíris (Ed.), *Sexualidad, Religión y Democracia*. UNAM ISBN 978-607-97090-5-1
- Bárceñas, K. (2021). “La violencia simbólica en el discurso sobre la ideología de género: una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la post-verdad.” *Intersticios Sociales*, (21), 125–150. <https://doi.org/10.55555/is.21.319>

- Bárceñas, K. (2022). El movimiento antigénero en México: de las alianzas estratégicas a los horizontes de gubernamentalidad. In *Movimientos antigénero en América Latina Cartografías del neoconservadurismo* (pp. 227–270). UNAM.
- Bermúdez, G. (2021). La “ideología de género”: una estrategia política conservadora para reafirmar el patriarcado en América Latina. *CEPA*, 31. https://www.researchgate.net/publication/350979597_La_ideologia_de_genero_una_estrategia_politica_conservadora_para_reafirmar_el_patriarcao_en_America_Latina
- Bossio, M. (2019). Pentecostalismo y política en Argentina: Miradas desde abajo. *Nueva Sociedad*, 280, 78–90. <http://search.proquest.com/docview/2216863192/>
- Bossio, M. (2020). Pensar el espacio público entre el Estado y las religiones: una propuesta a partir de la interacción en lugares socialmente significativos. *Espaço e Cultura*, 47, 55–80. <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/54816>
- Casanova, J. (2013). *Genealogías de la secularización*. ANTHROPOS.
- Comisión de la Familia. (2007). *Origen y desarrollo de la Ideología de Género, fundamentos teológicos del Matrimonio y la Familia. Alianza Evangélica Española* (Vol. 1). Alianza Evangélica Española.
- Del Campo, M. E., y Resina, J. (2020). ¿De movimientos religiosos a organizaciones políticas? La relevancia política del evangelismo en América Latina. *Documentos de Trabajo*, 35, 1–26. <https://doi.org/10.33960/issn-e.1885-9119.dt35>
- De La Torre, R., y Semán, P. (2021). Religiones y espacios públicos en América Latina. En *Religiones y espacios pública la reforma dos en América Latina* (pp. 11–54). <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20210203073629/Religiones-espacios.pdf>
- Delgado-Molina, C. A. (2019). La «irrupción evangélica» en México Entre las iglesias y la política. *Nueva Sociedad*, 280, 91–100.
- Espino, A. (2024). Igualdad de género, sociedad y políticas públicas. *Análisis Carolina Cooperación Española*, (8), 1–19.
- Esteinou, J. (2020). 2019: el empoderamiento de las iglesias evangélicas a partir de los medios de comunicación y el debilitamiento del Estado laico en México. En UAM (Ed.), *Logros, retos y contradicciones de la 4T* (pp. 371–390).
- Farela, A. (2014). Iglesia evangelista en México: expansión y lucha social (1992-2014). *El Cotidiano*, 185, 103–110.
- Fáundes, J. (2021). ¿De qué hablan cuando hablan de “ideología de género”? La construcción del enemigo total. *Astrolabio. Nueva Época*, 140(1), 177–203. <https://www.scielo.org.ar/pdf/astro/n30/1668-7515-astro-30-177.pdf>
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate* (pp. 87–118).

- Frigerio, A., y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedades e Estado*, 23(2), 227–260. <https://doi.org/10.1590/s0102-69922008000200003>
- Garma, C. (2020). México: los nuevos caminos de los creyentes. Transformaciones en las posiciones políticas de las iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales. *Antropologías Desde América Latina y Del Caribe*, 6, 183–206.
- Gaytán, F., y Andrade, L. (2023). Declive de la catolicidad en México. Análisis comparativo entre los censos de 2000, 2010 y 2020. *Acta Sociológica*, 92, 15–44.
- Giumbelli, E. (2008). A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião y sociedade*, 28(2), 80–101. <https://www.scielo.br/j/rs/a/Qsh6vSD3yFVTK9dZBfHfLyF/?lang=pt>
- Gloria, M. (1998). Medios de comunicación y cultura evangélica Perfiles mediáticos de las comunicaciones evangélicas. *Dossier*, 97–101.
- González, A. (2021). La educación moral: una evangelización estratégica de la 4T. En *Religión y política en la 4T de AMLO* (pp. 43–54). Universidad de Guadalajara.
- Güemes, C. (2022). Estrategias de oposición a los derechos de salud sexual y reproductiva en América Latina. *Análisis Carolina*, 1–15.
- Hamui, S. (2017). ¿La secularización es reversible? En UNAM (Ed.), *Nuevos Retos y perspectivas de la laicidad* (35–47). Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM. ISBN 978-607-02-9744-1
- Ibarra, C., y Gomes, E. (2022). Cismas y reavivamientos: la ruptura postdenominacional y sus contrastes con las iglesias evangélico-pentecostales y neopentecostales en México. *Ciencias Sociales y Religión*, 24, 1–37.
- INEGI. (2021). Estructura De La Población 2020. *Censo de Población y Vivienda*.
- Jaimes, R. (2007). Neopentecostales en Tijuana. *Acercamientos Monográficos*. https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/33700950/Jaimes-Neopentecostales_en_Tijuana-libre.pdf?1400084166=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DNeopentecostales_en_Tijuana.pdf&Expires=1782963704&Signature=Tc38v8frYM4G0REJqtIC9QRH0G8JMT1AymDRHdqw9hWmd7EgijYKbQJbPfNuq8shF6w0H-kk-rGZ3OpwEFtHO0A8xF6t~2lmgh~2TNpJ-QsyjiK0~CZJ--Y7NFMfgga2qnUCjrmtoGBKEpqP9OoA2VwxERvApP-d5zRNj9ucptb7TghA0MiUiKzdxmHusbd0YojKrimP1hEc-NrRgvif4RKO646h62LJPz7FsYtDAAEMhhwOw2U7nAuv-Lr82lO3NGp1LVHXJ88xKqySVUultV7eoWvQPk7Hi1IqstaL-j1KiMSgTrv5ljup4aNVlHXdT8r9VovNvgT3jvIzSJVhna9Q__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA
- Lamas, M. (2002). *Cuerpo, diferencia sexual y género*. Aguilar Editorial.
- Mallimaci, F., y Esquivel, J. (2014). La contribución de la política y el Estado en la construcción del poder religioso. *Revista Argentina de Ciencia Política*, N° 17, 71–89. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/2922>

- Masferrer, E. (2021). La religión, la política, las elecciones y la 4ª Transformación. En *Religión y política en la 4T de AMLO* (pp. 79–96).
- Morán, J. (2023). ¿Cómo cautiva a la juventud el neoconservadurismo? Rebeldía, formación e influencers de extrema derecha en Latinoamérica. *Methaodos Revista De Ciencias Sociales*, 11(1), <https://doi.org/10.17502/mrcs.v11i1.649>
- Mouffe, C. (2011). *On the Political*. Routledge
- Navarro, J. (2021). Moral, religión y poder. Ejes detrás del gobierno de López Obrador. En *Religión y política en la 4T de AMLO* (pp. 23–42). Universidad de Guadalajara.
- Novoa, L., y Rogazy, C. (2012). *El dogma de la Inmaculada Concepción en relación a la religiosidad popular: guía para profesores (as) de séptimo básico*. Universidad Católica del Maule.
- Peralta, G. (2022). El ascenso del conservadurismo evangélico en la política mexicana. *Ciencias Sociales. Revista Multidisciplinaria*, 4, 1–23.
- Pérez, G. (2018). *¿Políticos evangélicos o Evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos*. Konrad Adenauer Stiftung.
- Pérez, G. C., y Aranda, L. E. (2020). Políticas antigénero en América Latina: México. *Observatorio de Sexualidad y Política*.
- Pérez, S., y Torres, G. (2020). Discurso religioso. “Ideología de género” y grupos antigénero en América Latina. *Comunicación, Religión y Feminismo En América Latina*, 21–32.
- Pichardo, H. (2020). La Teología de la Cuarta Transformación. En *Logros, retos y contradicciones de la 4T* (pp. 253–273). UAM.
- Ramírez, G. (2020). Ideología de género, lo post-secular, el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación anti-democrática. *Observatorio de Sexualidad y Política*.
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas*. RIFREM.
- Rodríguez, J. (2018). El cambio de rumbo de la religión en América Latina. *Hérodote*, 171(4), 119–134. <https://doi.org/10.3917/her.171.0119>
- Strauss, L., y Cropsey, J. (1993). *Historia de la Filosofía Política*. Fondo de Cultura Económica.
- Vaggione, J. (2022). El entramado neoconservador en América Latina. La instrumentalización de la ideología de género en las democracias contemporáneas. *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy*, 11(1), 51–64. <https://doi.org/10.5209/ltld.79437>
- Varela (2014) Origen y Desarrollo de la ideología de género, fundamentos teológicos del matrimonio y la familia. 1a ed., España, Aliaza Evangélica
- Veloz, A. (2021). La ideología de género y la consolidación de la nueva derecha en Baja California, México. *Alteridades*, 31(62), 147–158. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcs/alteridades/2021v31n62/veloz>

Verbal, V. (2022). La ideología de la “ideología de género”. Comprendiendo una reacción conservadora. *FEMERIS: Revista Multidisciplinar de Estudios de Género*, 7(1), 56– 74. https://www.academia.edu/70316296/La_ideología_de_la_ideología_de_género_Coprendiendo_una_reacción_conservadora