

El neoliberalismo y las manifestaciones cristianas protestantes en Latinoamérica*

Neoliberalism and Latin American Protestant Manifestations

* Este texto es un resultado del proyecto de investigación 2993 denominado “Delimitación de la psicopolítica a la luz de los filósofos Han y Onfray. Los conceptos de tiempo, trabajo y libertad como constitutivos de la experiencia neoliberal de control y como resistencia al *Homo œconomicus* en la sociedad occidental contemporánea”, financiado por la UIS. Este proyecto se realizó siguiendo los protocolos propios de la investigación documental-bibliográfica (Botero, 2016). En primer lugar, se elaboró una bibliografía inicial (i) desde las bibliotecas (físicas y virtuales) de los investigadores aprovechando su experiencia académica en estos tópicos, (ii) a partir de una consulta a expertos y, finalmente, (iii) desde las bases de datos de la Universidad Industrial de Santander; en todos estos casos, los criterios de búsqueda fueron “filosofía y neoliberalismo”, “filosofía y protestantismo”, “(neo)pentecostalismo en América Latina”, “capitalismo y protestantismo” y “teología de la prosperidad”. En segundo lugar, se procedió a la lectura general de los textos enlistados, para decantar en un nuevo elenco de escritos, a los que se les hizo un registro de la diagnosis efectuada (especialmente, mediante resúmenes analíticos y mapas cognitivos). Finalmente, se escogieron las obras consideradas, cualitativamente, más relevantes para este texto, así como los textos que, cuantitativamente, se referían al mayor número de los criterios de búsqueda; sin embargo, dado el límite espacial propio de todo artículo, no se pudieron desarrollar muchos aspectos encontrados a lo largo de la investigación, de allí que se haya optado por dividir la presentación de los resultados en dos textos, el primero ya publicado (Botero, Aguirre et al., 2023) y el segundo el que ahora tiene el lector en sus manos.



Revista *de* Derecho

ANDRÉS BOTERO BERNAL

Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y doctor en Derecho por la Universidad de Huelva (España). Abogado y filósofo. Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS), Bucaramanga (Colombia). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS. aboterob@uis.edu.co
<http://orcid.org/0000-0002-2609-0265>

JAVIER AGUIRRE ROMÁN

Doctor y magíster en Filosofía de la Universidad Estatal de Nueva York. Especialista en Docencia Universitaria, abogado y filósofo. Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS), Bucaramanga (Colombia). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS. jaguirre@uis.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-3734-227X>

EDWARD OROZCO PEREIRA

Magíster en Filosofía y filósofo por la Universidad Industrial de Santander (UIS), Bucaramanga (Colombia). edwardorozco09@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9395-0926>

Resumen

Este artículo se propone encontrar las relaciones de tensión y complementariedad entre el neoliberalismo y las manifestaciones cristianas protestantes más relevantes en Latinoamérica. Se inicia con un esclarecimiento de las implicaciones y las acepciones que tiene el término neoliberalismo en la actualidad. A continuación, se describen las principales manifestaciones protestantes latinoamericanas. Para el caso específico de este artículo, se cuestiona detalladamente por dos de sus manifestaciones, el pentecostalismo y el neopentecostalismo, indagando por sus rasgos distintivos y los valores morales que defienden. Luego se expone el neopentecostalismo como una forma religiosa influida por lo neoliberal, y se finaliza describiendo los elementos filosófico-conceptuales del neoliberalismo que pueden considerarse cercanos al protestantismo, pentecostalismo y neopentecostalismo, de forma tal que la fuerza renovada de estas últimas pueda explicarse en relación con el predominio global del primero.

PALABRAS CLAVE

Religión, evangelismo, teología de la prosperidad, neopentecostalismo, capitalismo.

Abstract

This article aims to find the tension and complementarity relations between neoliberalism and the most relevant Protestant Christian manifestations in Latin America. It begins with a clarification of the implications and meanings that the term neoliberalism has today. Next, it describes the Latin American protestant manifestations. For the specific case of this article, two of its manifestations are questioned in detail, Pentecostalism, and neo-Pentecostalism, inquiring about their distinctive features and the values or moral principles they defend. Then, neo-Pentecostalism is exposed as a religious form influenced by the neoliberal, and it ends by describing the philosophical-conceptual elements of neoliberalism that can be considered close to Protestantism, Pentecostalism, and neo-Pentecostalism in such a way that the renewed force of the latter can be explained concerning the global dominance of the former.

KEYWORDS

Religion, evangelism, prosperity gospel, neopentecostalism, capitalism.

INTRODUCCIÓN

En este artículo de investigación nos proponemos describir algunas de las relaciones de tensión y complementariedad entre dos fenómenos sociales contemporáneos de gran relevancia. Por un lado, el neoliberalismo, entendido en sus términos más generales como la construcción de una nueva subjetividad (*Homo œconomicus*) dentro del predominio global del capitalismo y la sociedad de consumo, así como el declive de todo tipo de políticas de bienestar que promuevan la igualdad social. Por el otro, el resurgimiento y el fortalecimiento de las manifestaciones cristianas en Latinoamérica, específicamente de aquellas que pueden enmarcarse en el protestantismo (neo)pentecostal.

Para esto, empezaremos por una aclaración de las implicaciones y las acepciones que tiene el término neoliberalismo en la actualidad. Reconoceremos, en primer lugar, que es un término ambiguo, con significados y sentidos diferentes y que es importante partir de esta polisemia para analizar su fenómeno de la forma más clara y nítida posible. Así, distinguiremos al menos cinco usos del vocablo neoliberalismo siguiendo la investigación previa de Aguirre et al. (2022): (i) el ideológico, (ii) el político, (iii) el económico, (iv) como sistema de gobernanza y, por último, (v) como predominio del *Homo œconomicus*.

De igual forma, y en aras de tener la claridad conceptual necesaria para establecer la relación entre estos fenómenos, describiremos las principales manifestaciones protestantes latinoamericanas, esclareciendo qué se entiende por protestantismo en esta región y cómo se ha dado. Para el caso específico de este artículo, nos preguntaremos detalladamente por dos de sus manifestaciones: el pentecostalismo y el neopentecostalismo, indagando por sus rasgos distintivos y los valores o los principios morales que defienden.

En la tercera parte de este artículo estudiaremos el neopentecostalismo como una forma religiosa influida por lo neoliberal. Para esto partiremos de la premisa del dominio global del neoliberalismo y responderemos a la pregunta ¿cómo se relaciona este con esta manifestación religiosa en específico? En este apartado expondremos las razones por las cuales entenderemos el neopentecostalismo como una forma religiosa neoliberal, respondiendo, a su vez, si existe una congruencia axiológica o circunstancial-utilitarista entre neoliberalismo y neopentecostalismo.

Para finalizar, responderemos a dos preguntas planteadas en el proyecto de investigación del que este artículo es un resultado, a saber: ¿existen elementos filosófico-conceptuales del neoliberalismo que pueden considerarse cercanos al protestantismo, pentecostalismo y neopentecostalismo, de forma tal que la fuerza renovada de estas últimas pueda explicarse en relación con el predominio global del primero? Y, de igual forma, ¿existen elementos de los principales enfoques

teórico - teológicos del protestantismo, pentecostalismo y neopentecostalismo que puedan considerarse afines o contrarios al neoliberalismo como discurso hegemónico globalizado?

NEOLIBERALISMO: SENTIDOS Y ACEPTACIONES

Cuando hablamos de neoliberalismo debemos partir de la dificultad que implica el manejo de este término. Si bien es un vocablo que abunda en el lenguaje cotidiano hoy día, rara vez sus continuos usos parecen remitir a algo concreto o coincidir en una definición precisa.

Sobre estos usos del término “neoliberalismo” encontramos —siguiendo la amplia investigación de Aguirre et al. (2022)— al menos cinco acepciones distintas de este vocablo: (i) la ideológica, (ii) la política, (iii) la económica, (iv) como gobernanza y, finalmente, (v) como predominio del *Homo œconomicus*.

En el primero de estos casos, cuando nos referimos al neoliberalismo en términos ideológicos, o *neoliberalismo ideológico*, nos encontramos sin duda con su uso más impreciso. La causa de esta inexactitud reside principalmente en que es el lugar común al cual se dirigen constantemente muchas de las críticas a las sociedades actuales y a donde se suele apuntar cuando de buscar un culpable se trata. Es por esta razón que el neoliberalismo termina siendo, al menos desde su uso más habitual, la causa de problemas tan variopintos como la desigualdad, la corrupción de los sistemas electorales y las democracias, la contaminación y el calentamiento global, el desempleo y las precarias condiciones de trabajo, la opresión sistemática hacia la mujer, el racismo, el especismo, entre muchos otros problemas sociales, económicos y políticos actuales¹ que encuentran en el neoliberalismo su caja de Pandora. Su calificación como ideológico se sustenta desde lo que Marx y Engels (1974) entendieron por *ideología*, esto es, como la falsa conciencia sembrada en las personas acerca de cómo es y debe ser el mundo y ellas mismas. Según dichos autores, bajo esta ideología se camuflan los intereses de las clases dominantes y que, a su vez, busca que la sociedad en general y sus miembros asuman dichos intereses como propios. Así, Aguirre et al. (2022) parafrasean este sentido de lo ideológico para afirmar que hoy día existe una ideología que se siembra en la mente de las personas que las lleva a responder acrítica y uniformemente que lo que está mal con el sistema político y económico (es decir, lo que se considera incorrecto y reprochable) es culpa del neoliberalismo, y así se termina por diluir el malestar concreto en un concepto abstracto, garantizando de esta manera que todo siga igual.

¹ En general, de todo tipo de discriminación existente. Aquí resulta relevante la reflexión de Bookchin sobre cómo el Estado contribuye a la continuación del neoliberalismo. Para esto, confróntese Fernández (2016).

Con la segunda de las acepciones que mencionamos anteriormente nos sumergimos de lleno en usos más precisos de este término y con postulados más claros y distinguibles. El primero de ellos es el neoliberalismo político, que aquí entenderemos en el contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial, como el renacimiento del liberalismo político angloamericano (recuperando muchas ideas de los liberales políticos del siglo XVII y XVIII), especialmente el que fue producto de la aplicación constitucional de la carta de derechos inglesa y estadounidense. Sobre este punto podemos afirmar que quizá lo más neurálgico de esta acepción de neoliberalismo se encuentra precisamente en la reivindicación de que el individuo es la finalidad del poder político, en un intento para que las personas recuperen las libertades básicas que la fuerza creciente de los Estados modernos y las organizaciones internacionales constantemente les quitaban. Para esto era necesario ponerle límites al poder de estas organizaciones, especialmente al Estado, de tal manera que existieran garantías reales para que no se coartaran las libertades individuales, y esto solo podría lograrse a través de medidas de control estrictas sobre el aparato gubernamental. Es por esta razón que cuando hablamos de neoliberalismo político hablamos a su vez de una denuncia al estatismo, a la intromisión indebida e injusta del Estado y de ciertas organizaciones internacionales en los asuntos privados del individuo y a la cooptación por parte del aparato estatal de las libertades propias de las personas, en especial de los derechos de primera generación.

La tercera de las acepciones del término neoliberalismo que encontramos es la económica. Este uso del término se encuentra enmarcado en el contexto específico de los años 60 y 70 del siglo pasado. Su planteamiento y defensa fueron asumidos y reconocidos principalmente por dos grandes centros de la ciencia económica: la Escuela de Chicago y la Escuela austríaca. Entre los nombres más distinguidos al interior de este neoliberalismo encontramos a George Stigler, Milton Friedman y Friedrich von Hayek, entre otros. El neoliberalismo en sentido económico se centró fundamentalmente en la reconstrucción (más que en el resurgimiento) del liberalismo en términos éticos, políticos y económicos. Se inscribió entonces como un movimiento intelectual rebelde que rebatía, criticaba e iba en contra de los modelos políticos, sociales y económicos intervencionistas frutos del *New Deal* y del desarrollismo institucionalista. Al igual que su correspondiente político, el neoliberalismo económico rechaza tajantemente el estatismo, haciendo una defensa del Estado mínimo, cuya principal y única función sea la protección de los derechos individuales, en especial de la propiedad privada. Esta acepción tampoco se salva de las bifurcaciones en su interior, y el punto de inflexión aquí es precisamente cuáles son los límites del Estado en esta tarea de la protección de los derechos individuales. Por una parte, los más moderados sostendrán que su quehacer debe centrarse en la *regulación*, sin que esto implique participación en la economía o en los servicios públicos [sobre cómo la globalización y el neoliberalismo reducen paulatinamente al derecho estatal a una función meramente reguladora, léase a Garrido (2007/2008), Restrepo (2012) y Rodríguez (2012), entre otros]. Por la otra, los

más radicales defenderán que el Estado ni siquiera debe inmiscuirse a través de la *regulación* y que sus únicas funciones legítimas son esencialmente tres: la seguridad nacional, las relaciones exteriores y la administración tributaria. A su vez, bajo este neoliberalismo económico encontramos otras posturas referidas al alcance y al poder del Estado en relación con los servicios públicos, la propiedad privada y la regulación de las actividades económicas. Por ejemplo, bajo esta acepción se defiende la desarticulación del Estado de bienestar. Además, se sostiene un posible control económico estatal que se fundamente única y exclusivamente en el control de la inflación mediante políticas principalmente monetarias como el control del circulante.

Sobre la cuarta acepción del término “neoliberalismo”, a saber, como gobernanza, no profundizaremos mucho en este texto. Nos centraremos en afirmar que se resume en el paso de la teoría del neoliberalismo político y económico a la acción política conservadora de los que están efectivamente en el poder (especialmente en Inglaterra y Estados Unidos, desde Thatcher y Reagan, respectivamente). Aunque esto conllevó, curiosamente, un distanciamiento paulatino entre los políticos, los tecnócratas y los académicos de las Escuela de Chicago y austríaca, principalmente porque estos gobernantes/políticos se alejaron en alguna medida de las tesis del neoliberalismo económico y empezaron a implementar políticas económicas intervencionistas y neoconservadoras a pesar de considerarse defensores del neoliberalismo.

Sin duda, la acepción más importante para nuestra investigación la encontramos en el neoliberalismo entendido como predominio del *Homo œconomicus*. Esta acepción trasciende las anteriores acepciones por dirigirse a algo mucho más particular: el individuo que deviene sujeto (ad) o. Si bien los usos ya vistos se centraban en postulados sobre política, economía y gobierno, esta acepción nos muestra cómo el neoliberalismo ha impactado, moldeado y creado una clase específica de sujeto: el *Homo œconomicus*. Para esta acepción, seguimos lo expresado por Wendy Brown (2015) y reconocemos que, si bien el neoliberalismo es un fenómeno global, se da de manera diferente en todos los países y sociedades². Brown es consciente de las dificultades que tiene tratar de definir este término, y se apersona de la tarea de encontrar aquello que se encuentra subyacente a todas las premisas y los postulados de las demás acepciones mencionadas. Así, Brown (p. 30) define el neoliberalismo como un orden normativo que se encarna en una racionalidad política, que atraviesa, sin agotarse, en lo gubernamental, anclada en una nueva forma de subjetividad humana que logra que el sujeto se exija a sí mismo la riqueza y el rendimiento, que se vuelven así el baremo con el que se miden los proyectos individuales, pero que va más allá de eso: un individuo que se somete voluntariamente al sistema hegemónico al

² Esto tal y como ya lo veía venir Heidegger (2010) con su idea de la *época de la imagen del mundo*.

travestirse de trabajador incansable para poder exhibirse como deseante ilimitado y consumidor exitoso [ver el análisis que Aguirre et al. (2022) hacen de Brown].

En la búsqueda de esta definición de neoliberalismo, Brown recurre a las lecciones de Foucault en el *College de France 1978 - 1979*³, para concluir que el neoliberalismo se puede entender entonces como una fuerza productora de subjetividad, es decir, destacando su capacidad para producir cierta clase de sujetos. Pero ¿qué clase de sujetos produce el neoliberalismo? La respuesta de Brown es que este sujeto es uno en específico, el *Homo œconomicus*. Y este término entendido a su vez como *capital humano*, desde el cual este puede concebirse y convertirse a sí mismo como productor, emprendedor, consumidor, cliente, entre otros.

Igualmente, Brown (pp. 36-38) señala tres niveles de análisis para el estudio de esta subjetividad. El primero de ellos refiere a que el ser humano es y debe ser, en todo momento y lugar, exclusivamente *Homo œconomicus*. Esto implica, por una parte, que el individuo es sujeto a pensar que él es el único responsable de su bienestar personal y que se conciba a sí mismo y a las relaciones con los demás siempre en términos económicos, aunque, como ya se dijo, esta subjetivización va más allá de la mera búsqueda de riqueza. Otra característica relevante en este nivel de análisis es que, desde el contexto global actual el *Homo œconomicus*, al ser capital, es reemplazable y desechable, puede ser instrumentalizado y reemplazado cuando se necesite. En términos de Aguirre et al. (2022):

El sujeto neoliberal es un sujeto que supuestamente está a cargo de sí mismo, pero, simultáneamente, también es un sujeto que se debería saber instrumentalizable y potencialmente disponible y desechable en cualquier momento de 'crisis'. (p. 317)

En el segundo nivel de análisis del *Homo œconomicus* como capital humano, entendemos que este busca, ante todo, el fortalecimiento de su posición competitiva, por lo que así incrementa cada vez más su valor. La característica principal de este nivel es la competencia y el rendimiento, características fundantes de nuestra sociedad neoliberal (Han, 2012). Este tipo de sujeto se define más por la continua competencia con los demás sujetos que por el intercambio de sus productos, intereses u objetivos. De igual forma, en el marco de la existencia del *Homo œco-*

³ “However, in this book, neoliberalism is formulated somewhat differently and focuses on different deleterious effects. In contrast with an understanding of neoliberalism as a set of state policies, a phase of capitalism, or an ideology that set loose the market to restore profitability for a capitalist class, I join Michel Foucault and others in conceiving neoliberalism as an order of normative reason that, when it becomes ascendant, takes shape as a governing rationality extending a specific formulation of economic values, practices, and metrics to every dimension of human life” (Brown, 2015, p. 30).

nomicus, la idea de la igualdad como punto de partida de los hombres deja de sostenerse y la competencia entre los sujetos se vuelve el medio y la relación que los une y define.

Por último, en el tercer nivel de análisis, el *Homo œconomicus*, entendido como capital humano, es modelado como capital financiero o capital de inversión, lo cual lo convierte, a su vez, en un capital humano financiarizado. Es un sujeto en el cual impera constantemente la meta de mejorar y apalancar de manera ininterrumpida su posición competitiva, el esfuerzo continuo para lograr un sostenido incremento de su valor. Es en esta tendencia constante a la mejora y el crecimiento de la productividad en la que se enmarca mucha de la literatura de superación personal encontrada hoy día, a la vez que sustenta la importancia del emprendimiento en la formación de los nuevos ciudadanos como una actividad de autoexplotación [más información sobre este tercer nivel en Botero et al. (2022)].

PROTESTANTISMO-EVANGELISMO EN LATINOAMÉRICA

El estudio del fenómeno del protestantismo en Latinoamérica nos pone frente a una tarea necesaria: identificar y diferenciar los distintos términos utilizados en la referencia a todas las manifestaciones, las comunidades y las iglesias que pueden entenderse como protestantes.

En primer lugar, entendemos el protestantismo como aquel movimiento religioso fundado esencialmente con la Reforma luterana de 1517. De tal manera que el adjetivo *protestante*, siguiendo a Pérez (2018), nos remite a todas las comunidades, las iglesias y los movimientos que basan parcial o totalmente su doctrina devocional en los postulados de esta reforma.

Ahora bien, ya desde el intento de encontrar el contenido de esta doctrina nos encontramos con una dificultad que estará presente en el tratamiento de los otros vocablos relacionados al fenómeno del protestantismo: no existe una unidad de aquello que podríamos denominar iglesias protestantes. En su extensión encontramos movimientos y comunidades con creencias que difieren entre sí en muchos aspectos entre sí. Y una búsqueda de los puntos en común de estas manifestaciones nos remite a las *solas* protestantes, las cuales resumen las creencias básicas del protestantismo en general.

Por un lado, encontramos la *Sola scriptura*, que reivindica la supremacía de las Escrituras sobre la tradición y las interpretaciones adoptadas y promulgadas por la Iglesia católica, y, además, defiende que la Biblia puede y debe interpretarse por el creyente, dejando de lado cualquier intento de autoridad hermenéutica institucional que defienda el catolicismo. Por otro, la *Sola fide*, en la que se defiende que solo a través de la fe se logra la salvación. Esto deja de lado la idea cristiana de que su logro depende, además, de las buenas obras del hombre durante la vida.

Además, encontramos la *Sola gratia*, la cual señala que únicamente debido a la gracia de Dios el hombre consigue la salvación, lo cual deja de lado la idea del mérito del hombre en su consecución. La *Solus Christus*, que afirma que Cristo es el único mediador entre Dios y el hombre, y que la única labor de los ministros y los pastores es mostrar y destacar ante los pecadores la luz y la vida de salvación, no administrar y determinar quién la merece y la logra. Y, por último, la *Soli deo gloria*, que sostiene que tanto el favor de la expiación de Cristo en la cruz como la fe en esta expiación es obra única y exclusivamente de Dios.

Este vocablo en el contexto latinoamericano ha sido apropiado, en la gran mayoría de casos, por las iglesias que llegaron desde inicios del siglo XIX. Si bien no representaron una mayoría en América Latina —debido, entre cosas razones, a la centralidad del catolicismo, que limitó la asistencia a los ritos protestantes casi que al personal diplomático y a extranjeros domiciliados en estos países—, sí tuvieron una incidencia significativa en el espacio y la agenda pública de su época [por ejemplo, para el caso de México, durante el siglo XIX y principios del XX, ver Bastian (1981); y para el de Puerto Rico y Cuba, a fines del siglo XIX, ver Bastian (1998)]. Entre los nombres más destacados se encuentran las “iglesias históricas”, “iglesias de trasplante” y “protestantismo liberal”, y en ellas encontramos un diálogo ecuménico muy alto con la Iglesia católica⁴.

Ahora bien, si seguimos el trabajo de Pérez (2018) —como lo hemos hecho hasta ahora en este capítulo—, encontramos que es más apropiado para el caso latinoamericano el vocablo “evangélicos”, definido como los “miembros de las iglesias cristianas no católicas (herederas del protestantismo) y sus descendientes” (p. 16).

Este término, a pesar de los intentos de uniformidad, también implica y abarca una pluralidad de iglesias y manifestaciones religiosas con diferencias fundamentales entre sí. Pérez reconoce y destaca al menos cinco características en común de estas:

En primer lugar, su relación con la institucionalización. En este punto se destaca el proceso cíclico de distanciamiento y ruptura con la tradición anterior que caracteriza a los evangélicos. Su carácter cíclico se encuentra en el reinicio de este proceso una vez los resultados del alejamiento y ruptura han sido institucionalizados. Algo que ha sido llamado por Pérez (2017) como “su vocación físipara institucional y ADN atomizador” (p. 222).

En segundo lugar, las etapas de la dimensión misionera en el desarrollo de su misionología. En donde se encuentran tres momentos: i) la evangelización con sentido de promoción humana; ii)

⁴ Aclarando que la Iglesia católica no está exenta de contar con prácticas neoliberales en su interior, pero esto es tema de otra investigación: (Aguirre et al., 2021).

un sentido con contenido religioso en específico; y iii) el sentido proselitista, que incluye técnicas de marketing religioso y la aplicación de la gestión empresarial a la iglesia.

En tercer lugar, encontramos la diferenciación entre Iglesia universal e iglesia local. Esto les permite a las comunidades religiosas evangélicas competir (hasta en lo económico) entre sí como iglesias locales, a la vez que se sienten parte de una misma Iglesia universal.

En cuarto lugar, podemos distinguir el gran interés de los evangélicos por la escatología y, en específico, por el (pre)milenarismo, entendido como la negación y la privación de sentido y valor a las realidades temporales, a la vez que defendían la segunda venida de Cristo como el cumplimiento de la promesa hecha por Dios al pueblo judío.

Por último, y quizá uno de los rasgos más distintivos, nos debemos referir a la forma en la cual la Biblia es interpretada. Los evangélicos propenden —en su mayoría— por un literalismo bíblico que implica que las Escrituras sean interpretadas de manera explícita, dejando de lado posibles sentidos figurativos o simbólicos del texto. Esto, a su vez, ha facilitado que los grupos evangélicos particulares se apropien y defiendan como la “sana doctrina” su interpretación de la Biblia y, así, defenderla de cualquier intervención o revisión que se le quiera aplicar.

Pérez (2018), además, señala una característica adicional, referida a uno de los aspectos más fundamentales del evangelismo y que establece su diferencia principal con el protestantismo: la evangelización. Esto implica que la labor pastoral de las iglesias evangélicas trasciende el simple “mantenimiento” de los feligreses y requiere llevar el mensaje de la salvación de Cristo a más personas. Una iglesia evangélica que no realice esta tarea pierde este adjetivo y se convierte en meramente protestante, tal y como condensa Pérez cuando afirma: “Iglesia protestante que evangeliza es evangélica; iglesia evangélica que ya no evangeliza se vuelve protestante” (p. 18).

Ahora bien, sobre esta temática es importante mencionar la dinámica de las filiaciones religiosas en Latinoamérica en los últimos cincuenta años. Por una parte, destacamos que más que una desaparición de la religión en el ámbito latinoamericano, lo que ha ocurrido realmente es un crecimiento numérico de los feligreses evangélico-protestantes alimentado de un decrecimiento significativo del catolicismo. Claro está que se discute si Latinoamérica se está volviendo protestante (Stoll, 1990) o si es el protestantismo de esta región el que se está latinoamericanizando (lo que explicaría la distancia entre el protestantismo histórico europeo con las nuevas vertientes protestantes latinoamericanas, en especial con el pentecostalismo y neopentecostalismo) (Bastian, 2006, p. 53)⁵.

⁵ Dice Bastian (2006), confrontando a Stoll: “pienso yo que los protestantismos durante este siglo y medio

Siguiendo nuestro análisis, este desplazamiento del catolicismo al evangelismo lo podemos ver en los distintos estudios estadísticos realizados al respecto, fundamentalmente el de Pew Research Center (2014), en el cual se afirma que el porcentaje de católicos en la región latinoamericana pasó del 92 % en 1970 al 69 % en 2014⁶, lo cual significa un decrecimiento de al menos 23 puntos porcentuales. Es decir, alrededor de un cuarto de la población feligresa latinoamericana dejó de identificarse como católica en menos de cincuenta años. Este decrecimiento se da a la par de un aumento en el número de feligreses que se consideran protestantes. En 1970, el 4 % de los latinoamericanos se apropiaba de esta denominación; al 2014, 19 % de la región se considera protestante, lo cual implica un incremento porcentual del 15 % y que su número casi se quintuplicó en esta ventana de tiempo.

Esta tendencia al crecimiento del protestantismo se refuerza cuando se compara el porcentaje de católicos criados en esta religión con los católicos que hoy día se denominan así. Mientras el 84 % de la población adulta de la región fue criada como católica, en la actualidad solo el 69 % sigue considerándose católico. Un movimiento contrario encontramos dentro del protestantismo, en el que el 9 % de la región fue criada como protestante y, en la actualidad, el 19 % se considera perteneciente al protestantismo.

En el caso colombiano, en la actualidad, el 79 % de la población se considera católica, el 13 % protestante, el 6% sin afiliación y el 2 % se inscribe en otras tradiciones religiosas. Esto ubica a Colombia aún hoy como un país predominante católico, teniendo un porcentaje de católicos que solo lo superan Paraguay y México en la región.

Sin embargo, Colombia no es la excepción en la dinámica del movimiento religioso latinoamericano: en 1970, el 95 % de los colombianos eran católicos, por lo menos nominalmente, al 2014 ese porcentaje se redujo al 79 %, con un cambio de 16 puntos porcentuales en menos de cincuenta años.

Algunas razones que explican esta mutación religiosa en la región las expondremos en el próximo capítulo, en el que exploraremos cómo el neopentecostalismo, como punto actual del desarrollo protestante-evangélico, está relacionado con el neoliberalismo. No obstante, debemos reconocer que la dinámica de las filiaciones religiosas en Latinoamérica que hasta ahora hemos mencionado no reflejan ni significan un abandono del cristianismo. Contrario a esto, y en esto

de desarrollo que hemos analizado se han latinoamericanizado con el pentecostalismo, al punto de asimilarse a la cultura religiosa de la región” (p. 53).

⁶ Los datos consultados a través de la investigación del Pew Research Center nos hablan sobre el catolicismo profesado. Sin embargo, estos números no se pueden traducir directamente en un catolicismo practicante.

seguimos la tesis de Beltrán (2012), más que un abandono, lo que ha sucedido en Latinoamérica (y específicamente en el caso colombiano) ha sido una constante mutación que, en últimas, reivindica el “carácter dominante de la tradición cristiana en la sociedad colombiana” (p. 234).

EL NEOPENTECOSTALISMO COMO UNA FORMA RELIGIOSA NEOLIBERAL

Ahora bien, para entender el fenómeno del neopentecostalismo en Latinoamérica es importante rastrear el desarrollo histórico y político de los movimientos protestante-evangélicos, para así identificar los puntos de cercanía y distancia con su tradición y, además, identificar algunas razones que explican el crecimiento del protestantismo en esta región.

Pérez (2018) nos señala que existen al menos tres etapas en la historia eclesial del protestantismo en Latinoamérica. En un primer momento, encontramos a los primeros misioneros de mediados del siglo XIX. Su enfoque principal era la evangelización y su impacto político se centró en la alianza con políticos liberales y anticlericales, sobre todo en torno a la defensa de la libertad religiosa, la separación entre la Iglesia y el Estado, la defensa del matrimonio civil y la educación laica. En este grupo encontramos principalmente al Protestantismo Histórico. Su labor en la región se centró en el mantenimiento más que en el proselitismo. Esto implicó que su número de feligreses era bastante reducido, y entre ellos se encontraban fundamentalmente inmigrantes, diplomáticos y colonos que habían llegado a Latinoamérica. Debido a su pequeño número, su participación política se limitó a ciertas alianzas con algunos políticos afines a la democracia liberal y al modelo constitucional estadounidense, en especial a los defensores de la libertad de cultos, así como con ciertos círculos masones, promoviendo así la modernización de las sociedades latinoamericanas⁷.

En un segundo momento, encontramos a los movimientos protestantes-evangélicos de mediados del siglo XX. Este nuevo protestantismo era fundamentalmente anticomunista, anticuménico y, varias veces, anticatólico, lo cual los convertía en un movimiento mucho más conservador en lo político que sus antecesores. A diferencia de su predecesor histórico, este nuevo protestantismo creció mucho numéricamente a través de la evangelización y la difusión masiva de su religión⁸. Es en este momento en el que se posiciona oficialmente el término “evangélico”, dejándose de lado paulatinamente el término “protestante”.

⁷ La alianza entre protestantes y masones en el siglo XIX y principios del siglo XX ya se ha investigado para España, pero no tanto para Latinoamérica. Ver Bastián (2005). Sobre el aporte de los protestantes a la modernización política de las sociedades latinoamericanas, ver Bastián (1981 y 1998).

⁸ Ahora bien, este tipo de protestantismo, y por ende de su iglesia, se caracterizó, además, por una apertura a la coyuntura local que lo constituía, lo cual posibilita afirmar que: “las nociones de autodefinition institucio-

Por último, en la actualidad, los nuevos movimientos evangélicos reducen su anticomunismo como estandarte político [según Pérez (2018), después de la Caída del Muro de Berlín]. A su vez, tienen una renovada visión religiosa, en la cual se reduce el antiecumenismo y el anticatolicismo, pero aumenta la competencia y la rivalidad en el interior de las iglesias protestantes.

Como hemos visto al final del capítulo anterior, su número ha crecido considerablemente en los últimos años, hasta el punto en que representan un grupo de feligreses-votantes-consumidores considerable y que pueden jugar un papel considerable en la conformación de la opinión pública y las elecciones (locales, regionales y nacionales) de un país, lo que pone en entredicho la laicidad del Estado y sus logros liberales en lo político.

Además del Protestantismo Histórico, que ya tocamos anteriormente, en Latinoamérica también encontramos un Protestantismo Evangelical. Este, a diferencia de su predecesor, enfoca su concepto de misión en el crecimiento numérico de sus feligreses, fundamentalmente en las poblaciones pertenecientes a las clases media y baja. Como una muestra de su alejamiento cíclico de la institucionalidad, encontramos que su ética política privilegia la actividad individual sobre lo colectivo y lo institucional.

Su visión del mundo —que según Pérez (2018) determina la visión política de todos los movimientos protestantes— es principalmente conservadora, debido en gran medida a su literalismo y fundamentalismo bíblico. Es aquí donde empezamos a vislumbrar una cierta simpatía por el capitalismo imperante. Esta simpatía y su exaltación se transformará en un estandarte en el movimiento neopentecostal.

Además de estas dos formas del protestantismo latinoamericano, encontramos también el movimiento pentecostal. Este comparte con su predecesor evangelical la misión conversionista, enfocada en el proselitismo e incremento del número de feligreses, incluso a aquellos que hagan parte de las vertientes históricas y evangelicales. Se caracteriza fundamentalmente por la creencia en el bautismo del Espíritu Santo como la vivencia completa de la fe cristiana, con un sentido popular y muy emotivo (Bastian, 2006), aspectos que considera les hace falta a sus predecesores protestantes.

nal, así como los recorridos personales de los creyentes respecto a lo sociopolítico, circulan desde dinámicas constitutivas a la iglesia, relacionadas con los procesos de diferenciación interna (sea en el campo de la interacción como en el ontológico), el reconocimiento de la pluralidad constitutiva de lo eclesial (y la necesidad de mantener abierta esa heterogeneidad como instancia de construcción política) y los procesos de articulación en los mecanismos de intervención social” (Panotto, 2014, p. 93).

A diferencia del evangelicalismo y el neopentecostalismo, el movimiento pentecostal centra su crecimiento fundamentalmente en las clases bajas (Bastian, 2006). Esto se relaciona, a su vez, con la idea de que la caridad solo se permite en el plano individual, ya que el compromiso social y político es minimizado por su visión del mundo. Este movimiento protestante defiende, casi exclusivamente entre las demás manifestaciones que aquí trataremos, el (pre)milenarismo y un mesianismo efervescentes. Esto conlleva un alejamiento esencial con el mundo y sus manifestaciones, lo cual se ve reflejado en la inexistencia de una ética social laica y al rechazo a la participación en organizaciones sociales y políticas por fuera de la iglesia misma.

Por último, llegamos a la manifestación protestante-evangélica que más nos interesa en este artículo: el movimiento neopentecostal, que

se le caracteriza por combinar elementos litúrgicos y prácticas “propias” del pentecostalismo, especialmente dones espirituales, con doctrinas del protestantismo histórico y con la llamada teología de la prosperidad y la “guerra espiritual”; estructurar tanto el gobierno eclesial como las prácticas rituales alrededor de un liderazgo carismático; y reflejar una mejor posición socioeconómica con respecto a los pentecostales. (Jaimes, 2012, p. 656)

Pero antes de seguir nuestro estudio hay que reconocer que esta categoría analítica no es fácil de conceptualizar y distinguir de otras corrientes protestantes del momento, tal como lo señala Jaimes (2012); sin embargo, a pesar de los matices, podría indicarse que este movimiento sigue una constante desde el evangelicalismo: la conversión del mayor número de personas. Esto incluye, por supuesto, y especialmente, a los miembros de las manifestaciones anteriores. A diferencia de sus predecesores, su enfoque de una renovación carismática (que los separa parcialmente de los pentecostales) y de crecimiento de feligreses se centra, generalizando, en aquellos pertenecientes a las clases medias⁹ y altas¹⁰, lo que supone una nueva doctrina mi-

⁹ Aunque no exclusivamente a esta parte de la población creyente, ya que precisamente la idea del bienestar económico y de salud, propia de la teología de la prosperidad, les resulta atractivo a los estratos bajos y medios, ya que estos bienes hacen parte de objetivos personales que aún no lo han logrado asegurar: “En la medida en que sufren mayores niveles de incertidumbre, anomia y precariedad los estratos bajos se aferran con mayor fuerza a ofertas religiosas mágicas que prometen salud y prosperidad, como el catolicismo popular y el pentecostalismo” (Beltrán, 2012, p. 228). Aspecto que también se menciona en Garrard-Burnett (2012): “Yet, at the same time, it is hard to disregard its basic appeal, especially to people who find themselves at society’s margins with few other resources for self-improvement in a world that is changing faster than they are” (p. 31). Al igual que en Piedra (2005): “El teólogo Gasque la tilda de engaño para los sectores humildes de la sociedad que buscan salir de sus miserias materiales: “muchos de los pobres que componen las audiencias de estos predicadores, están lamentablemente recibiendo falsas esperanzas, así como muchos con limitaciones físicas están recibiendo falsas esperanzas de una salud perfecta” (p. 9).

¹⁰ Aspecto que resulta interesante si tenemos en cuenta que este grupo socioeconómico, según Beltrán

sionera modernizada, pues son clases “doctrinalmente más abiertas al mundo secular, menos desordenadas ritualmente y más inclinadas a una mercadotecnia religiosa (ideológicamente influenciadas por el neoliberalismo y el mercado global)” (Jaimes, 2012, p. 669). Por lo que este protestantismo, a su vez, se muestra como una alternativa religiosa funcional y adaptada a las creencias de los sectores más acomodados e influyentes de la sociedad, en la medida en que adecúa la espiritualidad (neo)pentecostal a los intereses de dichas clases, en especial (sin ser lo único) a su ánimo de éxito en la *sociedad del rendimiento* (Han, 2012) contemporánea.

A estos se les exhorta a participar en los procesos políticos y sociales, así como en los medios de comunicación, defendiendo posturas que concuerden con sus intereses particulares, los cuales, en la gran mayoría de casos, coinciden con los intereses del sistema político neoliberal. Debido a su creciente número, al poder económico y a la incidencia política directa y mediática que tienen muchos de sus miembros, tiene un papel político importante en la sociedad, que es lo que más atención ha merecido de los estudiosos de este movimiento religioso en Latinoamérica (Jaimes, 2012, p. 654).

El neopentecostalismo, o pentecostalismo carismático¹¹, representa el ingreso protagónico de los evangélicos en la política partidaria. Sus diferencias con el pentecostalismo se pueden catalogar en cuatro tipos: teológica, sociológica, misionológica y escatológica.

En el primero de estos casos, para el pentecostalismo clásico, el bautismo en el Espíritu Santo es el inicio de la vida de santificación. Este inicio se evidencia en el hablar en lenguas, que se constituye en un regalo de Dios a aquellos que creen (Jaimes, 2012, p. 652). En cambio, para el neopentecostalismo, el bautismo no es la experiencia fundante de la creencia (Jaimes, 2012, p. 659). Para estos, lo fundamental radica en la “llenura del Espíritu Santo”, la cual se da de manera progresiva a través de los dones o los carismas recibidos del Espíritu Santo como bendiciones otorgadas por Dios.

En el caso de las diferencias sociológicas, encontramos que el enfoque del pentecostalismo, como ya habíamos visto, se centra en los sectores rurales y pobres urbanos (Beltrán y Cuervo,

(2012), es más propenso a abandonar la religión y sus prácticas: “Los estratos altos, gracias a las ventajas propias de las seguridades materiales y a la disponibilidad de un mayor capital cultural, logran relativizar con mayor frecuencia las tradiciones religiosas y dependen menos de ofertas religiosas mágicas. Por lo tanto, toman mayor distancia de la religión institucional y se inclinan con mayor frecuencia al ateísmo y al agnosticismo, es decir, están más secularizados” (p. 228).

¹¹ Una salvedad: no todos están de acuerdo en identificar el neopentecostales y (neo)carismáticos (Jaimes, 2012, p. 654). Dejamos esta discusión teológica de lado, pues no afecta las conclusiones de este escrito.

2016). En cambio, el neopentecostalismo se enfoca en alguna medida en las clases medias y altas, razón por la cual suele encontrarse entre sus miembros una alta expectativa de ascenso económico.

En el tercero de estos aspectos, el misionológico, los pentecostales conservan la tradición del mensaje cristiano de la culpa, la cruz y el pecado. El neopentecostalismo, en búsqueda de un mensaje religioso y espiritual que se integre y armonice mejor con las clases medias y altas de la sociedad, defiende un mensaje de pacto, resurrección y bendiciones.

Por último, en el plano escatológico, recordamos el conflicto con el mundo que caracteriza al pentecostalismo, lo cual los lleva a plantearse una moral de comportamiento que les garantice no contaminarse con él. Esto implica, a su vez, rechazo al materialismo, el hedonismo y la laxitud. El neopentecostalismo no comparte esa visión apocalíptica del mundo, y defiende, en vez de una huida, un disfrute y reapropiación del mundo sin sentimientos de culpa. Esto se refleja en la redención y la liberación de las modas y el sistema de consumo entre sus feligreses. Debido, a su vez, a que estos movimientos evitan fundamentalmente el exceso de normas o visiones del mundo, con especial atención a aquellas que puedan ir en contra de las aspiraciones económicas de sus miembros.

Además de las diferencias que acabamos de señalar, hay dos características fundamentales del neopentecostalismo o pentecostalismo carismático.

Por un lado, encontramos la *teología de la prosperidad*, la cual propone un aprovechamiento de los recursos que se encuentran en el mundo bajo el sustento del derecho que tienen todos los cristianos, como hijos del Rey supremo, a disfrutar de todos los bienes de la creación¹². Esto, a su vez, implica una propuesta de un mayor involucramiento con la realidad de este mundo, la cual era rechazada de manera radical por sus predecesores clásicos. Además, señala Pérez (2018), su aparición coincide con la expansión del pensamiento político neoconservador y globalizado. No obstante, hay que tener en cuenta algunos matices: Jaimes (2012, p. 659) señala que este concepto es demasiado amplio como para que sirva como el principal criterio diferenciador del neopentecostalismo con otras manifestaciones evangélicas, puesto que no todas las iglesias neopentecostales interpretan de igual forma la teología de la prosperidad, a la vez que otras iglesias no neopentecostales hacen un uso similar de dicho concepto en sus prédicas.

¹² Sobre la relación de la teología de la prosperidad con el contenido de la Biblia, en especial el Libro de los Proverbios, recomendamos el texto de Sandoval (2019).

Por el otro, encontramos el reconstruccionismo, el cual es una tendencia dentro del movimiento evangélico latinoamericano que busca un acercamiento y entrada activa en la esfera política, a través de la incorporación de las demandas ciudadanas en la agenda religiosa.

Sin lugar a dudas, el aspecto más importante de este reconstruccionismo es la conquista del poder. Esta, más que una idea original, es una herencia de los calvinistas ultraconservadores, traída de nuevo a acción como un intento de legitimación teológica de la pretensión de la conquista de poder. A su vez, está fundamentada en dos creencias: primera, la superioridad moral evangélica; y segunda, la identidad entre ley y moral y, en caso de que choque entre ambas, la supremacía de las leyes bíblicas sobre el sistema jurídico estatal.

Desde una teología política, este reconstruccionismo busca un replanteamiento de la teocracia en la sociedad actual. A su vez, encontramos la creencia de la predestinación de los cristianos para la ocupación de los principales puestos de mando del mundo.

Adicional a esto, las iglesias neopentecostales se caracterizan por encontrarse por fuera de cualquier herencia o continuidad institucional cristiana. En su gran mayoría son fundadas por pastores o apóstoles provenientes de otras denominaciones protestantes, de las que se alejan bajo la premisa de una iluminación o encomendación divina.

Estos pastores se caracterizan por ser, a su vez, los dueños únicos de estas iglesias o “empresarios religioso-políticos”, como los llama Pérez (2018) y, a raíz de esta propiedad, estos gozan de un control casi que absoluto (y a veces) secreto de todos los aspectos económicos, religiosos, espirituales, entre otros, de sus iglesias y sus miembros¹³.

¹³ Esto es algo capital si se tiene en cuenta que: “la teología [específicamente pentecostal] puede ser utilizada para complejizar ciertas categorizaciones analíticas como también percibir, desde otra perspectiva, la profundidad del impacto que poseen las prácticas institucionales y discursivas a través de la utilización de idearios teológicos en relación con experiencias y discursos socio-políticos” (Panotto, 2015, p. 92). En un similar sentido, Panotto (2016 y 2020). Para el caso neopentecostal, hay que tener cuenta que: “las instituciones podrían ser definidas como iglesias independientes o autónomas, identificadas con diversas tradiciones evangélicas latinoamericanas. Iglesias cuyos núcleos religiosos se identifican con el fundamentalismo bíblico y que, en diversos grados, mantienen las prácticas carismáticas. Algunas se formarían en megaiglesias, término que no cambiaría para las que se encuentran en una denominación. En este sentido, su linaje creyente nos daría el apellido como una forma de precisar categorías como neocarismáticos, carismáticos y neopentecostales” (Jaimes y Montalvo, 2019, p. 60).

RELACIONES DE TENSIÓN O COMPLEMENTARIEDAD

Una vez esclarecidos tanto los sentidos del término “neoliberalismo” como las manifestaciones protestantes latinoamericanas, podemos buscar la respuesta a la pregunta principal de este artículo, y así identificar la relación existente entre estos dos fenómenos. Ahora bien, al realizar este análisis debemos distinguir que esta relación se da en varios niveles y que en cada uno de estos es importante distinguir si la relación, ya sea de complementariedad o tensión, se da en todas estas manifestaciones protestantes latinoamericanas o en cuáles de ellas en específico.

En el primero de ellos, el nivel teológico, encontramos que la relación, en un primer momento, puede remitirnos a las *solas* protestantes de las que hablamos anteriormente, en especial la *Sola Fide*. Cabe aclarar que esta relación, al remitirse a los fundamentos teológicos protestantes, aplica a la gran mayoría de las manifestaciones que podemos denominar protestantes o evangélicas, incluidas, por supuesto, sus vertientes más recientes: el pentecostalismo y el neopentecostalismo.

Aquí vale la pena mencionar el especial enfoque que tiene el individuo y sus acciones en la consecución de sus objetivos. Para el protestantismo, los actos buenos del hombre no implican necesariamente y por sí mismos su salvación; para estas manifestaciones, la acción principal que debe desarrollar el individuo-feligrés es creer. Es decir, la fe es la acción fundamental de toda persona para lograr su salvación.

Una primera relación que podemos establecer aquí con el neoliberalismo radica entonces en la gran importancia que recae en la acción del hombre. No es el hombre mismo por su propia naturaleza y por ser creatura divina quien merece la salvación, solo aquel que realmente cree en Dios es quien puede aspirar a ella. Esto deja de lado cualquier esencialismo propio del hombre o su naturaleza y traslada esta importancia a su fe. Algo similar encontramos en el neoliberalismo, en el que la acción deliberada del hombre por convertirse y ser él mismo un capital económico humano rentable, basado en la creencia de la prosperidad, si se deja llevar por el modelo hegemónico, es el motor principal de su actual y exitosa participación en un marco de interacción económico y social (Botero et al., 2023).

En este nivel (el teológico) es necesario mencionar la reflexión que realiza Spadaro sobre esta relación, en este caso, aplicada al neopentecostalismo en general y a la teología de la prosperidad en específico. Su tesis radica en que “This theology clearly serves the economic-political-philosophical concepts of a neo-liberal model” (Spadaro, 2018). Para Spadaro, la teología de la prosperidad es una justificación teológica del neoliberalismo económico, aunque reconocemos que esta justificación, al menos desde nuestra interpretación de Spadaro, no se limita a la

acepción económica que anteriormente mencionamos, sino que incluye la acepción del hombre como *Homo œconomicus*, es decir, aquella que refiere a una racionalidad formadora de sujetos con un enfoque predominante económico.

Las razones que expone este autor refieren a puntos que hemos mencionado aquí anteriormente. Para estas variantes protestantes, el bienestar económico y la salud son pilares fundamentales, cuyo sustento lo encuentran en la interpretación de algunos pasajes bíblicos que hablan sobre la riqueza que concede Dios a los verdaderos creyentes:

The pillars of the prosperity gospel, as we have mentioned, are essentially two: economic well-being and health. This accentuation is the fruit of a literalist exegesis of some biblical texts that are taken within a reductionist hermeneutic. The Holy Spirit is limited to a power placed at the service of individual well-being. Jesus Christ has abandoned his role as Lord and transformed into being a debtor to each one of his words. The Father is reduced to being 'a sort of cosmic bellhop that responds to the needs and desires of his creatures'. (Spadaro, 2018)

Es innegable que la inclusión de la riqueza económica en el esquema de valores de estas manifestaciones protestantes representa en sí misma un rasgo de relación complementaria con el neoliberalismo¹⁴. Tal y como lo entendemos en su sentido de formador de racionalidad de sujetos, el capital financiero que cada individuo tiene y es (recordemos que el sujeto busca convertirse a sí mismo en capital financiero) determina su valor en el sistema socioeconómico en el que se enmarca. A su vez, esta riqueza es la manifestación material proporcional a la fe del individuo-feligrés de estas manifestaciones. De tal manera que tanto en el neopentecostalismo (y con especial énfasis en la teología de la prosperidad) como en el neoliberalismo, el capital económico financiero del individuo demuestra su éxito como *Homo œconomicus* a la vez que como creyente en Dios y su palabra.

Ahora bien, creemos oportuno matizar esta postura de Spadaro trayendo de nuevo a colación la importancia de la acción del hombre, ya que este punto nos permitirá ver un aspecto en la que la relación que tratamos de mostrar en este texto parece ser más de oposición que de complementariedad.

Como vimos en el primer capítulo de este texto, el éxito de un sujeto en su racionalización como *Homo œconomicus* implica una concepción y transformación de sí mismo en capital económico que debe gestionarse buscando el mayor rendimiento, crecimiento y progreso numérico po-

¹⁴ Al respecto afirma Medina (2021): “El capitalismo moderno de occidente surge de la experiencia religiosa protestante del ascetismo riguroso que configura al sujeto como un mero instrumento de trabajo sin descanso para producir y acumular ganancias así no se disfruten como una especie de espiritualidad capitalista” (p. 76).

sible. Esto, por supuesto, implica una decisión voluntaria de este sujeto de transformarse a sí mismo y convertirse, a través del trabajo y el ahorro, en un capital y ocuparse de su constante mantenimiento y progreso. Ahora bien, una de las razones que nos expone Spadaro como sustento teológico de la teología de la prosperidad, que se profundiza con detalle en el texto de Rosales (2020), es la deuda que tiene Dios con su pueblo a partir de los pactos hechos con Él:

One of the characteristics of these movements is the emphasis placed on the covenant written by God with his people, his witnesses in the Bible. And above all they look to the alliance with the patriarchs. So the text of the alliance with Abraham has a central place, in the sense of guaranteed prosperity. The logic of this concept of “the God of the covenants” is that, as Christians are the spiritual children of Abraham, they are also the inheritors of the material rights, the financial blessings and the earthly territorial lands. Rather than a biblical alliance, it sounds like a contract. (Spadaro, 2018)

Esto, sin embargo, parece ir en contra de lo que hemos afirmado sobre el neoliberalismo y la forma en la cual el sujeto se desarrolla dentro de este, ya que, para el neopentecostalismo (a diferencia de la mayoría de las manifestaciones protestantes), existe un derecho divino e innato de los seres humanos a poseer y disfrutar los recursos materiales del mundo, y que lo fundamental a la hora de obtener estas riquezas es la fe ciega y absoluta en Dios, ya que las realidades materiales pueden cambiarse a través del pensamiento y la fe (Spadaro y Figueroa, 2019). Esto implicaría un cierto esencialismo en la obtención de la riqueza que no solo no encontramos en el neoliberalismo, sino que va en contra precisamente de su sentido último, en el cual el hombre solo es un sujeto económico en la medida en que decide y trabaja por convertirse en tal.

Otro aspecto expuesto por Spadaro, y que, en efecto, corresponde a una relación de complementariedad con el neoliberalismo, es el principio del sembrar (*principle of sowing seeds*). Según el cual, la donación de bienes materiales o dinero en la teología de la prosperidad (principalmente a los ministros de estas iglesias, según el ejemplo del autor) se retribuirá al donante con una suma hasta cien veces mayor. De tal forma que las donaciones se conciben como inversiones con una excelente tasa de retorno, cuyo garante, en todo caso, es Dios, lo cual significa que, partiendo de una fe inquebrantable y una sumisión al pastor (Rosales, 2020), diezmar es una inversión muy rentable y sin riesgo¹⁵. Sin embargo, esto deja en claro que el fiel neopentecostal, en su rol de *Homo œconomicus* (que va más allá de buscar riqueza personal), pone su confianza en Dios

¹⁵ Relación que Medina (2009) expone cuando afirma: “Tema que guarda conexión con el neoliberalismo en donde la inversión y el crédito son los ejes principales que proporcionan la ganancia y el desarrollo de la producción económica; es decir, que para producir hay que invertir como en términos religiosos para recibir en abundancia hay que dar como requisito fundamental de la concepción de prosperidad” (p. 92).

para la consecución de las promesas capitalistas que le darían identidad favorable en los circuitos sociales, en vez de ponerla en sí mismo, pues como dijo Vargas Llosa (2014), “los hombres se empeñan en creer en Dios porque no confían en sí mismos. Y la historia nos demuestra que no les falta razón pues hasta ahora no hemos demostrado ser confiables” (p. 167).

Esto, por supuesto, no se encuentra en otras manifestaciones protestantes en las que las donaciones a la iglesia o al pastor no son vistas como una inversión económica, sino como un mero acto de sostenimiento del culto, ya que lo importante es la fe en Dios, que es contraria a la codicia (dado que no se puede servir a dos señores (Mateo 6: 24).

Otro referente desde el que podemos establecer esta relación entre neoliberalismo y manifestaciones protestantes latinoamericanas es la teología bíblica contextual en América Latina. Krüger (2010) defiende que varias exégesis que se realizan de la Biblia en Latinoamérica están permeadas por las condiciones socioeconómicas y políticas de estos países. De tal manera que:

La teología y la exégesis críticas de la situación socioeconómica y política, desarrolladas tanto en América Latina como también en otras regiones del mundo, subrayan enfáticamente que el testimonio bíblico es totalmente diáfano: Dios está del lado de los débiles, pobres, perseguidos, dolidos, marginados, despreciados y necesitados. (p. 203)

Este aspecto podemos verlo en detalle cuando explicitamos algunos de los elementos principales de esta teología y lo relacionamos con estas manifestaciones y el neoliberalismo:

En primer lugar, Dios liberó a su pueblo para que estos fueran propietarios de sí mismos y, por ende, libres. Y con esto se reivindicaba la dignidad tanto del trabajo como del descanso, condenando así toda labor forzada, indigna o esclavizante. Esto, sin duda, lo vemos reflejado en manifestaciones protestantes que defienden fervientemente los días de no trabajo y de dedicación exclusiva al descanso y la adoración. Sin embargo, se muestra como una relación de tensión con el neoliberalismo, en la medida en que, como lo vimos en el primer capítulo de este texto, es a partir de una constante tendencia al trabajo y a la sobreexplotación de sí mismo que el individuo puede convertirse en capital económico-humano valioso para el mercado y para su iglesia. De tal forma que encontramos un nuevo punto en el que no solo las manifestaciones previas al neopentecostalismo, sino incluso él mismo se encuentra en tensión con el neoliberalismo entendido como racionalidad producto de subjetividad.

En segundo lugar, encontramos el deber del hombre en la correcta administración de los bienes materiales a raíz de su rol de representante de Dios en la tierra. Esta distribución debe incluir a toda la comunidad humana, sin discriminación de ningún tipo, bajo el mandato del cuidado y trabajo de estos bienes. Este segundo elemento lo encontramos con mayor claridad en los movi-

mientos protestantes, evangélicos y pentecostales que en los neopentecostales. En los últimos, como ya hemos mencionado, es mucho más común encontrar la idea del derecho del hombre sobre los bienes materiales por el hecho de ser hijo y heredero de Dios, sin la norma de que la distribución de las riquezas generadas por estos bienes debe beneficiar a toda la humanidad. Contrario a esto, la riqueza y los bienes materiales solo son otorgados a aquellos que tienen una fe lo suficientemente fuerte como para atraer hacia sí estas riquezas (acompañado, por supuesto, de cumplir con un diezmo regularmente cuando se está en una iglesia que identifica la donación al pastor con la inversión económica, como se analizó antes). En general, encontramos aquí un punto de tensión con el neoliberalismo, en donde impera la lógica del mercado para la distribución de la riqueza sobre cualquier derecho natural innato sobre ella. En específico, es también este un punto de tensión entre neoliberalismo y neopentecostalismo, ya que, como hemos mencionado anteriormente, la idea de la herencia y derecho innato sobre los bienes no es compatible ni complementa al neoliberalismo en ninguno de los sentidos que hemos mencionado.

En tercer lugar, Krüger (2010) expone como elemento de la teología contextual latinoamericana la necesidad de preservar los recursos materiales del mundo con el fin de asegurar la existencia de estos para todos y evitar que exista exceso de recursos en unos individuos y escasez en otros. Esto, sin lugar a dudas, representa un punto de alejamiento con el neopentecostalismo, en el que se defiende que la acumulación de riquezas responde siempre a la fe y el poder de atraer a sí estos regalos divinos. Punto que, además, es un elemento en la relación de complementariedad que existe entre este y el neoliberalismo, aunque solo en la medida en que en ambos no se condena de ninguna forma una distribución desigual de los recursos, sino que, por el contrario, es el producto de una correcta fe.

En cuarto lugar, encontramos entre estos elementos una crítica social por parte de los profetas bíblicos, reforzada luego por Jesús¹⁶, hacia la idea de la riqueza como bendición, de tal forma que el criterio ético para el correcto uso de las riquezas y los bienes es que atienda e incluya a los miembros más vulnerables de la sociedad¹⁷. Esto, a primera vista, se nos muestra como un punto

¹⁶ Krüger (2010) menciona este punto sobre Jesús cuando afirma: “La síntesis de la postura de Jesús queda expresada en dos frases: *Miren, guárdense de toda avaricia, porque la vida del hombre no consiste en la abundancia de los bienes que posee* (Lucas 12: 15); y *Ninguno puede servir a dos señores, porque odiará al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No pueden servir a Dios y a las riquezas (o al mamón, mateo 6: 24 y también Lucas 16: 13)*. Múltiples palabras de Jesús enseñan que la vida gana profundidad si las personas comparten lo que tienen, en beneficio del bien de todos y principalmente de los miembros débiles de la sociedad” (p. 201).

¹⁷ Medina (2021) menciona como ejemplo de esta crítica a la teología (católica) de la liberación: “La posi-

de tensión con el neopentecostalismo, ya que este parte de la idea de que los bienes materiales y riquezas son bendiciones otorgadas por Dios a cambio de la fe, dando paso a una defensa de la codicia. Y, por ende, también un punto de tensión con el neoliberalismo, en el que, como vimos, la distribución de la riqueza solo responde a las dinámicas propias del mercado.

Con todo lo anterior, podríamos llegar a esta reflexión final. La religión, “while it lasts, and on its own level, gives an apparent meaning to life, provides the framework for a culture, and protects the mass of humanity from boredom and despair” (Eliot, 1949, p. 32)¹⁸. Sin embargo, cuando la religión no sirve de “paraguas” ante el sistema hegemónico, antes bien, lo ratifica, se multiplica el riesgo de caer en el nihilismo, propio en el caso del neoliberalismo entendido como subjetividad en la fatiga crónica, el estrés disruptivo, la depresión y el insomnio, entre otros motivos (Han, 2012; Almeyda y Botero, 2021).

CONCLUSIONES

Si bien hemos mostrado que existe una relación entre el fenómeno del neoliberalismo y las manifestaciones protestantes latinoamericanas, en especial el neopentecostalismo, podemos concluir que esta relación no es tan clara y precisa como algunos autores la han querido construir. Identificamos que requiere de matices y de observación a elementos específicos en el interior de cada una de estas manifestaciones para entender mejor la forma en que se puede complementar o generar tensión.

No tenemos dudas de que el neopentecostalismo presente en Latinoamérica es la manifestación protestante que más se complementa (sin llegar a ser lo mismo) con el neoliberalismo, en la medida en que ambos conciben al individuo como un *Homo œconomicus*, por tanto, el crecimiento de la riqueza y los bienes como un criterio de éxito y progreso social y vital. A su vez, coinciden en la noción del mundo material como fuente de riqueza que debe ser explotado; con el matiz de tensión reflejado en la herencia divina y derecho innato a su explotación que definen el neopentecostalismo.

ción siempre firme de la teología de la liberación es la denuncia de un panorama no tan alentador del medio ambiente, en donde a precio de las riquezas neoliberales, se vislumbra una tierra agotada y unos recursos naturales agotados” (p. 66).

¹⁸ La religión, “mientras dura, y en su propio campo, da un sentido aparente a la vida, proporciona el marco para la cultura y protege a la masa de la humanidad del aburrimiento y la desesperación” (traducción de Vargas Llosa, 2014, p. 16).

Otro punto de complementariedad lo encontramos en la justificación de la distribución desigual de la riqueza, ya que está determinada por las bendiciones producto de la fe y la atracción, para el neopentecostalismo, o por las dinámicas del mercado propias del capitalismo, para el neoliberalismo.

Y aquí precisamente encontramos un punto de tensión significativo, ya que el neopentecostalismo defiende la idea de que los bienes y las riquezas son productos de la fe y que solo a través de ellas se logran estas bendiciones divinas. El elemento determinante de la obtención de las riquezas en el neoliberalismo es diferente: implica un conocimiento actualizado de las dinámicas mercantiles y una gestión empresarial eficiente y exitosa del capital tanto humano (él mismo es capital económico) como financiero. Pero esta tensión se intenta resolver con una reconstrucción del discurso de la ética del trabajo tan propia del calvinismo a inicios de la Edad Moderna¹⁹: creer en Dios y diezmar para obtener la fuerza y la energía que permitan al sujeto rendir y competir económicamente, para vencer el cansancio que provoca el sistema (Han, 2012; Almeyda y Botero, 2021), y de esta manera se obtendrán las riquezas materiales deseadas. La tensión intenta resolverse haciendo creer que Dios es un medio (lo que ya es problemático teológicamente) para obtener el éxito material deseado por el sujeto neoliberal.

REFERENCIAS

- Aguirre, J., Botero, A. y Almeyda, J. (2021). Quien peca y reza empata: Tensión entre el discurso universal y las prácticas regionales en la Iglesia católica en relación con el neoliberalismo latinoamericano. *Lua Nova*, 113, 137-174.
- Aguirre, J., Botero, A. y Pabón, A. (2022). Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia. En J. Espinoza y A. Dagdug (Coords.), *Derecho y política en la sociedad moderna. Estudios sobre el pensamiento de Raffaele de Giorgi en América Latina*, t. I. (pp. 289-326). Derecho Global Editores.
- Almeyda, J. y Botero, A. (2021). ¿Dormir y resistir? Una aproximación filosófica a la colonización neoliberal del sueño. *Revista de Filosofía*, 98, 423-451.
- Bastian, J. P. (1981). Protestantismo y política en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 43(número extraordinario), 1947-1966.
- Bastian, J. P. (1998). Emancipación política de 1898 e influencia del protestantismo en Cuba y Puerto Rico. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 7, 145-158.

¹⁹ Según Weber (2001), la ética del trabajo propia del calvinismo dio lugar al espíritu del capitalismo. La nueva ética del trabajo, en el marco del *Homo œconomicus*, es causa y efecto del espíritu del neoliberalismo entendido como subjetividad.

- Bastian, J. P. (2005). Los dirigentes protestantes españoles y su vínculo masónico, 1868-1939: hacia la elaboración de un corpus. *Anales de Historia Contemporánea*, 21, 409-426.
- Bastian, J. P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales (Cl)*, (16), 38-54.
- Beltrán, W. (2012). Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *Universitas Humánística*, 73, 201-237.
- Beltrán, W. y Cuervo, I. (2016). Pentecostalismo en contextos rurales de violencia. El caso de El Garzal, sur de Bolívar, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(1), 139-168.
- Botero, A. (2016). Sobre el uso de la bibliografía en la investigación jurídica. *Revista Pensamiento Jurídico*, (43), 475-504.
- Botero, A., Aguirre, J. y Almeyda, J. (2022) 'No hay tiempo que perder': disincronía temporal, desfactificación y psicopolítica como paradigmas del neoliberalismo contemporáneo. *Universitas Philosophica*, 39(79), 179-207. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph.39-79.nhtp>
- Botero, A., Aguirre, J. y Almeyda, J. (2023). Neopentecostalismo, teología de la prosperidad y neoliberalismo. Hacia una lógica religiosa para el *homo oeconomicus*. *Entramado*, 19(2), 1-17. DOI: <https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.2.9261>
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.
- Eliot, T.S. (1949). *Notes towards the Definition of Culture*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Fernández, B. (2016, julio). El ecologismo libertario de Murray Bookchin. *Le Monde Diplomatique*, edición Colombia, XIX(157), 36-37.
- Garrard-Burnett, V. (2012). Neo-Pentecostalism and prosperity theology in Latin America: a religion for the late capitalist society. *Ibero-Americana*, 42(1), 21-34.
- Garrido, M. I. (2007/2008). Fundamentos e instrumentos de la regulación globalizadora de los derechos fundamentales. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 11, 25-39.
- Han, B. (2012). *Sociedad del cansancio* (A. Saratxaga, Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2010). La época del a imagen del mundo. En *Caminos de bosque* (pp. 63-90). Alianza.
- Jaimes, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 74(4), 649-678.
- Jaimes, R. y Montalvo, A. (2019). Neopentecostalismo difuso: Movimientos evangélicos en Tijuana. *Estudios Sociológicos*, 37(109), 133-164. DOI: <http://bibliotecavirtual.uis.edu.co:2135/10.24201/es.2019v37n109.1433>
- Marx, C. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. 5ª ed. Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo.

- Medina, J. (2021). *Religión y neoliberalismo, relaciones de tensión y complementariedad en la perspectiva de Wendy Brown y Gustavo Gutiérrez* [Tesis de Maestría, Universidad Industrial de Santander]. Repositorio Universidad. <http://tangara.uis.edu.co/biblioweb/tesis/2021/181162.pdf>
- Krüger, R. (2010). Teología bíblica contextual en América Latina. *Acta poética*, 31(2), 185-207.
- Panotto, N. (2014). Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas. *Desafíos*, 26(2), 73-96.
- Panotto, N. (2015). Rostros de lo divino y construcción del ethos socio-político: relación entre teología y antropología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina. *Debates do NER*, 16(28), 69-97.
- Panotto, N. (2016). Fe que hace la diferencia: prácticas religiosas, ontología(s) y construcción de lo público. Un caso dentro del pentecostalismo argentino. *Liminales*, 1(10), 29-45.
- Panotto, N. (2020). Lo evangélico como fuerza agonista: disputas hegemónicas frente a la transición política latinoamericana. *Encartes*, 3(6), 36-51.
- Pérez, J. L. (2017). *Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima: KAS e IESC.
- Pérez, J. L. (2018). “¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos”. En J. Pérez y S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 11-106). Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Pew Research Center (2014). Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica. <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- Piedra Solano, A. (2005). Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad. *Revista Espiga*, 6(11), 1-12.
- Restrepo, M. (2012). Adaptación del modelo de Estado y del derecho nacional a la globalización económica y compatibilización con la vigencia del estado social de derecho. *Opinión jurídica*, 11(21), 73-82.
- Rodríguez, E. (2012). Globalización jurídica y su impacto en el derecho interno. *Opinión jurídica*, 11(22), 145-160.
- Rosales, S. (2020). La teología de la Prosperidad y su Impacto en la vida y espiritualidad de las personas. *Vida y Pensamiento*, 39(2), 79-107.
- Sandoval, T. (2019). El Libro de proverbios y la Teología de la Prosperidad”. *Vida Y Pensamiento*, 39 (2), 109-47.
- Spadaro, A. (2018). The Prosperity Gospel: Dangerous and Different. *La Civiltà Cattolica*. <https://www.laciviltacattolica.com/the-prosperity-gospel-dangerous-and-different/>
- Spadaro, A. y Figueroa, M. (2019). Teología de la prosperidad. El peligro de un «evangelio diferente». *Secciones de teología*, 58(231), 243-250.

Stoll, D. (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth in Latin America*. University of California Press.

Vargas Llosa, M. (2014). *La civilización del espectáculo*. Aguilar, Altea, Taurus.

Weber, M. (2001). *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* (J. Abellán, trad.). Alianza.