

Tesis de Maestría en Ciencia Política.

IDAES - UNSAM

“Mediaciones con lo político. Análisis de la participación de actores evangélicos en partidos políticos en el AMBA.”

Tesista: Marcos Andrés Carbonelli.

Director de Tesis: Juan Cruz Esquivel.

Setiembre de 2011.

Introducción

1- Los evangélicos en la política del AMBA: construcción del objeto de estudio.

La política, en tanto esfera de la praxis humana, no se circunscribe exclusivamente al marco institucional comprendido por el Estado, los partidos políticos y la intervención de actores de la sociedad civil. Por el contrario, “lo político” también remite a un espacio de aparición y subjetivación de actores religiosos, étnicos y sociales (entre otras), que inciden en las configuraciones de poder al interior de la sociedad. Tal como sostiene Lefort (1990), lo político es el escenario donde la sociedad se representa a sí misma, con sus tensiones y conflictos irresueltos, pero también con sus transferencias de sentido y relaciones ambivalentes.

A partir de una histórica matriz relacional, en las últimas décadas asistimos a una multiplicación de los puntos de contacto entre la esfera de lo político y de religioso, y a la consiguiente emergencia de articulaciones novedosas. Las mismas se cristalizan en la politización de actores religiosos en el espacio público, orientadas ya sea hacia la expresión y defensa de sus valores doctrinarios, a la articulación con demandas surgidas de otros grupos sociales, o bien hacia una síntesis, en su accionar, de ambas propuestas.

En esta línea, la literatura especializada señala el fenómeno de la creciente participación política de actores religiosos no católicos, particularmente evangélicos, pentecostales y neo pentecostales, cuya actividad complejiza una trama de vínculos políticos-religiosos que ya contaba con la tradicional presencia pública de la Iglesia Católica, cuyo accionar se remonta a la etapa de la colonia y que ha acompañado la constitución del Estado Nacional, y el devenir político del siglo veinte, incluyendo el restablecimiento de la democracia (Di Stefano y Zanatta, 2000; Esquivel, 2004). El dato significativo de la politización evangélica en el sub- continente latinoamericano, y que la diferencia en gran medida de las estrategias católicas, lo constituye su particular orientación por la arena electoral, a partir de la conformación de partidos confesionales y/o la postulación de candidaturas de pastores y líderes al interior de estructuras tradicionales.

Bajo este marco, nuestro estudio de la actividad política de actores evangélicos en el área metropolitana de Buenos Aires (AMBA) hará foco, principalmente, en su participación en las competencias electorales de 2003, 2005, 2007 y 2009, mediante la inserción en estructuras partidarias. Procuraremos delinear las principales características y matices de esta

presencia religiosa en la arena política dando cuenta de sus capitales simbólicos y materiales, representaciones, prácticas, objetivos y relaciones establecidas con actores e instituciones “seculares”. En un segundo momento nuestro trabajo indagará en torno al nivel de articulación de los evangélicos devenidos políticos profesionales con las reglas, códigos y contornos actuales del campo político en Argentina, particularmente las modalidades de acumulación de poder a nivel territorial y la red de vínculos informales que ellas comprenden. El objetivo de nuestra investigación se centra entonces en la interrogación acerca de los alcances y los límites en las transferencias de legitimidades celebradas entre el campo político y el campo religioso. Consideramos que el análisis de las experiencias políticas de los actores evangélicos nos permitirá examinar, a su tiempo, los préstamos y los vasos comunicantes establecidos entre ambos espacios de la praxis humana, como así mismo las lógicas inherentes a cada uno de estos campos, en lo que refiere a la competencia por el poder.

La construcción metodológica del objeto de estudio en cuestión responde a un interés académico por completar una vacancia existente, tanto en el campo de la sociología de la religión, como en el de la ciencia política. Si bien no pocos antropólogos y sociólogos han abordado la actividad política de grupos evangélicos en América Latina, en el caso argentino sus enfoques se han concentrado en formatos de participación situados en los márgenes de la sociedad política: en el espacio público o bien en las instancias de socialización y formación de cuadros al interior de las iglesias. Nos referimos particularmente a los estudios sobre las movilizaciones y protestas evangélicas por una nueva ley de cultos, abordados desde la perspectiva de la teoría de los nuevos movimientos sociales (Marostica, 1997; Wynarczyk, 2009), y a los abordajes antropológicos orientados hacia la resignificación del sufrimiento, la realidad social y elementos culturales populares por parte de comunidades pentecostales y neopentecostales (Míguez, 1997, Semán, 2000a; Algranti, 2010). Una excepción a esta perspectiva resulta el análisis sobre la fallida experiencia de partidos confesionales evangélicos durante la década del '90 (Wynarczyk, 2006), pero dicho abordaje se cierra en torno a la crisis política, económica y social de 2001, por lo que se abre un período significativo de análisis sobre nuevas estrategias evangélicas en la competencia política (2001-2010).

Paralelamente, desde el campo de la ciencia política, existen escasos estudios que contemplen la incidencia de la participación religiosa en el sistema partidario, repitiendo en gran medida un esquema de separación radical entre las esferas de la acción humana. Los análisis politológicos sobre las reconfiguraciones del escenario electoral en particular y político en general se concentran en los vínculos entre la ciudadanía y sus representantes, y en

los cambios y acciones protagonizados por los partidos políticos y los líderes, quedando al margen el nivel de incidencia de las identidades religiosas en la mencionada dinámica partidaria.

Intentando suturar estas tendencias, pero asumiendo al mismo tiempo los principales diagnósticos e interrogantes de ambos campos disciplinarios, nuestro trabajo procura analizar el proceso de politización de actores evangélicos en el ámbito partidario, en el contexto de la crisis de la representación política tradicional y la redefinición continua de las fronteras inestables entre lo religioso y lo político. En dicho proceso no se contemplarán exclusivamente las acciones inscriptas en el plano formal e institucional de la participación política, sino que se incluirán asimismo el conjunto de vínculos y capitales informales detentados por los evangélicos en su acción partidaria, y que remiten a una praxis política que resulta en gran medida condición de posibilidad para sus performances electorales.

2- Consideraciones metodológicas

A partir de una postura crítica de “la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones” (Lander, 2000: 22) y de las diversas modalidades de pensamiento dicotómico, hegemónicas en las ciencias sociales durante décadas (de Souza Santos, 2006), esta investigación comprende la participación política evangélica como un espacio de relaciones; como un campo jerarquizado donde cada uno de los actores intervinientes ocupan posiciones, las cuáles aseguran capitales disponibles para competir por el poder, simbólico y material.

Los vínculos políticos- religiosos no se asumen como un dato de la realidad. Por el contrario, representan una construcción epistemológica propia de la labor científica, que conceptualiza de esta manera las prácticas, representaciones e intercambios protagonizados por los actores (Guha y Lincoln, 1994). Las modalidades y matices asumidos por este entramado de significados se consideran dependientes de los contextos locales y de las matrices de sentido que allí imperan, como así también de la sedimentación de procesos históricos que moldearon sus contornos.

A la luz de estas premisas epistemológicas, la realidad del espacio religioso se comprende como una experiencia social plural, potencialmente alterable, y a la cuál se accede mediante un ejercicio hermenéutico. Las estructuras de sentido que lo constituyen, a nuestro parecer, sólo se tornan asequibles en la medida en que se ponga en práctica un conocimiento local, que apueste al diálogo y al intercambio en términos de igualdad con quienes responden a las consultas del investigador. De esta manera “el conocimiento es producto de la

interacción entre investigador y aquellos que responden a este proceso investigativo” (Guha y Lincoln, 1994: 12).

La adopción de la vía comprensiva como eje ontológico, epistemológico y metodológico de nuestro trabajo redunda en una consecuente elección de determinados instrumentos de recolección, procesamiento y análisis de datos.

El estudio de las experiencias de líderes evangélicos en el ámbito político representa el principal insumo de la presente tesis y ha intervenido en dos momentos claves del proceso de investigación mencionados por Kornblit (2004): a) en la fase de exploración, colaborando en la delimitación y construcción del objeto, y el armado de los principales ejes temáticos del estudio; y en la b) fase de análisis, a partir de la aplicación del modelo teórico de secularización irregular y posterior trazado de las principales características del formato de participación política evangélica.

En lo que refiere a la delimitación de los casos a entrevistados, la opción por un muestreo selectivo, lejos de añorar una representatividad estadística, se orientó a la búsqueda de actores que acuerden con ciertos rasgos considerados relevantes desde nuestra perspectiva teórica-conceptual, a los fines de comprender cierto fenómeno a partir de una pluralidad de voces (Mallimaci y Belivéau, 2006: 187). Esta primera muestra, que reunía a un número importante de evangélicos con participación política en competencias electorales en el período 2001-2009 en el AMBA, derivó de una lista preliminar, confeccionada a partir de los datos brindados por informantes claves y por el relevamiento realizado en diarios y publicaciones confesionales.

Tras la finalización de esta etapa, los criterios de selección se pautaron, en primer lugar, hacia la búsqueda de líderes cuya inserción política se encontrara ligada estrechamente a la inscripción territorial. Con esta conceptualización hacemos referencia al despliegue de un fuerte trabajo de pastoral social que representa, según nuestros estudios exploratorios, la principal vía de acceso de estos actores a la arena política propia en los barrios populares del conurbano bonaerense (Cfr Auyero, 2001 y Merklen, 2005). Esta opción metodológica por el análisis de lo que Frederic (2004) denomina “la baja política”, claramente deja de lado otros casos de participación evangélica, con mayor renombre en la opinión pública y jerarquía institucional¹. Los mismos serán objeto de nuestra futura tesis doctoral, que incluirá de esta

¹ Nos referimos puntualmente a los casos de los diputados nacionales Cynthia Hotton y Hugo Acuña, y al ex vicegobernador de la provincia de Misiones, Pablo Tschirsch.

manera, una perspectiva comparativa entre líderes evangélicos con modalidades de acumulación de capital político disímiles.

Asimismo procuramos considerar en el análisis casos de dirigentes evangélicos que hayan participado en competencias electorales y/o se encontraran ejerciendo o hayan ejercido cargos en el poder legislativo y ejecutivo, tanto a nivel municipal, como provincial y nacional.

Tras la aplicación de los criterios teóricos -metodológicos mencionados, obtuvimos un corpus total de trece entrevistas realizadas de manera recurrente y en profundidad a pastores/as y líderes evangélicos, que participaron de competencias electorales en el período indicado y/ o en el entramado de relaciones de poder a nivel local- barrial. Tal como se detalla en el capítulo tres de la presente tesis, nos concentramos en tres casos en particular, a fin de profundizar la dimensión comprensiva en el análisis hermenéutico de las mediaciones evangélicas en el campo político, siguiendo en esta línea los aportes de Neiman y Quaranta (2006) acerca de las ventajas otorgadas por el estudio de casos.

A los fines de cumplimentar un estudio de trayectorias integral, esta matriz de datos fue complementada con la utilización de fuentes secundarias. Las mismas se componen, en primer lugar, por las entrevistas y notas pertenecientes a los actores en cuestión que han sido publicadas tanto en medios de prensa gráfica nacional, como así también en diarios y revistas confesionales. En segundo término, fueron objeto de revisión y análisis discursivo las notas y documentos publicados por líderes y pastores evangélicos disponibles en sitios web.

Finalmente, durante el proceso de investigación y trabajo de campo hemos decidido incorporar la perspectiva etnográfica. En lo que respecta a nuestro trabajo, la misma se encuentra enmarcada en la asistencia y el registro periódico y sistemático de reuniones, actos de campañas, charlas públicas y encuentros religiosos y políticos, en los que participen o sean protagonistas, los actores estudiados. La apertura del trabajo de campo se encontró facilitada a su tiempo, por la mediación de informantes claves (con los que ya hemos tratado en la fase exploratoria) o bien como resultado de entrevistas concertadas.

3- Estructura de la Tesis.

Formuladas estas precisiones, explicitaremos a continuación la estructura de la presente tesis. En el capítulo uno, daremos cuenta del marco teórico que representa el eje vertebral de nuestro estudio y la perspectiva desde la cual se analizarán los casos presentados. El mismo conceptualiza a las esferas políticas y religiosas como espacios integrados, cuyas fronteras porosas y en constante redefinición (Campos Machado, 2006) habilitan el intercambio de legitimidades en uno y otro sentido. La secularización, lejos de ser un proceso

uniforme y sin objeciones, presenta irregularidades y mutaciones propias de los mundos religiosos y sociales donde se inscribe y configura procesos simultáneos de recomposición, que por su estructura especular, constituyen las condiciones de posibilidad de la inscripción evangélica en el mundo partidario. En este sentido, nos centraremos particularmente en la erosión de la autoridad política y religiosa (fenómeno cristalizado en la crisis de la representación política y el afianzamiento del polo decisional individual), y en la emergencia de formatos de participación que desbordan los canales institucionales pre-establecidos y que guardan ostensibles puntos de articulación con modelos de acumulación de poder a nivel territorial.

El capítulo dos se concentra en el trazado de un estado del arte sobre la participación política evangélica en América Latina que habilitará, por un lado, la construcción analítica de cuatro estrategias disímiles de inserción en lo político por parte de líderes, pastores y comunidades evangélicas, según el estudio de los casos de Brasil, Colombia, Chile y Perú, en el período correspondiente a la recuperación democrática en el subcontinente. El mencionado estado de la cuestión nos permitirá a su vez identificar las principales líneas teóricas referidas a las características de la participación política evangélica latinoamericana y su relación con el régimen democrático y diversos sistemas políticos. La segunda sección de este capítulo recorrerá los abordajes formulados por la literatura local sobre el tema, destacando como ejes centrales la apertura hacia lo político luego de un marcado período de distanciamiento y negación, la flexibilidad del discurso y praxis evangélico en su adaptación en el campo político, y la adopción de un modelo de participación individual, como estrategia predominante tras la experiencia fallida de armado de partidos confesionales evangélicos.

A la luz de las transformaciones reseñadas en el campo político y religioso, y de la diversificación de los espacios y estrategias de participación política evangélica, en el capítulo tres interrogaremos analíticamente el fenómeno de la inserción de actores evangélicos en el mapa electoral del conurbano bonaerense, en el período 2003-2009. A los fines de profundizar en la comprensión de las bases de esta modalidad de religión pública, sus principales características y modalidades de articulación con el campo político, nos centraremos en el análisis de tres casos. Dos de ellos comprenden candidaturas evangélicas a intendencias en el marco de las elecciones de 2007; y el caso restante aborda un formato de liderazgo pastorales con estrechas conexiones con autoridades municipales y redes partidarias barriales.

En este capítulo se reflejará cómo las participaciones de líderes evangélicos y pentecostales en la competencia electoral actúan en el trasfondo de la crisis de representación

política, a partir de la puesta en escena de una legitimidad constituida a partir del trabajo social y la excepcionalidad de la figura religiosa, pero que a posteriori se procura capitalizar en el espacio político, como eje para el replanteo de la división del trabajo que allí se efectúa. Por otro lado, mostraremos la afiliación de estos actores religiosos a una modalidad territorial de la competencia política, dónde se destacan las articulaciones con las redes partidarias en los barrios, y la utilización de recursos simbólicos que aluden retóricamente a un poder de movilización basado en la unidad evangélica, y a la incidencia del líder religioso en la conducta electoral de sus fieles.

Finalmente, en las conclusiones daremos cuenta de las tensiones múltiples que este formato participativo establece al interior del campo evangélico. Integrando líneas de investigación de trabajos antecedentes, abordaremos los clivajes que el modelo de participación individual formula de cara a los proyectos políticos de las dirigencias evangélicas de las federaciones y las mega-iglesias, poniendo en escena la disputa por la representación del conjunto de la comunidad religiosa. En un segundo momento, analizaremos la eficacia simbólica del discurso y praxis evangélica en el mundo de la política partidaria, a partir de la consideración de sus rendimientos electorales y su acción en el espacio de la gestión pública. Dicha lectura nos habilitará una comprensión profunda de la autonomización de las reglas y lógicas de poder del campo político, y de las condiciones de adecuación de los actores religiosos estudiados a la dinámica política vigente en el conurbano bonaerense.

Los análisis formulados sobre la participación política evangélica en esta tesis se asumen como parte de una investigación de mayor alcance, cuyas aspiraciones se orientan a la indagación del conjunto de modalidades de inscripción en lo político que las agencias evangélicas despliegan en la actualidad. Los objetivos del presente estudio se ciñen entonces a una caracterización preliminar situada en un escenario determinado, que deberá ser articulada en el futuro con el análisis exhaustivo de otros casos, a los fines de habilitar una mirada de conjunto sobre esta modalidad de religión pública y sus implicancias en el proceso de secularización en la sociedad moderna.

Capítulo 1. Religión y política. Nuevos panoramas y desafíos en los tiempos de la democracia reciente

1-La secularización como proceso de reconfiguración de la relación entre política y religión

La secularización, en tanto proceso característico de la Modernidad, se identifica con la diferenciación y autonomización de las diversas esferas de la praxis humana “principalmente el Estado, la economía y la ciencia-respecto a la esfera religiosa” (Casanova, 1994: 36). En este sentido, se produce la descentración de la posición axial de lo religioso como matriz dadora de sentido del resto de las dimensiones sociales (Pierucci, 1998). Particularmente en su relación con lo político, durante el medioevo la Iglesia Católica asumió las facultades inherentes a una auténtica sociedad política, afrontando el problema de la resolución de conflictos comunitarios y del establecimiento de un orden colectivo (Wolin, 1974). La construcción de un poder legítimo hallaba su fundamento en una fórmula de representación por la cuál los especialistas religiosos se constituían en intérpretes excluyentes del mandato divino, lo cuál los habilitaba a su vez a la configuración de las reglas del juego político. Según el análisis de Lefort (1990), la característica distintiva del orden monárquico medieval lo constituye su duplicación de la estructura jerárquica celestial, a partir de la incorporación del poder en la persona del monarca, en tanto representante divino.

Con el advenimiento de la Modernidad, la Iglesia pierde su capacidad de designar verticalmente a los titulares del poder público, siendo reemplazada en esta función por instituciones propiamente políticas. De esta manera se inicia, en el plano de las ideas, el pasaje hacia teorías orientadas a depositar el peso de las decisiones políticas en los individuos, bajo una perspectiva de organización y distribución del poder en sentido horizontal antes que trascendente.

A partir de su progresiva liberación de las amarras del tutelaje religioso, el campo político se configuró como el escenario de competencia entre diferentes tradiciones del pensamiento político, a los fines de regular las legalidades mediante las cuáles se regiría la organización política. El paradigma liberal constituyó una corriente teórica que universalizó discursivamente una visión particular acerca de lo político, ponderando los mecanismos de representación y de expresión de la ciudadanía calificada, mediante el voto y la opinión pública. Tal como señalan Casanova (1994) y Giumbelli (2002), este modelo extendió su manto de hegemonía sobre la mirada del fenómeno religioso y sus articulaciones con el

mundo de la política, a partir de la radicalización de los preceptos secularizadores enunciados por Max Weber en el siglo XIX.

De esta manera, el pensamiento iluminista-modernista estableció discursivamente una relación equivalencial entre los términos “secularización” y “fin de la religión”: posicionándose desde un carácter normativo-prescriptivo, ciertas versiones de la tesis de la secularización agoraron el necesario declive del fenómeno religioso (e inclusive su virtual desaparición) y su confinamiento a los muros de la esfera privada, con la consiguiente pérdida de incidencia en lo que refiere a la esfera pública-política (Casanova, 1994). Cualquier tipo de acontecimiento susceptible de representar un fenómeno contrario de esta tendencia, pasó a ser catalogado como un signo del atraso cultural registrado en determinadas regiones, todavía distanciadas del avance ineluctable del proceso modernizador:

De un hecho histórico y cultural, en un momento concreto y en una situación particular, la Modernidad se fue convirtiendo en una filosofía de la historia. Se pasó así de lo descriptivo a lo normativo, de lo que es a lo que debería ser, se dejó de comprender las complejidades y se pasó a juzgar lo que “tendría que haber sido”. La Modernidad no era ya sólo un proceso histórico más, sino el camino ineludible, pre-determinado, la evolución “natural” por el que debía pasar el conjunto de las sociedades (Mallimaci, 2008: 77).

El imperio de esta visión monolítica y lineal comenzó a agrietarse cuando, en la década del sesenta, múltiples manifestaciones del fenómeno religioso se presentaron, en primera instancia, como severas anomalías frente a las posturas más radicales del paradigma modernizador (Casanova, 1994), fundamentalmente en Latinoamérica, dónde había sido impuesto como modelo de comprensión hegemónico. Experiencias tales como la reconfiguración de las adhesiones religiosas (entre las que se cuenta fundamentalmente el avance numérico del movimiento evangélico) pero particularmente, la presencia continua de las agencias religiosas en la vida política de diversos países, obligaron a posteriori a una revisión profunda en la mirada histórica sobre el vínculo entre la religión y la modernidad.

Este replanteamiento epistemológico se formuló inclusive sobre el caso europeo, cuna del paradigma, donde fueron repensados los arreglos históricamente establecidos entre los diversos estados “laicos y liberales” y las iglesias; que se mantienen hasta el presente, y que dan cuenta de los vasos comunicantes que formal e informalmente vinculan a ambas instituciones². Las diferentes modalidades de regulación estatal del fenómeno religioso se ponen en evidencia en nuestros días en los desafíos que impone la cultura islámica a las normativas políticas (Mallimaci, 2008) e inclusive los efectos de un renacer religioso en

² En su tesis de doctorado, Emerson Giumbelli (2002, 31-40) analiza los arreglos jurídicos establecidos históricamente entre los estados de Francia, Alemania, Estados Unidos e Inglaterra y las principales iglesias, dando cuenta de diversos formatos de regulación del fenómeno religioso, los cuáles incluyen subsidios y reconocimientos para algunas confesiones en detrimento de otras

diversos puntos del territorio europeo (Berger, 2000). Estos ejemplos del pasado y del presente dan cuenta de cómo el Estado soberano-, la entelequia más importante del pensamiento político moderno-, lejos de desentenderse del fenómeno religioso se vio obligado a regularlo y administrarlo, en tanto dominio clave de la vida social (Giumbelli, 2002).

Más allá de un marco de análisis institucional, las mediaciones mediante las cuales los actores religiosos han permeado las fronteras del campo político han sido múltiples. Circunscribiéndonos al ámbito latinoamericano, históricamente es posible hallar matrices religiosas imbricadas en la formación de cuadros políticos dirigenciales y sindicales, en la organización y canalización de demandas sociales, en el apoyo o la crítica hacia proyectos políticos conservadores o revolucionarios (Mallimaci y Béliveau, 2007:58)³, y en el posicionamiento público de las jerarquías eclesiales, orientadas a la protección de valores y concepciones tradicionales en virtud de normas éticas, e inclusive de derechos considerados modernos (Casanova, 1994). Estas acciones se comprenden al interior de un proyecto eclesial orientado hacia la conformación y consolidación de una cultura dominante, sustentada en principios de carácter religioso.

Este repertorio complejo de intervenciones, que atraviesan ideologías y clases sociales (y que comprenden, en palabras de Casanova, distintas versiones de “religiones públicas”), dan cuenta de un proceso de politización continua del fenómeno religioso, cuyo fundamento se encuentra en la afinidad entre éste y la esfera política, en tanto dimensiones simbólicas. Siguiendo los planteos de Bourdieu (2009) [1971] ambos espacios participan en la producción social de creencias, propia de la etapa de división del trabajo característico de la modernidad. No obstante sus especializaciones, que se manifiestan en la ocupación de las agencias religiosas por atender a las demandas de significación de las situaciones de angustia, sufrimiento y muerte, y de la política por suturar los conflictos sociales en una instancia superadora de reconciliación y representación de la comunidad política (Lefort, 1990); ambas esferas se interpenetran y se articulan en la medida en que lo religioso participa incisivamente en los procesos de configuración del orden social, a partir de intervenciones múltiples.

En primer lugar, ciertas mediaciones de agencias religiosas se orientan bajo un sentido legitimante y naturalizante de las relaciones de obediencia establecidas en una sociedad determinada. El interés propiamente religioso no se concentra exclusivamente en diseñar argumentaciones teológicas a los problemas existenciales, sino que también brinda

³ Mallimaci y Béliveau ejemplifican esta trama religiosa-política en la historia latinoamericana, citando los casos de la participación de grupos cristianos en las guerrillas de Argentina y Nicaragua y la base del movimiento de

justificaciones sobre las posiciones subordinadas o hegemónicas que determinados grupos ocupan en la jerarquía social, contribuyendo así a “la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento en el mundo y, en particular, del mundo social” (Bourdieu, 2009: 5).

El conjunto de prácticas y representaciones religiosas que actúan eficazmente en el plano político configuran de esta manera un capital simbólico, que remite sucintamente a la capacidad de movilización de grupos o clases sociales por parte de una autoridad religiosa (Bourdieu, 2009: 71) Este capital adquiere la forma de un lenguaje, de una mediación simbólica que apuntala y en muchas ocasiones, directamente complementa las carencias de los significantes propiamente políticos en su tarea de alcanzar la superación de las instancias conflictivas de la sociedad. Como contrapartida, el campo religioso se reorganiza a partir de un proceso de institucionalización y burocratización de la oferta de bienes de salvación, que redundan en la monopolización de dicha oferta por parte de una institución religiosa en particular. En otras palabras: el efecto de “consagración” de una agencia religiosa sobre los poderes políticos y sociales instituidos guarda un correlato necesario en su reposicionamiento monopólico o hegemónico en el campo religioso, con colaboración a estos fines por parte de las autoridades políticas, que inciden mediante la ejecución de dispositivos jurídicos e informales. Aún tratándose de campos con intereses, especialistas y lógicas de funcionamiento propios, “los actores de uno y otro campo recurren a legitimaciones, modos de acción y capital propio del otro en pos de afirmar su posición en el espacio propio” (Mallimaci y Belivéau, 2007: 57).

Por otra parte, es preciso resaltar que la legitimación recíproca no representa la única vía de articulación simbólica entre capitales e imaginarios religiosos y políticos. Como bien lo indica Bourdieu (2009) [1971], históricamente ciertas agencias con posiciones subordinadas (e inclusive heréticas) en el campo religioso pudieron participar e inclusive encabezar procesos de subversión al orden simbólico y político en vigencia. Cuestionando las relaciones de obediencia y los esquemas de pensamiento cristalizados tanto en el campo político como en el religioso, poniéndole nombre a aquello que los sistemas simbólicos hegemónicos caratulaban como innombrables o inexistentes por su carácter disruptivo, los profetas y sus sectas heréticas de diferentes tiempos y lugares procuraron con su crítica suspender la reproducción de los órdenes establecidos, cuando estos ya demostraban severas fisuras. De esta manera, utopías originariamente trascendentes fueron resignificadas como proyectos u

los Sin Tierra en Brasil, y la política de defensa de los derechos humanos llevada adelante por la jerarquía católica brasilera y chilena durante las décadas del sesenta y setenta (2007, 58).

utopías políticas y viceversa. En definitiva, los campos político y religioso se constituyen en escenarios de transferencias, préstamos y diferenciaciones simbólicas celebradas entre agencias que compiten y se complementan entre sí, inmersas en una tarea mancomunada de definición del mundo social, que pone entre paréntesis la autonomía de sus propias esferas.

La naturaleza “reversible” del vínculo entre lo religioso y lo político que describe Bourdieu (2009) [1971] nos remite a una tensión fundante entre ambos términos del binomio. Siguiendo la línea de análisis weberiana, la misma se establece a partir de la colisión de lógicas de acción antagónicas entre la dimensión estética, científica, económica, política y ética de la sociedad y el campo religioso (Weber, 1984). Mientras cada uno de los dominios referidos tiende a organizarse bajo patrones y legalidades inherentes a la autonomía conquistada, las denominadas “religiones de salvación” procuran extender la injerencia de sus cánones de conducta, guiadas por la vocación universal de redención de todos los hombres, sin distinción de sus nacionalidades, acciones y adscripciones identitarias. En el caso particular de la relación con lo político, -eje medular del presente trabajo-, el foco de conflicto se torna más nítido en la confrontación de una ética religiosa que pregona el amor y el rechazo a la violencia, como formas de constitución de una comunidad fraternal sin fronteras, y un orden político cuyo fin se orienta a la conservación del poder y que erige al monopolio de la fuerza como el eje central de su legitimidad (Weber, 1984).

En síntesis, los argumentos presentados hasta aquí dan muestra que, lejos de enmarcarse en un contexto de mutua indiferencia o de dominación exclusiva de un término sobre el otro, el binomio religión –política se comprende modernamente a través una relación positiva⁴ que se cristaliza en diversas articulaciones, de acuerdo a las características de la multiplicidad de actores que intervienen en la constitución de un espacio en continuo y de fronteras porosas. Lejos de alcanzar una resolución definitiva, el vínculo entre ambas dimensiones de la praxis humana se identifica con una constante redefinición que oscila entre la competencia y la complementariedad, en consonancia con la tensión originaria ya mencionada.

En este punto se torna imperiosa una revisión del concepto de secularización ya visitado, a los fines de visibilizar sus complejidades e incidencias tanto en las formas políticas que actualmente adoptan las agencias religiosas, como así también en los formatos religiosos que adquiere la clase política. La secularización nominaría con mayor precisión un proceso de

⁴ Para Giumbelli, la relación entre la Modernidad y el fenómeno religioso es positiva debido a que la Modernidad construye y al mismo tiempo, depende de una cierta concepción acerca de la religión, mientras que

recomposición del fenómeno religioso (Hervieu Léger, 1993, 2008), expresado en tendencias, en apariencias contradictorias, pero que dan cuenta de las complejidades y las tensiones que alberga este proceso (Sanchís, 2001).

Uno de los puntos de consenso más firmes se ha constituido en torno a la idea que la secularización conlleva necesariamente la reconfiguración de las identificaciones religiosas. En esta perspectiva, una línea de investigación al interior del campo disciplinar señala la revalorización del poder decisional de los sujetos a la hora de definir su adscripción religiosa. En consonancia con los postulados centrales del pensamiento filosófico-político moderno, para esta concepción los sujetos toman cada vez mayor distancia con respecto a las directrices normativas propias de las instituciones religiosas tradicionales y deciden “por cuenta propia” el bagaje de creencias que adoptarán, inclusive si esta opción consiste en la indiferencia ante cualquier dogma, una práctica esporádica o nula, o bien un consumo religioso que combina varias ofertas, de acuerdo a un patrón de circulación religiosa (Mallimaci y Béliveau, 2007; Sanchís, 2001; Pierucci, 1998). Según señala Antonio Pierucci (1998), las religiones de salvación (aquellas que observan la mejor adaptación a los tiempos actuales) bien pueden actuar como una suerte de “solvente social”, ya que colaboran con el despojo de las tradiciones identitarias en la medida en que presentan a la conversión como un paso siempre posible en pos de una redención que no reconoce fronteras de nacionalidad y género, entre otras.

A raíz de la mencionada consolidación del polo decisional individual, las instituciones religiosas adolecen de una creciente pérdida de influencia en su capacidad de impartir sentido a sus fieles y al resto de los habitantes, no sólo en lo que remite a la obediencia a un corpus teológico/ doctrinario y la asistencia al culto, sino también en lo referente a la normativización de las conductas sexuales, educativas, políticas y culturales. La eficacia simbólica del capital religioso para influir en las decisiones propias de las élites políticas no encuentra un correlato de igual intensidad en su injerencia en el conjunto de la población, que se autonomiza de criterios normativos religiosos y adopta otros.

Este fenómeno hunde sus raíces en un proceso de largo alcance, al que Beck (1998) y Bauman (2000) denominan “segunda modernidad” o “modernidad líquida” respectivamente, y que se caracteriza por la progresiva erosión de las matrices identitarias dadoras de sentido

por su parte, la religión representa un campo cuya estructura transparenta los procesos de la sociedad que la engendra (2002, 24).

durante la modernidad temprana⁵. Para estos autores, lo que se debilita de manera inexorable es el lazo que otrora vinculaba las trayectorias, decisiones y definiciones individuales con las agencias y proyectos colectivos. Si durante buena parte del siglo XIX y XX el Estado, los partidos políticos y las religiones estructuraban las biografías particulares, dotándolas de un sentido de pertenencia que perduraba a lo largo de sus vidas y que proveía un repertorio consistente y durable de respuestas y posicionamientos de acuerdo a su filiación a proyectos de carácter comunitario; tras la crisis y eclosión de los grandes relatos lo que emerge en escena es un proceso de desinstitucionalización que encuentra en la “individualización” su contrapartida hegemónica necesaria.

(...) la “individualización” consiste en transformar la “identidad” humana de algo “dado” en una tarea, y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias (así como de los efectos colaterales) de su desempeño (...) Los humanos ya no “nacen a” su identidad (...) La necesidad de *transformarse* en lo que uno *es* constituye la característica de la vida moderna (...) La modernidad reemplaza la heteronomía del sustrato social determinante por la obligatoria y compulsiva autodeterminación (Bauman, 2000: 37, en cursiva en el original).

No obstante esta tendencia hacia la exaltación de la autodeterminación, es importante mencionar que desde la perspectiva de varias orientaciones teóricas, las elecciones religiosas a nivel personal continúan siendo mediadas/ condicionadas por el posicionamiento de los sujetos en la escala social (Mallimaci, 2008; Pierucci, 2006) como así también por la gravitación de filiaciones políticas, ideológicas y de género, entre otras. Inclusive Mallimaci y Béliveau (2007) señalan que otra modalidad de pertenencia puede constituirse en torno a la conformación de comunitarismos religiosos, es decir, grupos con fronteras claramente demarcadas y cuyos ejes identitarios se afirman a partir de doctrinas rigurosas y férreas, y elementos emocionales. Radicalizando este argumento, Rita Segato (2007) sostiene que detrás de la aparente desregulación del mercado religioso en lo que se refiere a su oferta, la opción individual esconde la anexión del sujeto a las redes propias de las agencias religiosas. Éstas, cuál auténticas corporaciones o facciones secretas, utilizan el poder pastoral que les es inherente para ganar adeptos y de esa manera ampliar su capacidad de influencia sobre los recursos materiales y simbólicos que los fieles pueden proveerles. Para esta autora, el poder pastoral es entendido en clave foucaultiana como aquella capacidad de penetración y dominación de las fibras intelectuales y emocionales de los individuos, mediante la utilización de la autoridad espiritual (2007, 314). Los cuerpos de la feligresía constituyen el nuevo

⁵ El término “modernidad temprana” alude para Bauman al período correspondiente a los albores de la ilustración, donde se produce la dilución de los lazos estamentales, característicos de la era medieval, y su reemplazo por nuevos marcos identitarios, entre los que se destaca la pertenencia clasista. Otra característica distintiva de este período resulta la creencia en el carácter perfectible de la sociedad en su conjunto (2000: 34-37)

territorio de conquista al que acceden algunas instituciones, a partir del grabado en los mismos de íconos identitarios de imperceptible contenido reflexivo, pero de altísimo nivel emocional. Para Segato, estas fórmulas de afiliación son factibles en el presente debido a que la política de identidad representa el eje constitutivo de las sociedades contemporáneas: ante la dilución de los marcos tradicionales, los individuos necesariamente deben resolver su inscripción en círculos de pertenencia para poder afirmar su subjetividad. En contrapunto con la visión que marca el deterioro de la autoridad religiosa y de su capacidad de impartir sentido, Segato subraya a contrario su performance como corporaciones poderosas que subrepticamente disputan entre sí y con otras facciones culturales los recursos abandonados por un Estado en retroceso (2007, 332-335).

Más allá de la contraposición de diagnósticos referidos al proceso de secularización, las transformaciones acontecidas en el lazo socio-religioso configuran no obstante un nuevo panorama en el campo, cuyo rasgo saliente es, en el caso argentino-latinoamericano, el quiebre del monopolio católico. Éste debe ser interpretado como “la capacidad de la Iglesia de creer y sostener un imaginario que ubica a la institución en el lugar de garante de la autenticidad de las creencias” (Mallimaci y Belivéau, 2007: 48). Durante buena parte de la historia política argentina, la jerarquía católica ha ejercido un predominio incontestable en el campo religioso, determinando los límites de lo creíble, a partir de los lazos sólidamente establecidos con el poder político. Como bien señala Mallimaci (2008), la impronta simbólica del catolicismo ha funcionado históricamente como amalgama de discursos nacionalistas situados en el epicentro de las matrices de sentido, identificando “lo nacional” con una pertenencia religiosa hegemónica, y al mismo tiempo particular. En esta misma línea, Di Stéfano y Zanatta (2000) señalan la permanencia del “mito de la nación católica” en tanto relato que penetró las estructuras de la sociedad política y el Estado, más allá de su época fundacional.

El posicionamiento central por parte del catolicismo ha redundado en dispositivos institucionales que acrecentaron su figura y capacidad en tanto actor político en sentido pleno. Los artículos constitucionales que indican el financiamiento exclusivo a la Iglesia Católica y la promoción y sostenimiento de su culto por parte del Estado Nacional fueron complementados por una injerencia profunda de los intereses eclesiales en el diagrama e implementación de políticas públicas claves, como las que remiten al área educativa y salud.

Siguiendo en esta línea los planteos teóricos de Giumbelli (2002), este andamiaje jurídico orientado a potenciar la hegemonía católica en el plano simbólico con la venia de la clase política, dio forma a una definición particular de lo religioso en Argentina, que fue

robustecida por la intervención, en un mismo sentido, por parte de actores propios de la sociedad civil. Así, las acusaciones por “infiltración ideológica” hacia las comunidades judías y evangélicas durante las décadas del 50’ (Bianchi, 2004) tuvieron su continuidad en las década del 70’, cuando durante el gobierno de facto se estableció el Registro de Cultos. Dicho mecanismo jurídico nominalmente establecía la necesaria inscripción de todo culto no católico en un registro nacional, a fin de controlar sus actividades y la designación de sus autoridades. El Registro de Cultos no modificó el privilegio de la personería jurídica pública para la Iglesia Católica, mientras que obligó al resto de las confesiones (entre las que se destacan las evangélicas y pentecostales) a inscribirse a su vez como “asociaciones civiles” en la Inspección General de Justicia (IGJ), situación que se mantiene hasta nuestros días. Este dispositivo, conjuntamente con la exclusividad católica en lo que refiere al sostenimiento del culto, afianzó el poder institucional de las jerarquías católicas en detrimento de los derechos y las atribuciones del resto de las confesiones y grupos religiosos (Cfr Catoggio, 2008).

En este contexto histórico, “ser evangélico” enunciaba la identificación del creyente con una alteridad radical, no sólo con respecto al culto mayoritario, sino inclusive en relación con el “ser nacional”, por lo que el costo de la disidencia se constituía como una barrera de apariencia inquebrantable. De esta situación se derivaba no sólo la hostilidad jurídica e institucional descrita, sino también una negación profunda ante cualquier intento de proyección política.

El advenimiento de la democracia en 1983 dio paso a una reformulación profunda del espacio público y del accionar al interior del mismo por parte de los actores de la sociedad civil. La separación de las esferas del saber, del poder y de la ley, propias de la dinámica democrática (Lefort, 1990), habilitaron la emergencia de una pluralidad de voces pertenecientes a agencias antiguas y novedosas, las cuales comenzaron a pronunciarse en pos de un nuevo formato de organización social y de derechos civiles, amparados en la legitimidad que les brindaba, *per se*, la nueva coyuntura.

Sin perder sus atribuciones ya descritas, la Iglesia católica se encontró interpelada por el nuevo contexto social y por el creciente hiato establecido entre su jerarquía y sus propios fieles, cada vez más alejados de sus directrices y dogmas, en lo que refiere a la regulación de la vida privada. En el plano político, si bien las prerrogativas del catolicismo se mantuvieron incólumes durante los años democráticos y siguió constituyendo una voz con densidad política decisiva (Esquivel, 2004), nuevas tensiones se suscitaron entre ambos poderes, cuando las autoridades políticas avanzaron sobre cuestiones consideradas sensibles por la jerarquía eclesiástica, como el divorcio y la educación pública.

La redefinición de los lazos históricamente constituidos entre las autoridades políticas democráticas y la otrora institución monopólica del campo religioso propició, entre otros factores, una mayor apertura gubernamental hacia los grupos cristianos no católicos. Diversas entidades y denominaciones evangélicas contaron con la aquiescencia de las autoridades para la realización de multitudinarios cultos y campañas de sanidad en estadios, plazas y parques, y para la utilización y adquisición de medios masivos de comunicación. Si bien en la historia de las minorías religiosas en Argentina, los evangélicos ya habían desarrollado actividades de proselitismo (Cfr Bianchi, 2004), la era democrática ofreció una oportunidad inédita para organizar cultos y campañas proselitistas de una manera continua y sin restricciones.

Es preciso aclarar que si bien la libertad de cultos constituía un derecho que se expandía progresivamente, persistían sin embargo no pocos mecanismos de regulación religiosa (Frigerio y Wynarczyk, 2008) que procuraban mantener el *status quo* vigente al interior del campo religioso. De ellos da cuenta Alejandro Frigerio (1993b) cuando describe la caracterización de los evangélicos como “sectas” por parte de los medios masivos de comunicación, durante la década del 80’, en pleno auge de crecimiento evangélico y pentecostal.

La pluralización del campo religioso y la pérdida de monopolio por parte de la Iglesia Católica, en la medida en que dejó de constituir el garante en última instancia de la autenticidad de las creencias en la nación, habilitaron, en tanto fenómenos concomitantes, no sólo un consabido aumento de la oferta y circulación religiosa, sino también la constitución de nuevos canales de comunicación y articulación con el campo político, en los que comenzaron a participar las agencias religiosas otrora marginadas.

Una muestra de esta nueva trama de relaciones se expresa en la movilización evangélica en pos de una nueva ley de libertad de cultos y la conformación de partidos confesionales evangélicos, descritos en el capítulo anterior. A estos ejes, ya abordados con suficiencia por la literatura especializada, deben incorporarse al análisis las articulaciones religioso-políticas que se brindan en torno a la participación de pastores y/ o líderes evangélicos en estructuras partidarias seculares y cargos públicos, y a la presentación de candidatos “seculares” en espacios religiosos. Posiblemente este repertorio de situaciones observen como trasfondo nuevas transferencias de capital, de legitimidades y de imaginarios entre un espacio y otro. Para conocer exhaustivamente estas realidades, es preciso detectar cuáles son los cambios más importantes que han acaecido en el último tiempo en el espacio político y observar de que manera sus metamorfosis propias han interactuado con los cambios en el campo religioso y han propiciado nuevas articulaciones.

2- Transformaciones en el escenario político

El cambio más importante acontecido en las últimas décadas en el campo político argentino se configura en torno al advenimiento y consolidación de la democracia, en tanto forma de organización social y régimen político. Esta doble acepción remite particularmente a las transformaciones acontecidas en la esfera del poder, cuyo tratamiento en este estudio adquiere un carácter decisivo. Según la tradición fenomenológica, la dimensión del poder, con sus respectivas relaciones de mando y obediencia, constituye el escenario donde la sociedad “dramatiza” sus conflictos; los visibiliza para procurar hallar un punto de sutura y conciliación, y de esta manera representarse a sí misma como un todo organizado (Lefort, 1990)

En contraposición a los períodos de dictadura, bajo los cuales la capacidad de mando se hallaba concentrada, militarizada y distanciada de las opiniones provenientes del espacio público, en la democracia la esfera del poder es representada como el lugar vacío por antonomasia, en la medida en que ningún actor o grupo social puede ocupar de manera permanente el sitio de la autoridad. A esta vacancia constitutiva se le suma la diferenciación de las esferas del Poder, del Saber y de la Ley, que pasan de allí en más a gozar de autonomía (Lefort, 1990). No solamente desde el derecho o desde la ciencia sino también desde cualquier sector de la sociedad civil puede cuestionar e interpelar al poder político, en la medida en que éste ha cedido en su pretensión monopólica de la verdad, a partir del reconocimiento del carácter transitorio de su función.

Ambos fenómenos desencadenan la configuración de la democracia como una forma política decididamente “polémica”, donde el conflicto, procedente de la colisión de intereses y perspectivas en el seno de la sociedad, se torna un factor constitutivo de su dinámica. Al interior de un espacio público ensanchado, se produce la apertura indeterminada de un debate legítimo y al mismo tiempo agonial, acerca de los límites y potencialidades de los derechos de cada uno de sus integrantes de la sociedad civil, incluyendo en el mismo a minorías raciales, sexuales, religiosas y aborígenes, entre otras. Esta dimensión analítica aglutina, a grandes rasgos, las perspectivas “participativas” en los enfoques teóricos sobre la democracia: aquellas vertientes que destacan la intervención de múltiples identidades sociales en el espacio público, como una forma de acción política que no se agota en los mecanismos institucionales de representación y gestión de gobierno.

Paralelamente, si el lugar del poder queda representado como un lugar vacío por definición, "...quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder, incorporarlo..." (Lefort, 1990:190). Se habilita por ende una competencia regulada en torno a la ocupación temporaria de sus cargos, celebrada entre hombres, grupos y partidos, los cuáles son los encargados de transportar las opiniones sobre lo legítimo y lo ilegítimo, desde el cuerpo social hacia la arena política. Tras una elección, el poder aparece "fuera" de la sociedad civil, suspendiendo momentáneamente el debate y garantizando la cohesión del conjunto social, su identidad nacional y su integridad territorial.

Los términos bajo los cuales se formula esta competencia institucionalizada por el gobierno y se pone en práctica una nueva representación (provisoria) de la sociedad, han establecido uno de los ejes de debate más importantes en la ciencia política contemporánea. Para Nun (2000) se configura una incógnita central acerca del carácter real de la democracia: si se trata del gobierno del pueblo o de los políticos, es decir, si los intereses y los conflictos que se brindan al interior de la sociedad tienen su correlato necesario en la esfera propiamente política (traducida en la acción de los líderes políticos electos), o si por el contrario, los representantes se autonomizan de los lazos sociales y organizan, por su propia cuenta, la competencia por los lugares de gobierno⁶.

En referencia a lid electoral y sus vínculos con las transformaciones sociales, asistimos a una etapa de recomposición y fragmentación de la vida política argentina que afecta tanto al área de competencia formal por los cargos públicos, como al entramado de relaciones informales constitutivas de la acumulación de poder a nivel territorial. En la superposición y coexistencia de estos escenarios se establecen las principales coordenadas de los procesos de deslegitimación y desinstitucionalización de la política (Quiroga, 2004: 63).

La deslegitimación de la política, en tanto práctica orientada a la resolución de la competencia por el poder, comprende un proceso global y de largo alcance, que se enhebra con el acentuado divorcio actual entre los intereses individuales y los proyectos y utopías de carácter comunitaria. Desde la perspectiva de Bauman (2000) asistimos a un escenario de franco antagonismo entre los intereses individuales y los del ciudadano, en tanto figura paradigmática de la ligazón indisoluble entre la realización individual y colectiva. La crisis

⁶ Para Rinesi y Vommaro (2007) y Mauro (2008), entre los términos "representación" y "democracia" subyace una tensión insoluble, debido a que el primero se inscribe en una tradición de matriz liberal que configura una relación vertical y mediata entre la ciudadanía y las instituciones públicas, mientras que la democracia representa una tradición en sí misma, cuya principal apuesta es la participación colectiva, a partir de una trama de relaciones de cuño horizontal orientadas a suplir la distancia con el ejercicio fáctico del poder. Según la perspectiva de Rinesi y Vommaro, en la diferencia radical entre ambos conceptos se afirma el carácter inestable de su articulación en las democracias contemporáneas (2007: 421 y ss).

de los grandes relatos políticos que auguraban el devenir de un futuro próspero para el conjunto de la humanidad acarreó un profundo escepticismo y desconfianza por parte de los individuos hacia la idea de “bien común”, meta histórica de la praxis política. De esta manera la esfera pública perdió su condición de espacio de reconocimiento mutuo y construcción de un “nosotros” colectivo y pasó a ser invadida por una multiplicidad inconexa demandas particulares, cuya satisfacción es exigida de manera imperiosa a las autoridades responsables (Bauman, 2000: 45)⁷. Uno de los epifenómenos de este estado de situación se encuentra representado en el ocaso de la democracia de partidos. Dicho formato aludía a un modelo de representación bajo el cual los partidos políticos resultaban los agentes estructurantes por antonomasia de la vida política, puesto que asumían la función de articulación de intereses y clivajes emergentes en la sociedad, para representarlos a posteriori en la esfera gobernante, por intermedio de dirigentes formados al interior de las propias estructuras ideológicas-partidarias, bajo el concepto de militancia. En palabras de Pousadela, el partido político refería a “una estructura organizativa sólida, de fuerte implantación territorial, con una orientación ideológica definida que se traduce en un programa de políticas públicas, y con una base de apoyo electoral y de nítidos contornos sociales” (2004: 117).

Con la disolución de las identificaciones políticas propias de la sociedad salarial⁸, (transformada radicalmente en el caso argentino luego de la última dictadura militar)⁹, la

⁷ Para Bauman, en la modernidad “la otra cara de la individualización parece ser la corrosión y la lenta desintegración de la ciudadanía” (2000: 42) y el reflejo de este proceso resulta ser la metamorfosis del espacio público como el lugar “donde se realiza la confesión pública de los secretos e intimidades privados” (2000: 45). Su diagnóstico sobre la colonización de la esfera pública por los intereses privados coincide en líneas generales con la crítica realizada por Hannah Arendt a la Modernidad, condensada en el segundo capítulo de su obra “La Condición Humana”. A partir de una perspectiva comparativa que rescata las características de la expresión política inherentes a la etapa clásica, critica la progresiva degradación de lo público en los tiempos modernos. Para profundizar esta cuestión, ver Arendt, [1958] (2005: 37-83).

⁸ Con este término aludimos al modelo social fundado en el acuerdo entre los sectores del capital y del trabajo, garantizados a su vez por la intervención estatal, propia las décadas del cuarenta, cincuenta y sesenta. Su hegemonía no solamente representó la concreción de un formato productivo armonioso, sino también la aplicación de una ciudadanía social, que otorgaba amplios derechos a los trabajadores. En el caso argentino, para Martuccelli y Svampa (1997) la cristalización de la sociedad salarial fue el modelo nacional y popular encarnado por el primer peronismo. La disolución de la sociedad salarial fue nominada por Robert Castel (1997) como “decolectivización”, en tanto comprendió “la disolución de los soportes colectivos que configuraban la identidad del sujeto con referencia al mundo laboral” (Svampa, 2003).

⁹ En su análisis sobre la transformación de la estructura social tras la última dictadura militar, Juan Villareal (1985) advierte una inversión en sus patrones históricos de ordenamiento. Mientras que la Argentina de las décadas del sesenta y del setenta se había caracterizado por su “homogeneidad hacia abajo” y una sensible “heterogeneidad hacia arriba”, con el regreso del régimen democrático se advierte un proceso de fragmentación y disolución de los vínculos solidarios en el campo popular y una creciente homogeneización de los sectores dominantes. En la base de esta nueva composición social se halla el éxito de los planes neoliberales proclives a favorecer la concentración del capital y la reestructuración del mundo del trabajo. Para Maristella Svampa (2003) la descolectivización de la estructura social de la Argentina puede dividirse en tres etapas. La primera coincide con la implementación de un modelo neoliberal por parte de la dictadura militar, que acarreó la desmantelación del andamiaje industrial nacional. La segunda etapa corresponde a las medidas adoptadas por el primer gobierno de Carlos Menem, y la tercera remite a la recesión económica iniciada en el año 1995.

consabida crisis de los grandes relatos y el ascenso protagónico de los medios de comunicación, la democracia de partidos da paso a un modelo de democracia de audiencia, bajo la premisa de una metamorfosis del vínculo representativo (Manin, 1993). Los clivajes sociales dejan de tener un correlato transparente en la intermediación de partidos ideologizados y pasan a formularse a partir de temáticas que se constituyen en el espacio público y en cuyo diseño también participan los dirigentes, como constructores de una escena política en constante transformación y dinámica (Pousadela, 2004). Estos últimos se constituyen en líderes de opinión que utilizan los medios de comunicación como ejes de transmisión del mensaje político, desplazando en este rol a las estructuras partidarias. Este vínculo directo, casi sin mediaciones, entre votantes y candidatos configura un proceso de *personalización de la política*, dónde los líderes reproducen su legitimidad en el espacio público (Cheresky, 2006:17). Su inestable permanencia se verifica (o no) en las corrientes de opinión que brindan las encuestas, y periódicamente en las urnas, dando paso a un formato de “política raiting” (Quiroga, 2009)¹⁰.

Como contrapartida a esta diversificación de los mecanismos de validación de la oferta política, se erige un electorado que pone en cuestión las identificaciones culturales y políticas que otrora direccionaban su elección. Un sector cada vez más importante de la ciudadanía ya no vota de acuerdo a una serie de valores y doctrinas que lo afiliaban a una etiqueta partidaria, sino que por el contrario orienta su acto cívico de acuerdo a su empatía con la imagen de un candidato y su supuesta capacidad para resolver eficazmente los problemas de gestión pública (Scherlis, 2009). La democracia de audiencia se constituye así en un espacio propicio para identificaciones políticas lábiles e inestables, puesto que no se sostienen a partir de un lazo revestido por un compromiso ideológico o una pertenencia de clase, sino por las fluctuantes opiniones de un electorado que actúa como un público exigente frente a la escenificación de la política¹¹.

Siguiendo a Pousadela (2004), es preciso señalar que la metamorfosis del vínculo representativo guarda estrecha relación con la crisis de la representación. La mencionada debilidad de las identificaciones políticas en el espacio público representan un síntoma del progresivo deterioro en la relación fiduciaria entre representantes y representados. Varios son

¹⁰ Con este concepto Quiroga nomina a la nueva racionalidad que impregna la esfera política, bajo la cuál los candidatos exitosos son aquellos que consiguen mantenerse como líderes con imagen positiva e intención de voto alto en la medición cotidiana de las encuestas y sondeos de opinión (2009: 77).

¹¹ La labilidad de las identificaciones políticas en los tiempos presentes se corresponde con las escasas oportunidades que poseen las instituciones en general para “arraigar” las trayectorias individuales a sus proyectos de carácter colectivo (Bauman, 2000: 39).

los factores que han contribuido, en el caso argentino, a esta desafección, entre los cuáles se destaca la creciente percepción ciudadana acerca de la constitución de una “clase” o “casta política”, que desatendiendo las obligaciones de su función (orientada, teóricamente, a la prosecución del bien común), se halla interesada exclusivamente en la reproducción de sus espacios de poder y en la consecución de bienes materiales a título personal. Tal como acuerdan Quiroga (2006) y Pousadela (2004), la idea de la existencia de una “corporación política”, que se consolida más allá de las cada vez más difusas banderas partidarias, consolida en el imaginario ciudadano la separación entre la praxis política dirigencial y las acuciantes realidades de los habitantes, cada vez más postergados en lo que refiere a la satisfacción de sus necesidades materiales y simbólicas.

Para Rinesi y Vommaro (2007), este proceso remite más bien al apogeo de la dinámica representativa antes que a su crisis, en consonancia con la hegemonía del modelo democrático-liberal, cuyas características se encuentran delineadas por el peso preponderante de la adjetivación “liberal” por sobre la “democrática”, es decir, por la importancia asignada a las dimensiones representativa y deliberativa, antes que a la participativa¹². Desdeñando e inclusive procurando bloquear las iniciativas emergentes de la ciudadanía, el protagonismo de la acción política recae en este programa exclusivamente en la decisión de los gobernantes. Para los autores mencionados, el desencanto sobre el desenvolvimiento de la democracia provocó más bien una crisis de la legitimidad de la representatividad, que se extendió no sólo entre el electorado de las grandes urbes, sino también entre los ciudadanos de los sectores populares, que coincidieron en la demanda por una recomposición de la división del trabajo al interior de la esfera gubernamental (Frederic, 2004).

En este punto es preciso remarcar la dimensión simbólica de este fenómeno. La ruptura del imprescindible lazo de confianza que sostiene a la representación conlleva a la pérdida de la dimensión trascendental de la esfera política, es decir, a su constitución imaginaria como espacio en el cual la sociedad política se abstrae y se escinde de los individuos concretos que ejercen funciones públicas. Por el contrario, lo que se afirma en la crisis de representación es la personalización del poder. Bajo esta perspectiva, el funcionario público es visualizado como un hombre como cualquier otro, que debe satisfacer las demandas que se vehiculizan hacia la esfera de lo público. En su incumplimiento y

¹² La preeminencia de la dimensión representativa imperó inclusive en el ámbito académico, fundamentalmente en la configuración de las preocupaciones originales de la Ciencia Política argentina. Con la reconstitución del régimen democrático, dicha disciplina se concentró en el análisis del vínculo con las instituciones públicas,

prosecución de objetivos meramente particulares, la trascendencia política se degrada, porque los electores no se sienten representados por aquel que ejerce la autoridad pública (Quiroga, 2004: 63).

Paralelamente, la palabra política, propia de aquellos que fueron elegidos para gobernar, extravía su capacidad de articulación de promesas, sentimientos, proyectos y propuestas con respecto a una ciudadanía que no sólo debería sentirse identificada con ella, sino al mismo tiempo interpelada y convocada a la movilización y a la acción (Rinesi y Vommaro, 2007: 426-427). Los epifenómenos de este desencanto, de esta escisión percibida como permanente entre la sociedad y sus representantes políticos, se encuentran en la apatía ciudadana en el acto electoral, cristalizada en el alto porcentaje de votos en blanco y anulados en las elecciones 2003, e inclusive 2007 (cuando el sistema político daba síntomas de recuperarse)¹³, y en la volatilidad de las preferencias de los votantes, que no se mantienen estables sino que por el contrario fluctúan entre elecciones nacionales y locales, configurando una escenario de lealtades divididas (Cheresky, 2004; 2009).

La literatura politológica coincide que las transformaciones acarreadas por el advenimiento de la democracia de audiencia reconfiguraron el rol de los partidos políticos. Divorciados en gran medida de la dinámica social, y desorientados frente a la disolución de los clivajes ideológicos y clasistas, los partidos políticos han cedido en su otrora ejercicio monopólico de la articulación de intereses y constitución de identificaciones políticas, en manos de los medios de comunicación y los líderes de opinión (Cfr Pousadela 2004, Mocca, 2004; Scherlis, 2009). Inclusive fueron reemplazados en lo concerniente a la formación de cuadros, ya que el nuevo panorama ha favorecido la transferencia de esta dimensión hacia otros campos. Liberado de las obligaciones estipuladas por el programa partidario “doctrinal” y relacionado directamente con el electorado/ audiencia mediante el poderío de los medios de comunicación, el líder del partido se autonomiza parcialmente de las estructuras militantes, propias de la etapa de los partidos de masas. El candidato se convierte más bien en el vértice donde confluyen mayoritariamente redes políticas personalizadas y expertas en comunicación y gestión, extraídas del círculo íntimo del máximo dirigente o bien de las consultoras o “think tank” (Scherlis, 2009).

En contrapartida a estas vicisitudes, los partidos políticos se han concentrado en la única actividad en la cual todavía no encuentran rivalidades nítidas: la organización de la

ignorando la incidencia de las pertenencias y realidades sociales de los ciudadanos (Rinesi y Nardacchione, 2007: 14-17).

competencia electoral. Esta dedicación exclusiva da origen a una profesionalización de los partidos en las áreas concernientes al marketing, la captación de votantes y el acceso a recursos estatales (Pousadela, 2004: 127) que acentúa su movimiento de alejamiento de la sociedad, como ámbito primario de formación de proyectos y anclaje identitario, para acercarse al Estado, en tanto fuente de recursos que habilita la financiación de campañas y la permanencia en el poder (Scherlis, 2009)

Estos nuevos rasgos partidarios y sus correspondientes formatos no hegemonizan completamente el escenario político, sino más bien conviven con modalidades de intervención política-partidaria de carácter territorial. Las mismas representan un dominio del espacio político a partir de micro redes que dirigen la distribución de bienes materiales y simbólicos en sectores populares, orientada a constituir y sostener lealtades políticas. Estas redes responden a una organización partidaria cuyo vértice primario es un dirigente local, de presencia asidua y conocida en el territorio. Si bien este líder posee un amplio margen de acción autónoma, responde a una estructura partidaria a la cuál está afiliado, que a su vez se beneficia del poder de movilización de sus “clientes”. A contrario de las opiniones que visualizan en estos vínculos únicamente un lazo utilitario o una forma degradada de “hacer política”, Auyero (2001) ha señalado que este tipo de intercambios habilitan la reproducción de una identificación política de arraigue histórico, sustentada en la presencia de imaginarios compartidos que se actualizan en la ejecución de las prácticas mencionadas. Concretamente, el autor hace mención al anclaje territorial del peronismo en los sectores populares, donde las redes de unidades básicas barriales consiguen reproducir su vínculo identitario con los sectores populares a partir de la distribución de bienes materiales o de fuentes de acceso laboral, que se afilian a una tradición peronista ligada a la justicia social y a la reivindicación de los derechos de la clase trabajadora.

La recreación de los vínculos entre los agentes partidarios y los ciudadanos a nivel territorial da cuenta de las fuentes de sostén del peronismo tras la crisis de representación desatada en 2001, y de su predominio en el sistema político actual. Su ventaja comparativa con respecto al resto de las estructuras partidarias residiría en su capacidad de interpretación y adaptación a las formas de praxis política y vida cotidiana de los sectores populares (Merklen, 2005), y es por ello que sus competidores han tendido a imitar sus estrategias de anclaje territorial, debilitados por las fluctuaciones en las preferencias políticas provenientes de la opinión pública. De esta manera, las redes políticas territoriales complementan en la

¹³ El porcentaje de votos en blanco fue 0.99% en 2003 y 6.44% en 2007, mientras que los nulos alcanzaron el 1.73 % y 1.16 % del total de votos emitidos en 2003 y 2007, respectivamente (Cheresky, 2009: 36).

actualidad la labor de sus homónimas personalistas al interior de las estructuras partidarias (Scherlis, 2009), delineando así un panorama político fragmentado en dos escenarios:

La escena nacional tiende a ser el ámbito donde prevalece la lógica de la opinión, donde se construyen liderazgos de popularidad y donde la comunicación política que da arquitectura a la escena y a las identidades ciudadanas en formación es suministrada por los grandes medios de comunicación. Pero la cotidianeidad local, incluso en los grandes conglomerados urbanos y, más aún en los de menor dimensión, mantiene un registro de sociabilidad política en el que cuentan las estructuras partidarias más tradicionales, las redes de pertenencia subsistentes y el conocimiento directo de líderes vecinales. En los sectores populares la organización vecinal, política o no, constituye con frecuencia, no tan sólo el canal de las demandas vinculadas a la subsistencia, sino también de contención ante las contingencias de la vida (Cheresky, 2006: 15).

En espacios políticos como el conurbano bonaerense, particularmente heterogéneos en su composición social¹⁴, ambos escenarios se superponen dando origen a la convivencia de diferentes “mercados políticos”, algunos fuertemente enraizados con las matrices propias de la democracia de audiencia, y otros todavía afiliados a tradiciones políticas longevas, que encuentran en el ámbito local/barrial su fuente de reproducción. Esta particularidad inherente a la “demanda política” incide en la configuración de su “oferta”, propicia la coexistencia, al interior del campo político, de partidos con rasgos pre modernos, sostenidos a partir de prácticas clientelísticas; modernos, en tanto sobrevivientes de la democracia de masas, y por último, post modernos, adaptados a las inclinaciones de la democracia de audiencia por liderazgos sostenidos por la opinión pública (Pousadela, 2004).

Hasta aquí dimos cuenta de las transformaciones del campo político en lo que respecta al eje de la competencia electoral, desde una perspectiva que prioriza las adaptaciones y acciones de las élites políticas en sus roles representativos. Sin embargo, sostenemos que la era democrática (y sobre todo, los últimos quince años) asistió a la expansión de diversas modalidades de acción política, situadas al margen de las vías institucionales. A diferencia de los procesos explicitados en los párrafos precedentes, situados en la dimensión representativa de la democracia, estas acciones se inscriben en la dimensión participativa, puesto que remiten a una iniciativa ciudadana que se emplaza en una concepción extensa del espacio público y que no se reduce al voto como forma excluyente de contacto con el sistema político.

La desinstitucionalización de la política (Cheresky, 2006), adquiere diferentes expresiones. Una de ellas remite al ya mencionado ascenso de la figura de la opinión pública,

¹⁴ Los veinticuatro distritos que componen el conurbano bonaerense comprenden un territorio político particularmente complejo, dada la heterogeneidad social que lo atraviesa. Según los datos del último censo, en el conurbano viven 9.910.282 habitantes, lo cual lo posiciona como el primer conglomerado del país en densidad de población (INDEC, 2011). En su radio se superponen espacios ocupados por grupos de alto poder adquisitivo, como los countries y barrios privados, con villas y asentamientos propios de la inscripción territorial de los sectores populares. Esta diversidad poblacional da origen a lógicas de voto y participación política disímiles, considerando, no obstante, que el conurbano constituye el 60% del electorado de la provincia de Buenos Aires, y alrededor del 26 % del electorado nacional. Casi uno de cada cuatro votos en una elección nacional proviene de este espacio geopolítico. Cfr Svampa 2001 y 2005; Grimson, Ferraudi Curto y Segura 2009, y Fraga, 2009.

que se independiza de las estructuras partidarias y se expresa en las encuestas y sondeos de opinión, pero también en el espacio público de los medios de comunicación y la calle. En las democracias contemporáneas, la opinión pública no observa solamente un carácter evaluativo y reactivo frente a la gestión gubernamental y los candidatos, sino que también guarda la posibilidad de establecer la agenda pública, a partir de demandas formuladas hacia la clase dirigente¹⁵. Si bien estas formulaciones abrigan dudas en cuanto a su autenticidad y consistencia¹⁶, no dejan de constituir un elemento de atención insoslayable por parte de los gobiernos y los partidos, en tanto interpelación continúa formulada por la ciudadanía.

En una segunda instancia, la literatura sociológica y politológica ha señalado la emergencia de formatos de participación política en las clases populares, a partir de su repliegue hacia el ámbito local y el desarrollo de estrategias de supervivencia. Desafiliados de las estructuras inherentes al mundo del trabajo y hostigados por las transformaciones socioeconómicas de la década del noventa (que tuvieron en el desempleo uno de sus epifenómenos recurrentes), un porcentaje significativo (aunque no total) de los sectores populares adoptó al barrio como teatro de operaciones de una nueva forma de politicidad, donde se imbrican las condiciones sociales pauperizadas con proyecciones políticas autónomas y articulaciones novedosas con el sistema político (Merklen, 2005). Además de representar un ámbito de reconstitución de los lazos sociales, en tanto estrategia de resistencia, el barrio se presenta como “el espacio de formas específicas de acción colectiva y de articulación de una relación con lo político: es el lugar de las organizaciones barriales” (Merklen, 2005: 163). Estas organizaciones se vinculan con las múltiples agencias políticas, sociales e inclusive religiosas emplazadas en el territorio, a fin de obtener como resultado de la interacción, los bienes materiales y simbólicos requeridos para sostener su subsistencia.

En esta tarea, los partidos políticos (y particularmente el peronismo) aparecen como interlocutores de las organizaciones sociales, en la medida en que son acreedores de fondos públicos y al mismo tiempo partícipes de un imaginario compartido, donde se destacan particularmente la apelación a la cultura del trabajo, el derecho al bienestar social y las

¹⁵ Uno de los ejemplos más recientes de imposición de una temática en la agenda gubernamental por parte de la opinión pública fue la movilización urbana en pos del reclamo de mayor seguridad, encabezado por Juan Carlos Blumberg en 2005. Para un análisis de este caso y su derivación en un efecto de representación efímero, ver Annunziata, Mauro y Slipak, 2006.

¹⁶ Para autores como Sartori, la escenificación de la política a partir de los medios masivos de comunicación guarda un costado severamente negativo, graficado en su concepción del hombre contemporáneo como el *homo videns*. Éste carecería de un compromiso y participación política sostenida y reflexiva, en la medida en que configura su opción política a partir de las sensaciones que le generan las imágenes visuales de la televisión. Para una profundización de esta crítica a la dimensión mediática de las democracias contemporáneas, ver Sartori (2002) y Quiroga (2009).

obligaciones del Estado para con la ciudadanía. Es preciso mencionar que la articulación con los partidos políticos o las agencias estatales no necesariamente deviene en una constante, y es allí donde la acción colectiva surgida en los barrios sale al espacio público urbano, “a la calle”, y visibiliza su protesta, sea en la modalidad del piquete, el asentamiento o el saqueo (Merklen, 2005).

Este repertorio de acciones, si bien mantiene no escasos contactos con elementos “tradicionales” del sistema político, se constituye sin embargo en sus márgenes, para formular desde allí su interpelación. Configuran formas no institucionalizadas de hacer política, surgidas, una vez más, del desencanto y la crítica frente a la inacción de las élites políticas. Su inscripción territorial habilita la acumulación de recursos materiales y simbólicos que le permiten intervenir a su tiempo en escenarios políticos locales e interpelar al Estado.

3- Procesos en espejo y nuevas interrogaciones: la participación evangélica en un escenario político- religioso en transformación.

El examen de las transformaciones acontecidas en el campo religioso y político, desde el restablecimiento del régimen democrático hasta la actualidad, invita a un ejercicio comparativo, a la luz de procesos que se anticipan como similares, y que pueden brindarnos claves para comprender el fenómeno de la participación de agencias religiosas en el campo político-partidario, en particular líderes evangélicos y pentecostales, tal como lo prefiguramos en la introducción de la presente tesis.

A modo de síntesis podemos precisar que en ambos campos tiene lugar un proceso de recomposición de las matrices identitarias, que se cristaliza en el retroceso de las agencias centrales en la configuración de sentido: la Iglesia católica y los partidos políticos. La pérdida de hegemonía de estos actores remite a su incapacidad para gestionar aceptablemente las demandas y pareceres de creyentes y ciudadanos, los cuáles han sido profundamente modificados por la dilución de los marcos tradicionales del mundo del trabajo y el ascenso de la era mediática, entre otros fenómenos. La crisis de representación referida para el campo político, cuyo eje central es el distanciamiento entre los dirigentes partidarios y la ciudadanía, puede ser comparada con la crisis de autoridad de las jerarquías eclesíásticas en su intención de reglar las conductas de los fieles y procurar contenerlos al interior de las vías institucionales que norman la creencia y la pertenencia.

En consecuencia, los compromisos políticos y religiosos tradicionales se diluyen y se configuran otras alternativas a la hora de establecer la reconstrucción de la adscripción

identitaria en ambos espacios. Una de ellas remite, en el campo religioso, a la opción por ofertas diversas, con características emocionales o tradicionales, pero orientadas en todos los casos a satisfacer una necesidad trascendente y espiritual que ya no encuentra acogida únicamente en las instituciones históricas. En el campo político observamos una identificación ceñida a las circunstancias y de carácter inestable, que se determina de acuerdo a los contextos y a una evaluación que no se configura al interior de una doctrina política, sino más bien en el espacio ambiguo y flexible de la opinión pública y los medios masivos de comunicación.

La pluralidad de estas opciones políticas y religiosas guarda un trasfondo común, que no es otro que la afirmación del polo decisional individual en ambos espacios, como confirmación del proceso de fragmentación de las matrices identitarias descrito en párrafos precedentes. En el seno de un fenómeno especular, los mismos sujetos que progresivamente se desafilian de sus pertenencias religiosas tradicionales y optan por “creer a su manera”, también reconfiguran sus creencias políticas, decidiendo su voto de acuerdo a una evaluación personal. Los ciudadanos inclusive optan por vincularse con lo político a partir de canales y lazos que no son los institucionales, pero que en gran medida suturan la crisis de la representación a partir de la “autorepresentación” en la calle y en los barrios. A nuestro criterio, la desinstitucionalización de la política tiene su correlato en la recomposición del escenario religioso, cada vez más proclive a cobijar formatos de creencias prescindentes de instituciones normativas. Así como es posible creer posicionándose por fuera de las iglesias, también se torna factible la participación política más allá de las estructuras partidarias, e inclusive un número importante de individuos se constituyen en nuestros días en indiferentes políticos y religiosos.

Inclusive un cariz que pareciera extenderse en iguales proporciones en el campo político y en el religioso es la ascendente afirmación de los recursos emocionales y estéticos como matriz de generación de nuevas adscripciones identitarias, acompañadas en casi todos los casos por la apelación a la figura del líder como referente de la movilización. Tal como notamos en nuestra descripción de la democracia de audiencia, las campañas electorales y los debates políticos progresivamente se vacían de programas con consignas extensas y reflexivas, recurriendo por contrario a imágenes y slogan provocativos que procuran generar simpatías en los espectadores. En idéntico sentido, las políticas de extensión de la feligresía por parte de las agencias religiosas se basan cada vez más en la utilización de una iconografía progresivamente intensa en su contenido estético, aunque de escaso peso teológico (Segato, 2007); y en estrategias mediáticas, implantadas para posicionarse positivamente ante la

opinión pública, y de esa manera compensar la pérdida de adscripciones religiosas e inclusive posicionarse en los intersticios de la crisis de representación como un vehículo de legitimidad sustitutiva.

Este conjunto de tendencias que precisamos en sentido paralelo en el campo político – religioso no son concluyentes ni omnipresentes. Por el contrario, los rasgos novedosos conviven, inclusive en escenarios idénticos, con actores y discursos tradicionales, dando cuanto de la perpleja complejidad de la realidad social.

En los tiempos de la “crisis de la política”, donde su legitimidad de origen se halla en una encrucijada, es preciso comprender el rol que en estos contextos podrían desempeñar las agencias religiosas. Nos interesan particularmente aquellas que no pertenecen a un núcleo histórico hegemónico, como es el caso del catolicismo, con una matriz de relaciones con el poder político ya constituida e inclusive formalizada, sino más bien las que constituyen los sectores históricamente disidentes. Asumiendo como marco teórico la comprensión del espacio político y religioso como una trama relacional compleja y proclive a la transferencia recíproca de legitimidades, resta examinar las características, los alcances y los límites de la experiencia evangélica y pentecostal en el espacio partidario, en tanto presencia novedosa que se distancia, a priori, de la política tradicional, y que conjuga en su apuesta capitales simbólicos y materiales, revalorizados ante el debilitamiento de las formas tradicionales de autoridad política y religiosa.

La inscripción evangélica en el campo político guarda una densidad histórica que se ha cristalizado en diversas expresiones a lo largo del tiempo, y que han gravitado en la configuración de las actuales articulaciones en el terreno electoral. A su vez la participación evangélica en el plano político ha sido objeto de diversas perspectivas teóricas, que han conceptualizado sus características, puntos de encuentro y de distancia con otras experiencias latinoamericanas. A la reconstrucción de este proceso histórico y de la mirada científica sobre el mismo nos abocaremos en el siguiente capítulo.

Capítulo 2. La participación política de actores evangélicos en América Latina y Argentina

1- Los evangélicos en la escena política latinoamericana. Experiencias múltiples y denominadores comunes

El crecimiento de las iglesias evangélicas y pentecostales latinoamericanas constituye uno de los tópicos más interesantes e innovadores en lo que respecta al estudio de los fenómenos religiosos. Su explosión demográfica, que en la mayoría de los países del cono sur sitúa al movimiento evangélico como la primera minoría religiosa¹⁷, ha reconfigurado las relaciones de poder al interior del campo religioso, en la medida en que ha sido acompañada por un aumento de su visibilidad y capacidad de acción en los diferentes estratos del espacio público latinoamericano. Contrastando con una situación original, donde la mayoría de los especialistas y fieles evangélicos utilizaban sus rituales como prácticas de cohesión y refugio frente a la hostilidad y pecaminosidad del mundo exterior, en las últimas tres décadas diversas investigaciones (Cleary, 1997; Stewart-Gambino, 1997; Oro y Semán, 2000; Freston, 2001) han constatado la proyección de las comunidades evangélicas en la vida política, social y cultural de los países latinoamericanos, no sólo a partir de la expansión de sus estrategias proselitistas en el espacio público y en los medios masivos de comunicación, sino también por intermedio de pronunciamientos e intervenciones en cuestiones políticas, sea defendiendo sus intereses en tanto comunidad religiosa, defendiendo un ideario de valores axiológicos o bien participando en diversos proyectos políticos.

Una de las dimensiones donde se cristaliza con mayor nitidez la expansión evangélica es en el espacio político, fundamentalmente a partir del desempeño de pastores y líderes en competencias electorales y redes de intercambio político-sociales, y la creciente importancia que reviste la orientación del “voto evangélico” para dirigentes y analistas políticos. Es preciso mencionar que la intervención evangélica en la esfera política no se circunscribe exclusivamente a los tiempos presentes. Estudios como el de Bastian (1990), Lagos Schuffeneger (1991), Freston (1991, 2001), Oro (2005) y Silveira Campos (2007) dan cuenta de las relaciones establecidas a principios del siglo XX, entre líderes de iglesias protestantes y

¹⁷ Según estudios recientes, las iglesias protestantes representan el 15 % de la población de Chile y Brasil, el 6% en Paraguay, el 16% en Bolivia, el 11% en Perú, el 29% en Venezuela, el 3% en Colombia, el 2% en Ecuador y el 9% en Argentina (Le Monde Diplomatique, 2009: 183).

dirigencias políticas liberales, inclusive accediendo a cargos importantes¹⁸. Sin embargo, desde el restablecimiento de los regímenes democráticos la inserción política evangélica ha observado un salto cuantitativo y cualitativo, evidenciado en la masiva y heterogénea participación en los comicios en tanto candidatos; actividad coronada, en algunos casos, con la obtención de las más altas magistraturas de la administración pública. No obstante esta performance exitosa en competencias electorales, es preciso destacar que las mismas no siempre se han traducido en una incidencia real en la organización de la agenda política y en la formulación de políticas públicas de los gobiernos (Mariano, 2001), por lo que se vuelve pertinente el análisis particular de los casos de participación política evangélica en países latinoamericanos.

Al respecto, en el apartado siguiente presentaremos un análisis sobre diversos casos de participación política evangélica, haciendo foco en las modalidades de inserción partidaria desplegadas por pastores y líderes, en el contexto de la restitución democrática en los países que conforman el sub-continente latinoamericano. La selección de los mismos no ha perseguido un criterio de exhaustividad¹⁹, sino más bien la pretensión de construir analíticamente diferentes modelos de participación política evangélica en Latinoamérica, en tanto herramienta heurística que demarque estrategias de mediación política diferenciadas y que habilite a su tiempo la comprensión de la experiencia argentina, desde una perspectiva comparativa.

¹⁸ Entre los casos más destacados podemos citar el de la elección del diputado metodista Guaracy Silveira en la constituyente brasilera de 1934 y la de varios diputados estatales evangélicos en las elecciones generales brasileras en 1947 (Oro, 2005). Fediakova (2002) subraya la participación del pastor Mora de la Iglesia Wesleyana en la fundación del Partido Socialista chileno en la década del '30.

¹⁹ Nuestra opción analítica por el estudio de modalidades de participación evangélica bajo regímenes democráticos estables, caracterizados por la vigencia de sistemas de partidos institucionalizados (entre otras reglas constitutivas) implica colocar al margen casos de gran trascendencia histórica, tales como los de Guatemala y Nicaragua. Los mismos han sido analizados por David Stoll (1990, 1991, 1993) y sintetizados por Freston (2001) y dan cuenta de los múltiples posicionamientos políticos que las iglesias evangélicas pueden adoptar, inclusive amparándose en interpretaciones bíblicas y concepciones sobre lo político antagónicas. Mientras que en Nicaragua existió un apoyo institucional por parte de federaciones evangélicas al régimen revolucionario sandinista (aunque no exento de tensiones y fracturas internas), en Guatemala el comportamiento político por parte de las élites de comunidades carismáticas pentecostales fue de un respaldo teológico a los

1.1. Modelos de participación política evangélica en la Latinoamérica democrática

Uno de los casos más representativos en la historia reciente resulta la experiencia de participación masiva de líderes y pastores evangélicos en el partido político “Cambio 90”, que consagró como presidente de la República de Perú al ingeniero Alberto Fujimori en las elecciones de 1990, cuyo mandato se extendió hasta 2000, en la denominada “década Fujimorista”. Como antecedentes de esta incursión se cuentan la formación del Frente Evangélico en 1980 y la Asociación Movimiento de Acción Renovadora en 1985, ambos movimientos políticos de orientación confesional (compuestos mayoritariamente por bautistas y pentecostales) que pretendían obtener candidatos propios en las elecciones generales, a los fines de brindar soluciones concretas ante la crisis que se ceñía sobre la realidad peruana (Arroyo y Paredes, 1991; López Rodríguez, 2004: 18).

Si bien la experiencia de los partidos confesionales resultó fallida, varios de sus dirigentes más importantes engrosaron las filas de “Cambio 90”, e inclusive Arroyo y Paredes (1991) señalan su rol destacado en la constitución legal y posterior difusión de dicho espacio político, mediante la afiliación de miembros de las iglesias y el recorrido de los sectores periféricos de la nación, en tanto estrategia proselitista. La movilización de las redes evangélicas en pos de la candidatura de Fujimori, sumado a su perfil de “outsider” y tecnócrata, y su posición de centro, de cara a una creciente polarización del sistema político peruano, le valieron el triunfo en segunda vuelta. Como resultado del proceso electoral y del apoyo brindado al movimiento de Fujimori, dieciocho parlamentarios evangélicos-catorce diputados y cuatro senadores- pasaron a formar parte del nuevo Congreso de la República, a los que se suma la asunción a la vicepresidencia segunda por parte del pastor bautista Carlos García (López Rodríguez, 2004: 23).

Tras el denominado “autogolpe” de 1992 y el inicio del proceso de centralización al interior de la política fujimorista, se producen múltiples fraccionamientos en el conjunto de parlamentarios y militantes evangélicos, algunos de los cuales optan por abandonar su banca e ingresar a las filas de otros partidos políticos, mientras que un segundo sector permanece y se constituye en parte del soporte ideológico del régimen, con declaraciones que afirmaban, por ejemplo, la concreción de un plan divino en la presidencia del líder de Cambio 90 (López Rodríguez, 2004: 25-27)

regímenes militarizados y pseudo democráticos de Ríos Montt y Jorge Serrano Elías. Para un análisis exhaustivo de la cuestión, ver David Stoll (1990, 1991, 1993 y 1994) y el estudio comparativo de Freston (2001).

En su evaluación sobre la gestión parlamentaria evangélica, López Rodríguez (2004) subraya que en ningún momento los evangélicos electos formaron parte de una “bancada”, es decir, de un grupo político organizado, debido a su inexperiencia en lo que concierne al habitus político. Inclusive el autor matiza los argumentos provenientes del periodismo y de ciertos estudios que le adjudican a los evangélicos un rol decisivo en lo que refiere a las sucesivas elecciones ganadas por el ingeniero Fujimori. Para López Rodríguez, la militancia evangélica fue sólo uno de los factores que incidieron en el ascenso al poder del fujimorismo, y su masiva participación en cargos públicos se explica como parte de un “fenómeno de arrastre”, producido por la figura ascendente del candidato presidencial. Sin embargo, el peso del imaginario que asoció el éxito de Cambio 90 con la inserción masiva de evangélicos funcionó como eje motivador de experiencias políticas secundarias, tales como formación de los partidos evangélicos Unión Renovadora del Perú, Musoq Pacha (“tierra nueva”), Presencia Cristiana, La Coordinadora Nacional Evangélica y el Movimiento de Restauración Nacional.

El surgimiento de estas formaciones políticas evangélicas se circunscribió exclusivamente a los períodos electorales, en la mayoría de los casos conformadas en torno a la figura de un pastor o líder con trayectoria política. En sus discursos de campaña subrayaban las raíces “morales” de la crisis, la necesidad de un “cambio radical” y la potestad de representación de los evangélicos, considerándolos como una suerte de “despensa electoral” útil para obtener votos o para negociar como capital político con otras fuerzas. En este sentido en su plataforma electoral apelaban a reivindicaciones históricas de la comunidad evangélica. Para López Rodríguez, el fracaso de estas experiencias radicó en su carácter estrictamente coyuntural, su propósito de captar exclusivamente el voto evangélico “sin entender que el juego político exige tener horizontes de relaciones más amplios”, y en su presunción acerca “que el voto evangélico era un voto cautivo, que los fieles seguían a sus pastores y líderes, no sólo en cuestiones religiosas, sino también en las políticas...” (2004: 66).

Más allá de los diversos rendimientos obtenidos, la experiencia política evangélica en Perú configura un modelo de participación signado por la opción mayoritaria de las iglesias y sus líderes por un proyecto político secular, al cual se respaldó durante el período electoral y gran parte de la gestión pública. Esta estrategia de encolumnamiento masivo tras una figura política no evangélica, en cierta medida ligó la proyección política religiosa a la suerte del régimen fujimorista, lo cual redundó, en primera instancia, en la obtención de cargos públicos de primera línea, pero a posteriori resultó causante de fraccionamientos internos y de la asunción de los costos políticos causados por el desprestigio gubernamental.

En Brasil, la participación de las iglesias evangélicas en la vida política se presenta como uno de los casos paradigmáticos en la región, debido a la fuerte repercusión mediática de sus progresivos éxitos en las competencias electorales y su incidencia en la configuración de una nueva dinámica al interior del sistema político, en la cuál el voto evangélico es conceptualizado como una variable de influencia, fundamentalmente en las campañas presidenciales. Entre los ejemplos más renombrados pueden citarse la elección del Anthony Garotinho como gobernador del Estado de Río de Janeiro en 1998 y su posterior candidatura como presidente en 2002, la competencia entre dos evangélicas, Rosângela Matheus (esposa de Garotinho) y Benedicta da Silva por la gobernación del estado de Río en 2002 (con resultado favorable para la primera), y la elección del obispo Marcelo Crivela, líder de la IURD (Iglesia Universal del Reino de Dios), como senador en el mismo período²⁰. En lo concierne estrictamente a las elecciones parlamentarias, estudios como el de Machado (2006) y Silveira Campos (2005, 2007) establecen una tendencia ascendente, con la elección de cuarenta y cuatro diputados federales evangélicos en 1998 y sesenta y uno en 2002. Finalmente, Mariano y Pierucci (1996) señalan el desenvolvimiento de líderes y pastores pentecostales favorables a la elección de Collor de Melo en las presidenciales de 1989²¹, y Silveira Campos (2005: 174) da cuenta del importante rol asumido por la IURD en las elecciones presidenciales de 2002, cuando su cúpula dirigenal pactó con Lula da Silva un apoyo electoral estratégico, que culminó con la designación de José Alencar como vicepresidente

Tras una participación discreta y sin incidencias mayores en lo que respecta a la dinámica del campo político y religioso brasileño (Freston, 1991; Silveira Campos; 2005) en la Asamblea Constituyente de 1986 resultaron electos un total de treinta y tres diputados, la mayoría de ellos pertenecientes a denominaciones bautistas y pentecostales (Asamblea de Dios). Tal cómo indicamos en párrafos precedentes, este proceso de participación se profundiza con la multiplicación de candidaturas evangélicas en las décadas del '90 y '2000,

²⁰ Campos Machado destaca la utilización, por parte de diferentes candidatos evangélicos, de slogans de campaña donde apelaron directamente a la identificación religiosa como fuente de orientación del voto. Tal es el caso del lema "*Fé para mudar*" utilizado por la candidata Liliam Sá de Paula (Partido Liberal / IURD), en las elecciones de 2000 del municipio de Río de Janeiro, y los slogans "*Crete não inventa, vota 40*" y "*Voto em Garotinho porque, alem de crete, é competente*", empleados por Anthony Garotinho en su candidatura presidencial (2006: 53, 89).

²¹ El estudio de Mariano y Pierucci (1996) si bien no establece la fuerza electoral efectiva de los pentecostales, proporciona un minucioso examen del apoyo brindado por la cúpula de las iglesias a Collor de Melo, propiciando su visita a los templos e impulsado una campaña de desprestigio contra el principal candidato opositor, Lula da Silva. El motivo de la fuerte aversión pentecostal hacia el candidato del PT se fundamentaba en su asociación con el comunismo (ideología atea, favorable a la expropiación de templos) y con el catolicismo, en tanto religión imperialista (1996: 203-206)

la mayoría de ellos miembros de iglesias neopentecostales²², particularmente la IURD, y de las Asambleas de Dios. El número de escaños conseguidos por las denominaciones evangélicas en algunos estados como Río de Janeiro o Río Grande do Sul, e inclusive en el Congreso Nacional, llevaron a la prensa y a la dirigencia política tradicional a referirse a constitución de una “bancada evangélica”, en tanto grupo orgánico plenamente constituido, con intereses y modalidades de acción propios. Para Antonio Pierucci, la conformación de una bancada evangélica en el Congreso Constituyente representó una fuente inestimable de recursos culturales, retóricos, humanos y organizaciones para las coaliciones de derecha²³, al mismo tiempo que vehiculizó hacia la arena pública demandas de cuño tradicionalista y moralistas, propia de los sectores populares (1996: 166).

Según los analistas del caso brasileño, este avance cuantitativo que se cristaliza en experiencias como la de la “bancada evangélica”, se funda en un proceso de reconceptualización, racionalización y profesionalización de la proyección en la esfera pública por parte de las iglesias evangélicas y neopentecostales, que da lugar a un modelo de inserción en lo político de carácter corporativo. En primer término, Silveira Campos destaca el cambio de mentalidad y de praxis que operó al interior de las iglesias pentecostales en las últimas décadas y que motivó el pasaje de una posición comprendida por el apoliticismo hacia una participación política entendida como “vocación divina” (2005: 158-159), que se orienta a la purificación del mundo, asociado al pecado. A diferencia de la etapa previa a la Asamblea Constituyente, donde las incursiones políticas se inscribían en iniciativas de índole individual, en la era democrática son las iglesias, en tanto corporaciones, las que “producen” a sus

²² El concepto “neopentecostales” alude, para algunos autores del campo disciplinar brasileño como Ari Oro (1997) y Ricardo Mariano (1995), a la presencia de nuevas iglesias cuya matriz teológica y estrategias de relación con la sociedad difieren de manera sustantiva con el pentecostalismo clásico. Particularmente estos trabajos se refieren a la emergencia de la IURD y su perfil de iglesia con sentido de expansión empresarial, manejo de los medios de comunicación, inserción en el mundo de la política a partir de una estrategia corporativa y difusión de un mensaje evangélico que se arraiga en la teología de la prosperidad y los cultos de sanidad. Paul Freston (1999) contrapone a esta visión de ruptura la concepción de una redefinición gradual de la relación establecida entre las iglesias pentecostales y las formaciones culturales de cada país. Así, lo que otros autores denominan “neopentecostalismo” equivaldría en la perspectiva de Freston a una nueva “ola” o etapa de actualización del lazo cultural que las iglesias pentecostales tienden hacia la sociedad, y que es producto de una resignificación de contenidos previos. Algranti considera que esta última comprensión analítica del fenómeno del neopentecostalismo se ajusta más acertadamente a las características del caso argentino (2010:78-79).

²³ Para Antonio Pierucci, la tendencia hacia la derecha desarrollada por la mayoría de los diputados de la “bancada evangélica” se evidenció en su preocupación por una agenda legislativa vinculada a la protección de concepciones tradicionales en lo que refiere al rol de la mujer y la familia, el rechazo a la práctica del aborto y a la homosexualidad bajo todo concepto, como así también el voto a favor de medidas que beneficiaban la concentración del capital y resguardaban las posiciones de poder de sectores conservadores. Inclusive en el plano discursivo, los diputados evangélicos hacían alusión a su condición de representantes de la “mayoría moral” del país, que estaba siendo atacada por influencias perniciosas originadas por el feminismo y el comunismo (1996: 173-180).

propios líderes políticos, a partir de mecanismos de selección, formación y seguimiento de sus candidatos, la mayoría de ellos pastores. Los “políticos de Cristo” -los dirigentes formados al interior de las iglesias-, “se ven (...) como portadores de una misión divina, para la cuál fueron llamados, con el fin de promover una especie de exorcismo de la vida política nacional” (Silveira Campos, 2005: 159).

La postura redentora de los políticos de Cristo con respecto al espacio político²⁴ se complementa con la búsqueda de beneficios directos para los proyectos de la iglesia de pertenencia, a partir de la gestión parlamentaria, y con la preocupación por proyectos legislativos basados en cuestiones morales y éticas (Campos Machado, 2006), que procuran diferenciar a los políticos evangélicos de la clase política tradicional y expandir su visión doctrinal en diversas áreas de la gestión pública.

La estrategia desarrollada por las iglesias neopentecostales y evangélicas en Brasil no ha sido la de formar partidos confesionales, sino más bien la de posicionar a sus candidatos en diferentes estructuras partidarias, para potenciar de esta manera las posibilidades de obtener bancas en las legislaturas estaduais y nacionales. En otras palabras, la politización del campo evangélico en Brasil se cristalizó de manera acabada en la asunción del rol de “partidos paralelos” por parte de las iglesias. En su estudio sobre el proceso electoral 2002-2006 en el estado y la ciudad de Río de Janeiro, Campos Machado (2006) resalta la exitosa adaptación de las denominaciones pentecostales a los patrones clientelistas y personalistas de la política brasileña, en la medida en que los actores religiosos utilizan sus afiliaciones en actividades sociales de las iglesias como atributo político, a los fines de conseguir votos y mantenerlos en el tiempo. Para esta autora, la creciente capacidad de influencia de iglesias como la IURD en la esfera pública remite, no sólo a la fuerza de su carisma entre sus fieles, sino también a la absorción selectiva de temas de la agenda social en curso y, fundamentalmente, a la crisis de credibilidad de la elites e instituciones políticas tradicionales.

Entre las condiciones de posibilidad de este fenómeno se encuentran la porosidad histórica de las fronteras de los espacios políticos y religiosos, y ciertas características distintivas del sistema político brasileño, como su marcado federalismo, la presencia de abundantes partidos débiles, sin tradición y coherencia ideológica, y un sistema electoral que

²⁴ La apreciación de lo político como un espacio susceptible de ser redimido no es exclusiva de los movimientos evangélicos y pentecostales, sino que conforma una lógica que atraviesa a distintas modalidades religiosas modernas, la mayoría de ellas asociadas a corrientes neo-puritanas. Ver Pace, 2006.

habilita la elección de varios diputados por cada estado, potenciando de esta manera la incidencia de una comunidad minoritaria y dispersa, como la evangélica (Freston, 1991: 31)²⁵.

En lo que refiere al análisis de la participación política evangélica en Chile, la historia reciente ofrece algunos puntos en común con la experiencia brasileña, particularmente en lo concerniente al cambio de mentalidad del principal actor evangélico en el espacio político: el pentecostalismo. A diferencia de las iglesias protestantes históricas, que durante las primeras décadas del siglo veinte habían mantenido vinculaciones con círculos liberales laicos, (particularmente el Partido Radical), el pentecostalismo se posicionaba en una situación de abstencionismo político (Fediakova, 2004).

Los sucesos políticos de la década del setenta, que marcaron el ascenso del gobierno dictatorial pinochetista con la oposición de la jerarquía católica, sumado a la creciente politización social y las transformaciones producidas por la urbanización y la industrialización acelerada, interpelaron y dividieron al mundo protestante. El antagonismo planteado con el catolicismo, la visión del comunismo como una amenaza atea y demoníaca, y la crítica a la militancia partidaria decidieron la opción política de la mayoría de las iglesias pentecostales por el régimen de Pinochet. El aumento del número de fieles, y los nuevos canales de diálogo y de legitimación recíproca establecidos con las autoridades (cristalizados, por ejemplo, en la consagración de un Te Deum evangélico) redundaron en la emergencia de una conciencia corporativa que anhelaba ocupar un rol propio en la sociedad y efectivizar la concreción de sus demandas institucionales (Fediakova, 2004: 256 y ss).²⁶

Cuando se produjo el retorno del régimen democrático en 1989, el movimiento evangélico ya constituía la segunda identidad religiosa del país, y el pentecostalismo conformaba el ochenta por ciento del segmento evangélico. Los rasgos culturales de este grupo religioso en gran medida se habían transformado: ya no representaba una religión propia de las clases bajas y espacios rurales, sino que su dinamismo doctrinal e institucional le había permitido crecer entre los sectores medios y altos, y abrirse a las demandas de profesionalización e institucionalización burocráticas, propia de las confesiones establecidas (Fediakova, 2004: 263).

²⁵ En el sistema electoral brasileño, a diferencia del argentino, cada elector puede optar por seleccionar un sólo candidato al interior de una lista partidaria, lo cual habilita la competencia entre los candidatos de un mismo partido por la obtención del escaño. Esta tendencia personalista en el voto, que se opone al planteo de “listas sábanas”, también propicia la hegemonía de una lógica individualista por parte de los políticos, los cuales con frecuencia rompen sus fidelidades partidarias. Para un análisis del sistema de partidos y el sistema electoral brasileño, ver Guzmán Mendoza y Sena de Olivera, 2003.

²⁶ Si bien el objetivo de este capítulo se centra en la descripción de los actores evangélicos en el juego democrático, en el caso chileno se torna pertinente detallar la trama política-religiosa establecida bajo la dictadura, ya que sienta las bases de la performance política posterior.

Este afianzamiento al interior del campo religioso redundó en un creciente interés de su clase dirigente por asumir protagonismo en la nueva etapa política del Chile moderno, tratando de capitalizar los vínculos establecidos con el espacio político. La movilización en pos de una nueva ley de culto funcionó como eje articulador entre los sectores conservadores y ecuménicos progresistas, distanciados por las diferentes posturas adoptadas frente al gobierno pinochetista (Fediakova, 2004). Para Fediakova, las mediaciones del movimiento evangélico con el sistema político chileno en la era democrática se cristalizaron en tres vías diferenciadas: el intento de constitución de una identidad partidista confesional, denominada Alianza Nacional Cristiana, la participación de pastores y fieles evangélicos en los partidos políticos existentes y finalmente, la colaboración brindada por las iglesias pentecostales a las autoridades en proyectos sociales (Fediakova, 2004: 264).

La formación de un espacio político orientado a plasmar en el juego electoral los intereses representativos de la comunidad evangélica, y defender el lugar de la ética en la política, resultó conflictiva y finalmente fallida, debido a las tensiones que desató al interior del Comité de Organización Evangélico, entidad interdenominacional creada para organizar la demanda por una nueva ley de cultos. En 1996 y 1997 la Alianza Nacional Cristiana se presentó a elecciones municipales y parlamentarias respectivamente, obteniendo apenas cuatro concejales. En las competencias electorales de 1999, esta formación política apoyó inicialmente la candidatura presidencial del pastor Salvador Pino, y tras constatar la inviabilidad de esta performance política, decidió respaldar al candidato “secular” Joaquín Lavín. Poco tiempo después la Alianza Nacional Cristiana se disolvió.

Entre las razones del fracaso de esta experiencia de partido confesional, se cuentan la fragmentación del campo evangélico chileno, el fuerte personalismo y competencia entre los pastores, la ausencia de un proyecto nacional abarcativo, la permanencia de tradiciones e identidades políticas fuertemente arraigadas en el sistema político y la cultura cívico-político chilena (Fediakova, 2004: 265-266) Este último factor representa un elemento que distingue el caso chileno de su par brasileño y explica en gran medida los rendimientos diferenciales de la propuesta del funcionamiento de la “iglesia como partido”, en uno y otro país.

La incursión de pastores y fieles pentecostales en las filas de los partidos políticos tradicionales resultó una variante de relativo éxito. Según la consideración de los analistas, esta modalidad de participación se encontró guiada por intereses pragmáticos, que privilegiaban los objetivos materiales y simbólicos de las iglesias por sobre las adscripciones partidarias o ideológicas, dando cuenta en este nivel de un comportamiento corporativo por parte del mundo evangélico.

Finalmente, el diálogo y la articulación en proyectos sociales de las iglesias pentecostales con diferentes municipios chilenos abre asimismo un abanico de posibilidades de proyección política para los pastores y líderes de las comunidades, debido al reconocimiento social que dichas actividades les ameritan y que posibilitan, consecuentemente, probables candidaturas en ámbitos locales. En síntesis, podemos plantear que las mediaciones trazadas por actores evangélicos en el escenario político chileno responden a un modelo de inserción sustentado en la institucionalización de su vínculo con la entidad estatal. Pese a los resultados adversos en el plano electoral, las proyecciones políticas remiten al posicionamiento privilegiado de las federaciones e iglesias en el campo religioso, en la medida en que resulta un punto de partida fecundo para el alcance de los objetivos propuestos por los liderazgos religiosos.

De los procesos de diversificación y desregulación del campo religioso colombiano han emergido en las últimas décadas diversas propuestas de partidos y/ o movimientos confesionales evangélicos, que constituyen la proyección política de mega iglesias neopentecostales. Su crecimiento, expansión en los medios de comunicación y visibilidad pública data de la década del setenta en algunos casos. Han tomado particular relevancia en el escenario político colombiano el Partido Nacional Cristiano (PNC), que guarda como comunidad de referencia la Misión Carismática Internacional; el Compromiso Cívico y Cristiano con la Comunidad (C4), que proviene de La Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia; y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), cuyas raíces se extienden en la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (Cepeda van Houten, 2007: 23)

En su estudio sobre estos tres movimientos políticos confesionales, Cepeda van Houten (2007) describe los ejes comunes que comparten las comunidades neopentecostales en las cuáles se fundan. En los tres casos se trata de mega iglesias, es decir, grupos religiosos de varios miles de miembros y con numerosas filiales o “iglesias hijas” en diferentes puntos del país, organizadas en torno a la figura carismática de un líder religioso y su familia, que tras una experiencia de conversión o una escisión con respecto a su confesión de origen, decide formar su propia comunidad. En la caracterización de Cepeda van Houten, las comunidades neopentecostales referidas se distinguen por un fuerte énfasis en el don de la profecía y una cosmovisión teológica denominada “evangelio de la prosperidad”. Para el autor, estos rasgos refuerzan el rol central del pastor, en la medida en que su acción y decisión se encuentra legitimada por su control profético, y al mismo tiempo, se establece una adecuación con el sistema socioeconómico vigente, puesto que la prosperidad y la obtención de recursos

materiales por parte de los fieles y de la institución eclesial son considerados signos de la bendición divina.

Los lineamientos teológicos-pastorales guardan un correlato preciso en lo que refiere a su posterior participación política. La tradicional postura milenarista del pentecostalismo, que considera inminente la venida de la redención y por ende, el carácter eminentemente fútil de cualquier acción transformadora de las estructuras mundanas, da paso al interior de estas comunidades a una doctrina posmilenarista, que legitima y promueve la búsqueda de la prosperidad económica y el poder terrenal, en tanto los miembros de la iglesia se arrojan la herencia de un reino celestial que desde su cosmovisión, ya se encuentra desarrollándose en la tierra (Cepeda van Houten, 2007: 206). La política es representada, no como un territorio satánico, sino como un espacio contaminado por las impurezas del accionar de la clase dirigente, que necesita ser redimido a partir de la intervención de nuevos agentes: los pastores y los líderes de las iglesias. Este discurso religioso, que se presenta al mismo tiempo como renovador y externo a la praxis política tradicional, se instaló al interior de una coyuntura política colombiana enmarcada en la crisis del bipartidismo que gobernó al país desde el acuerdo del Frente Nacional (1958-1974).

En sintonía con lo acaecido en los casos de Brasil, Chile y como veremos también en Argentina, el clima político que rodeó la convocatoria a una convención constituyente en 1990 propició la inserción de los grupos neopentecostales en la política, motivados en gran medida por la presentación de una ocasión favorable para derogar los privilegios jurídicos históricos del catolicismo y reposicionarse al interior del espacio religioso. En la Asamblea Nacional Constituyente de 1990 fueron elegidos bajo una misma plataforma electoral Arturo Mejía Borda, del PNC y el pastor Jaime Ortiz Hurtado, del Movimiento Unión Cristiana, resultado de una alianza celebrada entre la mayoría de las denominaciones y congregaciones no católicas. Previamente, Claudia Rodríguez Castellano, líder de la Misión Carismática Internacional había sido candidata presidencial por el PCN. En 1991 resultó electa como Senadora de la República, cargo al que volvió a acceder en 2006, tras una alianza celebrada por su partido, el PCN y Cambio Radical. En el historial político del PCN también se cuentan la obtención de un escaño en la Cámara de Representantes en 1998, y en el Senado Nacional en el 2000.

El hijo del pastor fundador de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia y líder de dicha comunidad, Jimmy Chamorro, resultó tres veces electo Senador de la República, en el período comprendido entre 1994 y 2006. En el proceso electoral de 1998, el C4 integró una alianza con el Partido Conservador cuyo candidato a presidente era Andrés Pastrana. Esta

acción dio cuenta de su independencia del resto de las corrientes políticas neopentecostales (Cepeda van Houten, 2007: 170-171).

A diferencia del brazo político de la Misión Carismática Nacional, y el C4, el MIRA han rechazado las alianzas con otras iglesias y partidos políticos, prefiriendo una performance electoral que afirmara su identidad y su carácter independiente. Su intervención en el escenario político colombiano data desde el año 2000, y desde entonces ha conseguido la elección sucesiva de su pastor Carlos Alberto Baena López como concejal de Bogotá, y la elección en 2000 y 2006 de Alexandra Moreno Piraquive (hija de la pastora central de la Iglesia de Dios) como senadora de la República.

La importante presencia de las comunidades evangélicas en el espacio político colombiano radica en su capacidad de articulación y organización interna en torno a un liderazgo carismático, que se cristaliza en un ejercicio férreo de supervisión y dirección constante en los mecanismos de formación y selección de las candidaturas. En la mayoría de los casos las mismas recaen en los familiares o el círculo íntimo de la cúpula eclesial, los cuales retienen, de esta manera, el control de la estructura religiosa y la expansión hacia el territorio político (Cepeda van Houten, 2007: 208-209). La experiencia evangélica en el espectro partidario colombiano puede sintetizarse analíticamente a partir de un modelo de inserción bajo el cual los espacios específicamente religiosos -las megas iglesias pentecostales- se comportan como partidos políticos confesionales, compitiendo en elecciones y estableciendo alianzas entre sí o con estructuras partidarias seculares.

1. 2. Denominadores comunes en la participación política evangélica y principales debates.

El conjunto de experiencias políticas reseñadas nos habilita a trazar una mirada global sobre el fenómeno, detectar sus principales rasgos y tendencias, y al mismo tiempo examinar las particularidades de cada caso.

En primer lugar, podemos destacar que el retorno casi generalizado del régimen democrático en los países latinoamericanos funcionó como marco facilitador del ingreso evangélico en la política, en la medida en que el afianzamiento de la agenda de derechos civiles en los gobiernos y las sociedades de la región habilitó la expresión de sectores históricamente postergados, entre ellos las confesiones religiosas disidentes al catolicismo. Estas últimas avizoraron en la democracia una oportunidad histórica para acelerar el proceso de integración social definitivo y renovar sus demandas hacia el Estado. En particular, los

procesos constituyentes funcionaron como catalizadores de la participación política evangélica, motivando e inclusive aunando sus fuerzas dispersas. Los períodos previos a cada asamblea permitieron, en algunos casos, la reconciliación de sectores antagónicos al interior del campo evangélico. Los momentos de redefinición de las “grandes reglas del juego” que establecían la primacía y los privilegios católicos han favorecido, por un lado, la dilución de las diferencias internas y la cohesión tras una identidad evangélica representada como oprimida e históricamente discriminada; y por el otro han potenciado la visión de una necesaria participación evangélica en las estructuras partidarias y en el espacio público en general. Paul Freston considera que no sólo la denominada “tercera ola” de democratización favoreció la inserción política evangélica, sino asimismo la globalización (en tanto proceso cultural y no meramente económico), y el fin de la guerra fría, que posibilitó la apertura de un espacio político para el énfasis en cuestiones no estrictamente económicas (2001: 290)

Un segundo nivel de criterios compartidos entre los analistas se constituye en torno a la diversidad de estrategias, de propuestas y de objetivos desplegados en la esfera política, en consonancia con la heterogeneidad constitutiva del propio campo evangélico. Si bien la apelación a una noción de “unidad evangélica” se repite en diversos escenarios, la misma representa una estrategia orientada hacia la acumulación de capitales simbólicos que no obstaculiza una adecuación permanente con los contextos y realidades locales. Tal como presentamos en el apartado anterior, la politización evangélica puede canalizarse en diferentes vías, que comprenden desde las alternativas de organización de partidos confesionales (Colombia), el encolumnamiento masivo tras un proyecto secular (Perú), la proyección política a partir de un vínculo institucionalizado con el Estado (Chile) o la aplicación de una estrategia corporativa, donde las iglesias funcionan como organizaciones políticas paralelas (Brasil).

La flexibilidad del mensaje y de la praxis evangélica representa, según Freston (2001) una fuerza y al mismo tiempo una debilidad de este movimiento religioso, en la medida en que mientras favorece su permeabilidad y adaptación cultural, por otro lado aísla entre sí a las diversas experiencias en política (2001, 292). En lo que refiere a las motivaciones que subyacen a la participación política evangélica, las mismas recorren un amplio espectro de variantes, que comprenden desde la intencionalidad de revertir la posición diferencial en el campo religioso nacional, hasta la búsqueda de una mayor compromiso con el cambio social, pasando por la prosecución de prestigio y de status por parte de ciertos pastores (Freston, 2001: 294).

En el plano discursivo se registra una tendencia mayoritaria a diferenciarse de “la clase política tradicional”, a la cual se la responsabiliza del deterioro económico, social y fundamentalmente moral de las naciones. Si bien en no pocas ocasiones las iglesias y dirigentes evangélicos han actuado en coalición a las estructuras partidarias existentes, su presentación en la arena política se ha gestado en torno a una apuesta a la renovación de las estructuras mundanas, a partir del despliegue de una acción religiosa basada en la aplicación de valores morales, extraídos del ethos religioso (Pace, 2006). Paralelamente, el avance numérico y la mayor disposición de recursos, provenientes del acceso a los medios masivos de comunicación son utilizados como herramientas de negociación con las élites políticas, lo cual redundo en la constitución de un imaginario social que refiere al creciente “poder de movilización de los evangélicos”, del cual también participan las propias corporaciones mediáticas (Giménez Béliveau, Carbonelli y Mosqueira, 2008).

El protagonismo del pentecostalismo representa uno de los comunes denominadores al interior de los casos visitados, en tanto eje dinámico e impulsor de diversas estrategias de inserción y acción en el campo político. Si bien en Latinoamérica existe una pluralidad de denominaciones evangélicas cuyos miembros revisten una participación política destacada, las iglesias pentecostales y neopentecostales ostentan la hegemonía. La misma deriva no solamente del peso mayoritario de estas comunidades al interior del campo evangélico latinoamericano, sino asimismo de su capacidad de adaptación a las pautas culturales y políticas de las sociedades en las cuáles despliegan su acción evangelística. Oro y Semán (2000) han remarcado la flexibilidad del discurso y praxis pentecostal cómo uno de sus rasgos distintivos, lo cuál les ha permitido adaptarse a las normas y sentidos culturales de cada país y resignificarlos de acuerdo a su propia cosmovisión.

Esta *adecuación activa*²⁷ (Algranti, 2010) protagonizada por los pentecostales también se llevaría a cabo en su incorporación a la lid política formal, mediante la asimilación de sus reglas explícitas e implícitas. A su vez, estos rasgos se encuentran comprendidos en una visión teológica más amplia, que considera a la praxis política pentecostal como partícipe de una misión, cuyo fin no es otro que la conquista de los diferentes espacios sociales para la comunidad religiosa y sus proyectos (Carbonelli y Mosqueira, 2010).

La expansión política desplegada por grupos pentecostales y neopentecostales ha redundado en un proceso de mimesis al interior del campo evangélico latinoamericano, en la

²⁷ El concepto de adecuación activa elaborado por Algranti (2010: 216 y ss) remite a un conjunto de prácticas, símbolos y sentidos por medio de los cuales el creyente neopentecostal orienta su accionar en el mundo, a la manera de un ethos social.

medida sus estrategias han sido incorporadas por otras comunidades con anhelos de potenciar su presencia pública (Campos Machado, 2006).

En la perspectiva de Freston (2001) la multiplicación de experiencias de partidos confesionales no debe ser asociada directamente como una demostración del poderío evangélico, debido a que su capacidad de incidencia social se acota a marcos políticos y sociales específicos, donde por ejemplo, exista una relativa facilidad para fundar nuevos partidos, al mismo tiempo que se registra un creciente divorcio de la ciudadanía con los partidos políticos tradicionales (2001: 313). Freston considera que en Latinoamérica ha resultado más exitosa la variante de inserción de líderes evangélicos en formaciones políticas “seculares”, como es el caso de la IURD y otras confesiones en Brasil, donde las iglesias se encuentran en pleno proceso de profesionalización en lo que refiere al campo electoral.

La participación pentecostal ha reinstalado entre los análisis científicos el debate en torno su posición en lo que refiere a la promoción de valores democráticos y modernos (Stewart-Gambino y Wilson, 1997, Freston, 2001). Como señalan Oro y Semán (2000: 616-617) los pentecostales han sido asociados a una matriz política conservadora, que favorece la inmovilidad social frente a las injusticias y explotaciones económicas, y que inclusive se encuentra alineada con intereses imperialistas, debido a su presunta filiación con las iglesias con sede en América del Norte. Estos rasgos forman parte de un estereotipo pentecostal²⁸ configurado a partir de los discursos de otros especialistas religiosos, los medios de comunicación y científicos sociales; y que es utilizado como herramienta de batalla al interior del campo religioso latinoamericano, en tanto se concibe al pentecostalismo como un elemento foráneo e invasor, que contrasta con la tradicional cultura católica del subcontinente (Stewart-Gambino y Wilson, 1997; Cleary, 1997).

En lo que respecta al aparente rol pasivo, y por defecto, conformista con los poderes de turno, del pentecostalismo, Cleary (1997: 2) señala la importancia de trabajos pioneros como el de Lalive d’Epinay en el fundamento de esta idea. En su estudio sobre el pentecostalismo chileno en la década del setenta, Lalive d’Epinay (1970) le asigna a las iglesias pentecostales una posición de refugio frente a las violentas transformaciones acontecidas en la sociedad, a lo que se suma el reforzamiento del rol autoritario de los pastores, reproduciendo de esta manera una matriz de sociabilidad católica y rural, que no

²⁸ Stewart- Gambino y Wilson (1997) dan cuenta de un conjunto de rasgos que conforman una imagen estereotipada de los pentecostales en América Latina, la mayoría de ellos provenientes de los primeros estudios sobre la temática. A la teoría conspirativa, que considera a los pentecostales como la avanzada de una penetración imperialista cultural se suma su caracterización como una denominación religiosa dominada por el apoliticismo, la posición antifeminista y la carencia de una teología plenamente elaborada.

condice con los valores democráticos de compromiso social y valoración del rol individual. En una línea de análisis similar, Bastián (1990) muestra escepticismo frente a la función social y política del pentecostalismo, coincidiendo con la preeminencia de relaciones de autoridad verticales y autoritarias en lo concierne a su organización y proyección política.

La multiplicidad de experiencias que se han sucedido en las últimas décadas y la pluralidad de enfoques analíticos que han acompañado su abordaje, han propiciado la revisión de las perspectivas más radicales y pesimistas, sugiriendo la necesidad de contextualización de cada caso en particular (Oro y Semán, 2000: 618; Freston, 2001:310). En definitiva, la participación política evangélica se encuentra comprendida en múltiples expresiones, cuyos rasgos guardan estricta relación con las características de las sociedades y los sistemas políticos en los cuales se inscriben. Según Freston:

Entre los factores que contribuyen al comportamiento político diferente en cada país de América Latina, debemos tener en cuenta el grado de desintegración social, (...), el factor étnico (...); la manera en que se dio la penetración protestante en el país, el tipo de catolicismo con que se enfrenta; y la experiencia de unidad evangélica (1991: 34).

A este conjunto de variables, que interrelacionan la historia y la dinámica de los espacios religiosos de los respectivos países con la realidad socioeconómica de los mismos, debe sumársele necesariamente otras, tales como las características del sistema político que establece las reglas de juego, nominales y tácitas, de la competencia formal por cargos públicos, y la adaptación de las agencias religiosas a la cultura y a la trama de relaciones política-religiosas pre-existentes.

Experiencias tales como el apoyo de las iglesias evangélicas a Lula da Silva en la última elección presidencial brasileña y la participación de comunidades neo-pentecostales en procesos de renovación políticas en Perú y Guatemala (compitiendo en ambos casos contra los poderes políticos estatuidos) dan cuenta de la variabilidad de posiciones políticas que las denominaciones pentecostales pueden adoptar, de acuerdo a su adaptación a la multiplicidad de escenarios políticos latinoamericanos y la prosecución de intereses corporativos (Stewart-Gambino y Wilson, 1997: 235). Si bien es cierto que han prevalecido entre evangélicos y pentecostales las posturas conservadoras (Oro y Semán, 2000: 618-619), esto no constituye un rasgo esencial de su mensaje, sino que representa el resultado de una afinidad temporal: en la década del noventa coincidieron la apertura política de los evangélicos con la hegemonía conservadora en los gobiernos latinoamericanos, por lo que resultó natural que estos grupos religiosos establecieran lazos con aquellos que poseían recursos materiales y simbólicos cuantiosos.

Esta última apreciación nos conduce a una de las principales características de la participación política evangélica y pentecostal: su pragmatismo (Cleary, 1997: 13). En forma creciente, los analistas sociales acuerdan que esta identificación religiosa no define de manera lineal una determinada adscripción ideológica o política, sino que la misma se resuelve a partir de la consideración de los propios intereses y objetivos de las comunidades, que a su tiempo, también guardan una ostensible diversidad, de acuerdo la heterogeneidad constituyente del campo evangélico latinoamericano. Para Cleary (1997), la entrada pentecostal en el mundo de la política reside en el alcance de una masa crítica de crecimiento, conceptualizada por las propias iglesias como un poderío de impacto propio.

En sintonía con los planteos revisionistas, Stewart –Gambino y Wilson (1997) y Freston (2001) subrayan la importancia vital de las actividades sociales que estas comunidades llevan adelante en sociedades empobrecidas, que le permite relacionarse de forma creciente con la planificación de la agenda y las políticas públicas, y que abre la puerta a la posibilidad de que las iglesias cristianas canalicen la demanda social y el compromiso por la renovación de las estructuras políticas y económicas. Asimismo estos autores afirman que los valores usualmente destacados por el pentecostalismo, a saber: el marcado individualismo, la creencia en la igualdad moral de todos los hijos de Dios y el énfasis en los méritos del trabajo constante como eje de la movilidad social; pueden ser asociados con las premisas básicas del modelo democrático liberal (Stewart –Gambino y Wilson, 1997: 237). Adhiriendo con cautela a esta perspectiva, los estudios de Pierucci (1989) y Campos Machado (2006) han precisado que las incursiones evangélicas y pentecostales en la arena política brasileña propiciaron paralelamente un aumento en la participación de las clases menos favorecidas, precisamente en un contexto donde el distanciamiento de éstas con la clase política se había acentuado. De esta manera, las conclusiones de los trabajos señalados contradicen la hipótesis acerca de la inmovilidad política pentecostal.

Sin embargo, Paul Freston (2001) también señala tendencias negativas en la praxis política evangélica, en lo que concierne a su incidencia en el devenir democrático. Puntualmente se refiere al corporativismo y al “triumfalismo”, en tanto modalidades de organización y de visión política que ponderan la defensa de intereses exclusivos de las iglesias en el espacio público y la existencia de un “designio divino” que legitima su acceso al poder de manera predestinada y trascendente. Estas características, presentes en ciertas proyecciones políticas evangélicas, reforzarían a su tiempo la formación y el respaldo exclusivo de las comunidades a las candidaturas de pastores, en detrimento de las posibilidades de los fieles sin cargos jerárquicos de importancia.

En forma paralela a las interrogaciones sobre la orientación democrática y moderna de las participaciones políticas evangélicas y pentecostales, se emplaza un segundo debate, circunscrito a la especificidad de la praxis política de estas agencias religiosas. En palabras de Campos Machado (2003), el cúmulo de experiencias analizadas por los especialistas obliga a reflexionar en torno a la existencia (o no) de una “forma evangélica de hacer política”. Al respecto, nuevamente pueden encontrarse posiciones encontradas al interior del marco reflexivo de la sociología de la religión. Quienes se mostraron escépticos frente a las cualidades democráticas de los pentecostales argumentan que sus proyecciones en el campo electoral reproducen modalidades de relación política verticalistas, personalistas y clientelares, inherentes a la idiosincrasia de la clase dirigencial tradicional (Lalivé d’Epinay, 1970; Bastián 1990, Cepeda van Houten, 2007). Esta posición se enfrenta con los argumentos de Silveira Campos, para quien “realmente estamos delante de un ‘nuevo modo de hacer política’, con nuevos actores actuando en el espacio religión-política, exigiendo la formación de nuevos agentes, que puedan expresar, sustentar y producir lo que se espera de ese nuevo político, ‘el Político de Cristo’” (2005: 181).

Sin adjudicarle una carga valorativa negativa al pentecostalismo, André Corten (2001) matiza el carácter radicalmente novedoso y específico de su praxis política, considerando que el mencionado grupo religioso carece de un lenguaje político, y que por ende, su posición no se corresponde con las características de una fuerza “fundante” en dicho espacio. La adaptación y competitividad política de las comunidades pentecostales se explica a partir de la afinidad de su cosmología con el sentido de inmanencia de lo sagrado que caracteriza particularmente al espacio político brasileño (Oro, 2003), y que puede hacerse extensiva, con algunas reservas, a otros escenarios latinoamericanos. En otras palabras: la presencia pentecostal y evangélica en lo político acontece porque estos actores hallan la posibilidad de reproducir un modelo de inmanencia inherente a su propio ethos religioso. En la consideración de Mariano (2001), al aceptar los parámetros de la competencia electoral, las reglas democráticas y las leyes en vigencia, los pentecostales elegidos para cargos públicos se someten a normas prescriptivas propias del funcionamiento de las instituciones políticas, que terminan pautando y constriñendo su quehacer en dicha esfera. Inhabilitados por el imperio de las reglas propias del juego político, los políticos evangélicos adoptarían estrategias idénticas a las de los políticos tradicionales, reproduciendo una práctica política clientelista y asistencialista, en tanto mediadores de las demandas e intereses (recursos, cargos, favores, servicios, otros) de los electores y de segmentos sociales de los que son representantes (Oro, 2003).

A modo de balance de este apartado, consideramos que los debates concernientes al carácter democrático de la praxis política evangélica, y en torno a su especificidad y rasgos distintivos no se han clausurado, sino que por el contrario se mantienen en un horizonte reflexivo interdisciplinar, enriqueciéndose con la contribución del análisis de nuevos casos.

2- Evangélicos y política en Argentina.

La actividad política de actores evangélicos en Argentina ha sido estudiada a partir de un prisma interdisciplinar, en el que han participado estudios propios del campo de la historia, la antropología y la sociología política²⁹. Cada uno de estos abordajes ha brindado diversas herramientas de lectura para conceptualizar el fenómeno de la participación política de actores pertenecientes a este grupo religioso, en el marco más amplio de la comprensión de su posición al interior del espacio religioso argentino y la dinámica histórica que la misma ha presentado.

Dentro de un enfoque historiográfico que analiza particularmente la conflictiva constitución y dinámica del campo religioso en Argentina, podemos destacar el análisis de Susana Bianchi (2004) en lo que refiere a la evolución del campo protestante al interior de un proceso general comprendido por los sucesivos pasajes desde una situación de unanimidad religiosa (período colonial) hacia un marco de tolerancia (siglo XIX) que luego derivó en una creciente diversificación del espacio religioso (siglo XX), con los consiguientes conflictos que dicha pluralización conllevó, toda vez que fue considerada una posición desafiante ante el proyecto de fusión de la identidad católica y el ser nacional (Di Stefano y Zanatta, 2000).

Para Bianchi (2004) el carácter político de las actividades emprendidas por actores evangélicos (mayoritariamente, líderes y pastores) se encuentra indisociablemente ligada a su reclamo en pos de garantizar sus derechos como minoría religiosa; un posicionamiento que

²⁹ Los estudios sobre la participación política de actores evangélicos se inscriben al interior de una línea de investigación más amplia, que desde principios de la década del noventa analiza la conformación y dinámica del campo evangélico en Argentina, con sus múltiples intersecciones culturales, etáreas, étnicas y de género, entre otras. En esta perspectiva, podemos destacar los trabajos precursores de Mónica Tarducci (1993, 1994) sobre el pentecostalismo y las relaciones de género (temática recientemente revisada por Algranti (2007)); los estudios sobre procesos de conversión al evangelismo (entre otras religiones) de Frigerio (1993a) y Carozzi y Frigerio (1994); y los estudios de casos sobre líderes y creyentes evangélicos de Tort, Pessina y Soneira (1993), Wynarczyk (1993) y Soneira (1994). A este corpus se sumaron los trabajos de Pablo Wright (1992, 2002) sobre las misiones evangélicas en Chaco, y los de Semán (2001, 2006, 2007) y Míguez (2000) en torno a las intersecciones establecidas entre las culturas populares y juveniles y el pentecostalismo. En los últimos años han surgido nuevas líneas de investigación, centradas en el análisis histórico de comunidades evangélicas particulares (Seiguer, 2006 ; Cernadas, 2008), en la dinámica organizativa de mega iglesias (Algranti, 2008a; 2008b) y pequeñas comunidades (Capdeville, 2010); en los posicionamientos de federaciones e iglesias frente a

redundó, de acuerdo a los contextos históricos, en alianzas u oposiciones con diferentes elites políticas nacionales. De esta manera, remarca que las sucesivas garantías para poder celebrar cultos, obtener templos propios y a posteriori, incursionar en la esfera educativa, se encontraron respaldados, en primera instancia, por el deseo de las primeras dirigencias políticas nacionales de brindar garantías a quienes serán sus principales socios comerciales³⁰. A posteriori primó la lógica liberal, que consideraba a la libertad de cultos como un derecho inalienable e inherente al proceso secularizador que se abría, tras la negación a la asociación entre el altar y el poder monárquico. Esta posición inclusive se vio reforzada en los albores del siglo siguiente, cuando la elite política argentina configuró el proyecto inmigratorio como baluarte del progreso nacional. En la cosmovisión liberal-positivista reinante, el respeto a las costumbres religiosas de los esperados “nuevos pobladores” figuraba como uno de los requisitos ineludibles, si se querían alcanzar la meta propuesta de un país poblado con grupos portadores de valores y saberes civilizatorios.

Distinta fue la situación del campo evangélico cuando los diferentes dirigentes gubernamentales abrazaron un proyecto político de carácter integral³¹, nominando al catolicismo como única matriz de sentido de la identidad nacional. Si bien Bianchi sitúa los primeros conflictos con el catolicismo en los inicios del 1900, a raíz de un proyecto orientado a la designación de subsidios para las iglesias evangélicas (2004: 64-95), la tensión alcanza toda su plenitud a partir de los años 30 y en el peronismo, cuando “el mito de la nación católica” (Di Stefano y Zanatta, 2000) permeó con éxito gran parte de las estructuras político-sociales, blandiendo un discurso de impronta excluyente. En 1939 tuvo lugar la conformación de la CIERP (Confederación de las Iglesias Evangélicas del Río de la Plata), cuyo rol principal fue el de la defensa de la libertad religiosa frente a las restricciones e imposiciones habituales (como la de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa –católica en las escuelas), actuando por defecto como cuerpo político del protestantismo y mediador de sus intereses frente al Estado y la sociedad (Bianchi, 2004: 183).

cuestiones de moral sexual (Jones et al, 2010) y en el conflictivo proceso de conformación de una identidad evangélica juvenil en la actualidad (Mosqueira, 2010).

³⁰ En 1825 el gobierno nacional firma el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con Gran Bretaña, por el cual se autoriza a los súbditos ingleses a practicar libremente sus cultos religiosos en territorio argentino, en el área restringida de sus iglesias y domicilios particulares.

³¹ El integralismo nomina un proyecto propugnado por una cosmovisión ideológica o religiosa, que pretende permear de manera íntegra las estructuras culturales, jurídicas y políticas de una sociedad determinada. En el caso argentino, el exponente más acabado de un programa de estas características resultó ser el integralismo católico de la década del '30 y su propuesta de fundir la identidad católica y la nacional. Para un análisis exhaustivo de esta cuestión, ver los trabajos de Mallimaci (1993, 1996a, 1998 y 2006).

A partir de las primeras décadas del siglo XX, las iglesias abandonaron en gran medida la consideración de las creencias como “refugio de la etnicidad” y “se argentinizaron”, es decir, procuraron integrarse a la sociedad que las había cobijado, a partir de la difusión del mensaje evangélico. Esta nueva actitud fue considerada como una amenaza por buena parte de la jerarquía católica, quien utilizó sus vías de comunicación e influencia con el poder político para aplicar mecanismos de control frente a las actividades de los cristianos disidentes, argumentando su carácter intrusivo y doloso en lo que refería a la identidad nacional³². La asociación de los protestantes a un peligro externo conformó un discurso gravitatorio al interior del campo religioso, que trascendió su propia época fundacional, y adquirió diversos matices y expresiones, de acuerdo a los contextos históricos en los cuales se inscribía.

Bianchi considera que bajo el peronismo los protestantes encontraron poco espacios de expansión e inclusive fueron hostilizados mediante medidas gubernamentales restrictivas, como la sanción de la ley de enseñanza religiosa (católica), la conformación del Fichero de Cultos³³ y la confinación de las prácticas religiosas a los templos, que derivaron en sendas movilizaciones y protestas de dirigentes evangélicos, en algunos casos en compañía con instituciones judías, como la DAIA. No obstante este panorama desfavorable, esta etapa representó un punto de quiebre en lo que refiere a la estratificación interna del campo evangélico. En medio del conflicto desatado de manera irreversible con la jerarquía de la Iglesia Católica³⁴, el presidente Juan Domingo Perón respaldó la realización de las campañas evangelísticas del pastor pentecostal Tommy Hicks, quien realizó sus prédicas y prácticas de

³² Entre algunas intervenciones “censurantes” ejercidas por la jerarquía católica se cuenta la suspensión de emisoras radicales evangélicas y la inspección de colegios confesionales para controlar la impartición de educación católica (Bianchi, 2004).

³³ El Fichero de Cultos conformaba una reglamentación gubernamental sancionada en 1948, orientada a recabar información estadística y organizativa acerca de los cultos no católicos, aunque para Bianchi (2004: 215) esta disposición resultaba una modalidad de control conculcatoria de la libertad religiosa, puesto que impedía el funcionamiento de cualquier centro religioso no inscripto.

³⁴ El conflicto entre el peronismo y la Iglesia Católica forma parte de una de las páginas de análisis historiográfico más importantes para las ciencias sociales, no sólo por tratarse de una tensión que conmocionó profundamente el ambiente, la cultura y la vida política de esos años, sino porque se enmarca en el proceso de modernización y masificación de la democracia en Argentina. Tras un período de entendimiento, apoyo y colaboración mutua que se prolongó, a grandes rasgos, durante el primer gobierno peronista; las relaciones se erosionaron al punto tal que la jerarquía de la Iglesia funcionó como eje articulador de la oposición cívico-militar que desembocó en la Revolución Libertadora de 1955. Para Caimari (1995) la fractura con la Iglesia sobrevino una vez que su apoyo se volvió prescindible e inclusive un obstáculo para los proyectos de Perón. Desde otra perspectiva, Di Stefano y Zanatta (2000) señalan que el conflicto hunde sus raíces en la etapa de la campaña electoral de 1945, cuando el malestar y la desconfianza por parte de la jerarquía del Episcopado se centraba en la apelación continua a discursos demagógicos y “obreristas” por parte del futuro presidente, mientras que Perón, por su parte, consideraba alarmantes las demandas de tipo corporativistas que la cúpula católica solía proferir públicamente.

sanidad en estadios de fútbol. La multitudinaria convocatoria obtenida por estos eventos religiosos se marcó en la memoria de los dirigentes pentecostales, quiénes comenzaron a evaluar la posibilidad firme de expandir su influencia, mediante la apelación a funciones pastorales que combinaran el poder de alocución y la sensibilidad de los predicadores extranjeros con prácticas culturales de fuerte raigambre en la cultura popular. Esta vía de renovación litúrgica fue la que transformó la faz del campo evangélico en los 80', cuando los pentecostales y neo pentecostales pasaron a constituir la denominación evangélica de mayor peso demográfico, crecimiento y visibilidad pública. En lo que refiere particularmente a este grupo, Bianchi desestima su proyección política, (fuertemente debatida, como vimos, en otros escenarios latinoamericanos), argumentando que “los pentecostales no parecen incidir tanto en las grandes estructuras estatales como en el mundo cotidiano de los sectores populares proveyéndoles estrategias y recursos materiales y culturales para resolver dificultades circunstanciales” (2004, 251).

En líneas generales, Bianchi evalúa que los protestantes históricos fracasaron en la constitución de una “elite rectora” con poder de decisión e influencia en el campo político, a lo que se suma una escasa militancia activa. En su consideración, la relación de los evangélicos con “lo político” se encontró mayoritariamente ceñida a la demanda de derechos, en tanto minoría religiosa, aunque en los comicios electorales sus preferencias se ubicaban del lado de las opciones “laicistas”: socialismo, democracia progresista, radicalismo (Bianchi, 2004: 237). Bianchi subraya no obstante, la cristalización de una división al interior del campo evangélico en la década del setenta y del ochenta, a partir de un clivaje político: la dictadura militar. Frente a este régimen se constituyeron posiciones divergentes, representadas en las figuras de las iglesias que respaldaron silenciosamente el golpe militar (fundamentalmente, las evangelicales, herederas de la Segunda Reforma, y algunas comunidades pentecostales) y de aquellas que, en compañía del sector progresista católico, conformaron en 1975 la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y en 1976 el Movimiento Ecuaménico por los Derechos Humanos (MEDH)³⁵.

Dentro de los estudios históricos sobre el campo evangélico se destaca el trabajo de Norberto Saracco (1989) que analiza precisamente el desarrollo histórico y teológico del

³⁵ Para Bianchi, la división al interior del campo evangélico encuentra sus raíces inclusive en un período anterior, cuando un conjunto de iglesias históricas (metodistas, valdenses, luteranos, evangélica del Río de la Plata, entre otras) mostraron afinidades con el “evangelio social” y con el desarrollo de una pastoral cercana a la teología de la liberación, mientras que un segundo grupo (los evangelicales) se afilió a la corriente fundamentalista que sobrevino en las comunidades norteamericanas después de la Segunda Guerra, fortalecida a posteriori, con la conformación de la Nueva Derecha Cristiana.

pentecostalismo en Argentina. Para este autor, la inserción del pentecostalismo en nuestro país se encontró estructurada a partir de la acción misionera de tres grupos pentecostales, provenientes del mundo religioso europeo y americano: la Asamblea Cristiana, las Asambleas de Dios (AD) y la Unión de las Asambleas de Dios (UAD). La Asamblea Cristiana se concentró en la evangelización de grupos étnicos durante la década del 20, particularmente inmigrantes italianos en Buenos Aires. La estrategia de estas iglesias fue la de reforzar la comunitarización de estos grupos bajo una identidad inmigrante, desencantada de las férreas imposiciones teológicas del catolicismo y que debía resguardarse del mundo y sus estructuras pecaminosas a partir de la adhesión a un pensamiento teológico conservador. En el mismo período, la AD desplegó por su parte una acción evangelística de carácter expansionista en las ciudades de Corrientes, Rosario, Salta, Misiones, Córdoba y Buenos Aires, que a diferencia de la Asamblea Cristiana, no se orientaba hacia comunidades étnicas, sino al conjunto de la sociedad. Este variante pentecostal también se destacó por su trabajo pionero con los aborígenes del litoral del país. La amplitud de su mensaje y la diversidad de población que comenzó a integrar su feligresía derivaron en una propuesta religiosa que se alejó del conservadurismo teológico y se aproximó a su tiempo a esquemas organizativos flexibles, de fuerte arraigo local. Para Saracco (1989) tanto la Asamblea Cristiana como la AD se caracterización por su fecunda penetración en diferentes estratos sociales, como así también por su fragilidad institucional y su tendencia a la división constante, a partir de fracturas y cismas sucesivos, fruto de la rivalidad y enfrentamiento entre diferentes líderes de las iglesias.

Esta tendencia hacia el fraccionamiento y el escaso contacto con lo mundano se vio interrumpido por el surgimiento de la UAD en 1947 y su posterior afianzamiento en las décadas sucesivas. Proveniente de la confluencia de congregaciones canadienses, norteamericanas y suizas, su dirigencia religiosa plantea la necesidad de implantar una estructura legal que permita coordinar las tareas misioneras que se venían realizando desde las primeras décadas del siglo y paralelamente, replantear la relación con el gobierno y el resto de los poderes e instituciones civiles. A estos fines se crea el Instituto Bíblico de City Bell, en tanto espacio de formación pastoral, y se inicia paralelamente un intercambio de relaciones con el gobierno peronista, que concluye con la obtención del permiso para la organización de la campaña de sanidad del pastor norteamericano Thomas Hicks en 1954, a la que hacemos referencia en párrafos precedentes.

Saracco (1989) sostiene la hipótesis que el éxito de dicho evento religioso radica en un proceso de sustitución de liderazgo carismático de Perón por parte del predicador, bajo un contexto de crisis. Más allá de la plausibilidad de esta proposición, que supone una traducción

total entre los capitales y sentidos que componen los imaginarios políticos y religiosos³⁶, la campaña sanadora de Hicks representó la apertura de la acción pentecostal en el espacio público, bajo una estrategia institucional que priorizó la unificación interna y la revalorización del contacto con la política, en tanto modalidad de reposicionamiento al interior del campo religioso en particular y de las estructuras sociales en general.

En el caso de los análisis sociológicos, la participación de los evangélicos en el espacio público durante la década del ochenta fue conceptualizada por Maróstica (1997) como la cristalización de su proceso de constitución como movimiento social. Para este autor, el mundo evangélico se encontraba enmarcado previamente por una situación de segmentación, derivada de la sedimentación de las “olas” inmigratorias³⁷ que dieron origen a la separación de las comunidades, de acuerdo a sus diversas tradiciones litúrgicas, pastorales e inscripciones socio-culturales. Este marco de diferenciación e inclusive de antagonismo se fundamentaba para Marostica en la vigencia del “paradigma misionero”: una modalidad de organización eclesial de carácter cerrado, orientada a preservar la identidad denominacional, el aislamiento social y el apoliticismo como dogma (Marostica, 1997: 247).

Las campañas de líderes carismáticos neopentecostales como las de Carlos Annacondia durante la década del ochenta, favorecieron, por el contrario, la organización de actividades interdenominacionales que atravesaron las fronteras de las comunidad, las tornaron porosas y al mismo, las orientaron hacia la construcción de una identidad común: “ser evangélico”. Marostica asigna un rol primordial a los líderes y su carisma en esta etapa, en la medida en que no sólo contribuyeron a la unidad de aquello que se encontraba inconexo, dotándolo de un sentido de pertenencia, sino que asimismo favorecieron la conformación de un nuevo repertorio de creencias y acciones colectivas, y funcionaron asimismo como eje catalizador de nuevos ciclos de protesta (1997: 66).

³⁶ Algranti considera que es difícil pensar el éxito de Hicks en los términos planteados por Saracco, debido a que la eficacia simbólica del discurso y la praxis pentecostal no se inscribe en el orden de la política, sino más bien en el plano específicamente religioso (2010: 75). Adhiriendo a esta posición, por nuestra parte sostenemos que la densidad simbólica de identidades políticas como el peronismo no resultan de fácil sustitución por parte de imaginarios y construcciones religiosas, fundamentalmente si se tiene en cuenta el escaso arraigo que en aquel momento histórico presentaba el pentecostalismo.

³⁷ Según Marostica (1997, 17-37), el espacio evangélico argentino se conformó a partir de la llegada y posterior inserción de tres corrientes u “olas” inmigratorias evangélicas. La primera corresponde a las iglesias “históricas” (metodistas, valdenses, luteranos, anglicanos, entre otros) durante la primera mitad del siglo XIX. Hacia 1880 se produjo el arribo de las corrientes evangelicales, caracterizadas por una fuerte orientación misionera. Alrededor de 1910 tuvo lugar la inserción de las primeras misiones pentecostales. Para Wynarczyk, Semán y de Majo (1995) este esquema se complementa con una cuarta corriente, correspondiente al neopentecostalismo, conformado por la acentuación de ciertos rasgos constitutivos del pentecostalismo clásico, que a su vez se sintetizan con elementos inherentes a la religiosidad popular.

Tras la organización de las campañas evangelísticas y los cambios sustanciales que provocaron en el mundo evangélico, se consolidó al interior del movimiento una estrategia de avance sobre el “mundo y sus estructuras”, sociales y políticas desde una perspectiva evangelizadora. Rompiendo definitivamente con el apoliticismo propuesto por el legado misionero, Marostica remarca cómo en los primeros años de la década del noventa, diferentes espacios culturales y de reflexión comenzaron a interrogarse sobre el rol de los evangélicos en un momento crítica de la realidad política –económica local, que mostraba a su vez la vigencia de las estructuras jurídicas y simbólicas de la hegemonía católica (1997: 215).

Esta preocupación se cristalizó en la conformación en la provincia de Buenos Aires del Movimiento Cristiano Independiente (MCI), una estructura partidaria evangélica dispuesta a competir en elecciones generales. Maróstica sostiene que el fracaso de esta propuesta de partido confesional residió en su inscripción en un distrito electoral con escasa presencia evangélica (1997: 216). Considerando que los resultados en los comicios no fueron diferentes en otros distritos electorales, cabría repensar si el escaso rendimiento electoral de las formaciones partidarias confesionales no residió más bien en la vigencia de identidades políticas preexistentes, cuya densidad simbólica y arraigo histórico dificultan la transferencia de legitimidades desde el espacio religioso hacia el político.

Más allá de no haber alcanzado los resultados esperados, esta experiencia confirmó para Marostica la tendencia de la apertura evangélica hacia el “mundo” y habilitó nuevos y enriquecedores debates sobre las diversas modalidades de participación.

Distinto fue el balance de la movilización política evangélica en torno a la sanción de una nueva ley de cultos, que pasó a ser considerada como la consagración de una acción colectiva exitosa. Marostica fundamenta la valorización positiva de esta movilización en la consecución de su objetivo de obstaculizar un marco legal adverso para las confesiones evangélicas, surgido de una movilización anti-sectas. Paralelamente, este ciclo de protesta y de demanda frente a las autoridades gubernamentales redundó en la consolidación de las instituciones representativas del mundo evangélico y sus líderes: ACIERA (Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina), FAIE (Federación Argentina de Iglesias Evangélicas) y FECEP (Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal), quienes a su vez confluyeron en la organización del CNCE (Consejo Nacional Cristiano Evangélico) en 1996. La constitución de esta entidad interdenominacional representó la cristalización del proceso de unidad iniciado durante el período de las cruzadas evangelísticas.

En suma, desde la perspectiva teórica de Marostica (1994, 1997) el ciclo de movilización evangélica dio paso a la constitución de un sujeto político, que si bien en el

período estudiado aún no ha vislumbrado de manera tangible su “camino político”, cuenta en el futuro con un potencial importante de recursos simbólicos y materiales que habilitan una ostensible capacidad de organización y de influencia en el espacio público.

Al interior del corpus de trabajos sociológicos podemos destacar los estudios de Hilario Wynarczyk (2006; 2009) sobre el proceso de movilización de los evangélicos en la vida pública argentina, en el período comprendido por los años 1983-2001. En sintonía con los planteos de Marostica, Wynarczyk comprende a los evangélicos como un nuevo movimiento social, orientado primariamente a la consecución de objetivos religiosos (la evangelización de toda la Argentina), pero que luego se inserta en la esfera cívica y en la esfera política, a partir de la demanda de igualdad religiosa, lo cual lo convierte en un movimiento social *strictu sensu*.

En lo que refiere al desarrollo interno de la teoría de los nuevos movimientos sociales y la aplicación de marcos interpretativos, Wynarczyk toma distancia de los aportes de Marostica a partir de su consideración del movimiento evangélico, no como la representación de un sujeto social homogéneo, sin fisuras, sino por el contrario, como el resultado de una dinámica de fuerzas situadas al interior del campo religioso. Basándose en categorías de índole teológica, Wynarczyk considera que dichas fuerzas provienen de la gravitación de dos polos diferenciados: el polo histórico liberacionista y el polo conservador bíblico³⁸.

El foco de los trabajos de Wynarczyk se encuentra en este último conjunto de iglesias, a partir de lo que el autor comprende como el pasaje desde un marco interpretativo dualista negativo hacia otro dualista positivo. En otras palabras: los dirigentes evangélicos y pentecostales (particularmente, estos últimos) habrían modificado su relación con respecto a las estructuras mundanas (entre las que se cuenta la política), aceptando la necesidad de participar en ellas para garantizar sus derechos, pero también para efectuar una transformación de la sociedad, lo cual se inscribe en una perspectiva evangelizadora.

³⁸ Según la tipología elaborada por Wynarczyk (2006; 2009) el primero polo agrupa a las denominadas iglesias “históricas”, provenientes de corrientes inmigratorias europeas y norteamericanas, de extenso raigambre en nuestro país. Su lectura hermenéutica-histórica de la Biblia estableció su afinidad con la teología de la liberación, con la militancia en pos de la defensa de los derechos humanos y en fuertes lazos ecuménicos establecidos con la Iglesia Católica. En oposición, las iglesias pertenecientes al polo conservador bíblico se basan en una lectura en gran medida “literal” de los textos sagrados, que redundan en posicionamientos ortodoxos en cuestiones vinculadas a la moral sexual y al compromiso político. En tiempos recientes, estos posicionamientos redundaron en la conformación de una alianza estratégica con la jerarquía de la Iglesia Católica (Carbonelli e Irrazábal, 2010), orientada hacia la preservación de valores axiológicos y la consiguiente oposición a las regulaciones jurídicas sobre aborto, matrimonio entre parejas del mismo sexo y educación sexual, entre otras. Este polo conservador bíblico se encuentra conformado por iglesias evangelicales, pentecostales y neopentecostales, y constituyen el grupo mayoritario al interior del espacio evangélico.

Este cambio profundo en la cosmovisión se enraíza a su tiempo en un proceso de fuertes cambios en el escenario evangélico, a partir del ascenso del neopentecostalismo y la difusión de marcos interpretativos que en gran medida revolucionaron su organización interna y promovieron su apertura hacia la sociedad. Wynarczyk destaca la difusión del “evangelio del poder” y la noción de “la unción” como dos de los nuevos marcos interpretativos de carácter teológico que pasaron a informar la movilización evangélica. Estas visiones destacaban la imagen de la Argentina como una tierra bendecida a partir de la visitación del Espíritu Santo; acción trascendente que se cristaliza en la multiplicación de las iglesias, y que necesita ser expandida a partir de la misión a todos los espacios y a todas las personas, para lograr que “el país se convierta”.

Esta actividad misionera, guiada por objetivos ubicados estrictamente en el plano espiritual, promovió la difusión del mensaje evangélico mediante recursos “mundanos”, como los medios masivos de comunicación y la convocatoria en estadios, y asimismo favoreció la organización de campañas de sanidad.

A finales de la década del ‘80 y principios de los ‘90, el movimiento evangélico alcanzó un nivel crítico de crecimiento y de acumulación de recursos materiales y simbólicos, que pasó a ser considerado como una amenaza por parte de sectores intelectuales y funcionarios vinculados a los sectores tradicionales católicos, afines a la noción ya mencionada de fusión entre la identidad católica y el ser nacional. En un trabajo conjunto con Alejandro Frigerio (Frigerio y Wynarczyk, 2008), Wynarczyk analizó la organización de un movimiento anti-sectas, que procuró cercenar las actividades de los evangélicos, entre otros cultos, a partir precisamente, de la nominación pública de “sectas”, en tanto estigma:

La interacción entre el movimiento antisectas y legisladores interesados en controlar las sectas produjo la difusión entre los evangélicos (principalmente entre los pastores) del “rumor” de una amenaza inminente, de parte del Estado hacia las iglesias evangélicas, a través de barreras jurídicas. A partir de esas condiciones, individualidades del ministerio evangelical, pentecostal clásico y neopentecostal, lideraron el proceso de protesta en la arena jurídica (Wynarczyk 2009, 271).

La movilización evangélica en la esfera cívica en pos de la defensa de sus derechos se revela bajo un carácter originariamente reactivo, en la medida en que se circunscribe a una respuesta frente a una situación percibida como amenazante. Wynarczyk da cuenta de las diferentes estrategias emprendidas por actores evangélicos y pentecostales durante la década del 90’, donde gestionaron frente a los diferentes gobiernos la posibilidad de un nuevo status jurídico, que derogara los mecanismos de demarcación del campo religioso, originados en la

última dictadura³⁹, y diera paso a un marco de mayor igualdad entre los diferentes cultos. Cabe destacar que este proceso de negociación y petición frente a las autoridades no estuvo exento de tensiones internas, debido a la coexistencia de diversas posturas al interior del campo evangélico, algunas de ellas orientadas hacia posiciones radicales (la obtención de los mismos derechos que la Iglesia Católica, posición que Wynarczyk denomina como el anhelo de un “duopolio”), moderadas (alcanzar algunas prerrogativas del culto católico, sin derogar otras), o inclusive, laicas, orientadas a la supresión de cualquier reglamentación sobre el campo religioso, emulando así la situación jurídica propia de los Estados Unidos.

Si bien los grupos dirigentes evangélicos no alcanzaron los objetivos previstos, Wynarczyk evalúa que este ciclo de movilización arrojó como resultado favorable la constitución de un sujeto colectivo en el espacio de la sociedad civil (2009, 373); una nueva forma de religión pública que inclusive adicionó a su discurso de demanda de derechos una perspectiva universalista, en la que se incluyeron reclamos a las autoridades por la crítica situación económica social padecida por el país, sobre todo hacia finales de la década del ‘90 y principios del nuevo milenio.

La apertura de evangélicos y pentecostales a las estructuras mundanas en aras de su transformación radical también se vio reflejada en la conformación de partidos confesionales evangélicos, durante la década del ‘90. Estas formaciones políticas originadas a partir de una movilización religiosa representan para Wynarczyk una forma de participación estrictamente política, mientras que la movilización por la libertad de cultos mantuvo como espacio de acción a la esfera cívica. En su estudio sobre la conformación de estos partidos confesionales, Wynarczyk considera como antecedentes ciertos espacios de debates conformados por grupos evangélicos en los inicios de la década del ‘80, orientados a estimular la participación de fieles y pastores en la vida política argentina, bajo el auspicioso clima del retorno de la democracia. Estos grupos de reflexión, debate y estudio sobre política no derivaron en una vía partidaria, más algunos de sus miembros pasaron a ingresar las filas del Partido Demócrata Progresista. Para Wynarczyk, este pasaje hacia un partido tradicional “pone de manifiesto un patrón de proceso de entrada y salida de evangélicos en la política argentina basado en intercambios con partidos minoritarios que les abren esperanzas y los conducen al fracaso y en el mejor de los casos a éxitos discretos” (2006, 21)

³⁹ Durante la última dictadura militar entró en vigencia la ley 21745 que creó el Registro Nacional de Cultos, en el ámbito del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Su función se ceñía a controlar a las organizaciones religiosas distintas de la católica, exigiendo información sobre sus creencias, prácticas, historia y autoridades, sin que esto ameritara otorgarles la personería jurídica pública. Para profundizar sobre esta cuestión ver Frigerio y Wynarczyk, 2008 y Catoggio, 2008.

En 1993 tuvo lugar en la provincia de Buenos Aires la ya mencionada conformación del primer partido evangélico, el Movimiento Cristiano Independiente (MCI) quien participó elecciones de generales de 1993 y 1995, además de la convocatoria a la Asamblea Constituyente en 1994, con escasos resultados. El Movimiento Reformador Independiente (MRI) resultó ser la expresión de esta misma fuerza política en la provincia de Córdoba, en la cual tampoco obtuvo réditos políticos encumbrados⁴⁰. En ambos casos se trataba de agrupaciones políticas conformadas por evangélicas, bautistas y pentecostales, herederas del período de apertura y de la visión del “evangelio del poder” descrito en párrafos precedentes, por lo que mantuvieron algunas líneas de contacto con la movilización emplazada en la esfera cívica. Sin embargo, su propuesta se ajustaba más bien a una estrategia de profundización en la perspectiva transformadora ante el mundo, manteniendo el marco interpretativo dualista positivo (Wynarczyk, 2009:324-325).

Para Wynarczyk el motivo del fracaso de estas experiencias de partidos confesionales en Argentina radica en una explicación doble. Por un lado, al nivel interno, su propuesta de movilización de fieles al interior de las comunidades chocó con la férrea aversión de los pastores, quienes en su mayoría se negaban a la politización de las comunidades y asimismo observaban a los evangélicos devenidos en políticos como francos competidores a su liderazgo (2006, 27-30). Por otro lado, el potencial éxito en el campo político se sustentaba en un imaginario acerca de la existencia de un “voto evangélico”, es decir, el peso preponderante de la identificación religiosa como directriz de la orientación política de los votantes. El escaso caudal electoral dio por tierra esta suposición y asimismo afirmó, no sólo del peso y la densidad históricas de las identidades políticas tradicionales, sino también la afinidad electiva establecida entre el peronismo y el pentecostalismo (Wynarczyk, 2006: 29 y ss). Al igual que Bianchi (2004), Wynarczyk considera que las campañas de Hicks durante el peronismo marcaron un hito en la relación entre el célebre movimiento popular político y la minoría religiosa en ascenso, en la medida en que los grupos pentecostales se escindieron de la tradicional postura antiperonista evangélica y reconfiguraron su relación con el poder.

⁴⁰ En las elecciones parlamentarias nacionales de 1993, el MCI obtuvo 44.546 votos, lo cual le representó el séptimo lugar en la competencia electoral (0.7 % del total de votos emitidos). Por su parte, el MRI consiguió en Córdoba 12.854 votos, quedándose con el sexto lugar (Wynarczyk, 2010:106). En las elecciones para elegir convencionales constituyentes en 1994, el MCI mejoró su performance con 85.182 votos (1.42 % del total de votos) (Wynarczyk, 2010: 114). Finalmente, en las elecciones nacionales de 1995, el MCI y el MRI se alzaron con un total de 8.535 y 5403 votos respectivamente, en lo que fueron sus últimas participaciones en la arena electoral (Wynarczyk, 2011: 116).

El fundamento de la afinidad electiva entre el peronismo y el pentecostalismo residiría en su mutuo anclaje en los sectores populares, es decir, en una base social afín. Wyncarczyk asevera que

(...) el habitus religioso pentecostal no modificó el habitus político de los sectores populares, asociado a su posición en la estructura socioeconómica y su entroncamiento en la historia social del país, fuertemente impactada con el primer peronismo y la doctrina justicialista (...) no modificó las afinidades con la herencia de la doctrina social de la iglesia procesada de modo convergente a través del catolicismo y el justicialismo, ni modificó la inclinación a votar al peronismo (2010: 216)⁴¹.

Esta articulación entre identidades políticas y sociales mostró su intensidad en el devenir de la experiencia política evangélica, cuando diferentes cuadros que se desmembraron del MCI fundaron el Movimiento Reformador y se integraron primero al FREPASO, luego a la Democracia Cristiana y por último, al Polo Social dirigido por el sacerdote católico Luis Farinello, para luego finalmente disolverse en el año 2001. Más allá de la coyuntura política, estos sucesivos pasajes guardan como común denominador la postulación de un nuevo marco dominante, donde fueron incorporadas ideas de justicia social, afines a la tradición peronista (Wyncarczyk, 2006:29; 2010: 325).

En suma, desde la perspectiva de Wyncarczyk, la experiencia de los evangélicos en la arena estrictamente política durante la década del '90 no dejó ningún tipo de huella, debido a la fuerte oposición tanto interna como externa con la que se enfrentó y que terminó por derrumbar sus proyecciones. En sintonía con los planteos de Marostica, la variante participativa "exitosa" se encuentra representada en la movilización por la igualdad de cultos, emplazada en el espacio más amplio y al mismo tiempo, mas difuso de la esfera cívica.

La participación de actores evangélicos en formaciones partidarias, ya sea de cuño confesional o secular, también fue objeto de análisis de Fortunato Mallimaci (1996b), en el marco de una investigación comparativa sobre casos semejantes en el espacio político latinoamericano durante la década del '90⁴².

En su estudio sobre la participación evangélica en torno a la Asamblea Constituyente de 1994, Mallimaci contrapone dos modelos. Por un lado, la modalidad de organización de partido confesional del MCI y MRI, los cuales apostaron a la representación electoral de una minoría discriminada y a la movilización de fieles en torno a su programa; y por el otro, la vía extraordinaria de participación como constituyente del pastor metodista Míguez Bonino

⁴¹ Wyncarczyk (2009: 212) afilia la hipótesis de la afinidad electiva entre el peronismo y el pentecostalismo con la tesis de Corten y Mary (2000) sobre la ausencia de un carácter fundante en lo político por parte del pentecostalismo. Este movimiento religioso "no es portador de un imaginario político (...) sino que más bien "recupera y amalgama imaginarios disponibles" (Wyncarczyk, 2009: 212).

⁴² Nos referimos a la compilación de Tomás Gutiérrez, denominada "Protestantismo y política en América Latina y el Caribe" editado por CEHILA en 1996.

en la filas del Frente Grande, en compañía de otras figuras religiosas, como el obispo católico Jaime de Nevares. El caso de Míguez Bonino encarna para Mallimaci la figura de un líder de reconocido prestigio social, cuya inscripción partidaria se fundamenta en la afinidad con el programa y las propuestas de una organización política, en un contexto clave de redefinición de las reglas constitucionales, pero que no pretende usufructuar su posición de líder religioso ni tampoco alienta la formación exclusiva de partidos confesionales (1996: 276).

En lo que refiere al fracaso de las propuestas de partidos evangélicos, Mallimaci coincide con Wynczyk⁴³ tanto en la apreciación sobre la preeminencia en el campo electoral argentino de “las estructuras partidarias con definiciones ideológicas” (lo cual potenció el desacierto de un mensaje dirigido particularmente al pueblo pentecostal) como en el foco de tensión que se produce en torno a la disputa por la representación del conjunto evangélico (1996b:281), puesto en evidencia en la disímil cobertura brindada por las principales publicaciones del mundo evangélico en lo que refiere a la participación política de “los hermanos en la fe” (1996b: 276)

Asimismo Mallimaci subraya la contradicción existente entre un discurso crítico de la lógica partidaria clientelar (inherente a la visión moral y ascética sobre la praxis política) y las múltiples relaciones establecidas a nivel local entre pastores, punteros y dirigentes políticos. En su consideración, este último factor establece una serie de interrogantes en torno a la existencia de una cultura evangélica con identidad propia.

Por su parte, los estudios antropológicos guardan como común denominador su homogénea preocupación por el fenómeno del pentecostalismo, recortando y analizando con especial atención este objeto al interior del espacio evangélico. En el marco de su estudio sobre el crecimiento de esta denominación en la década del ochenta en Argentina, Daniel Míguez (1997) da cuenta de sus potencialidades políticas, en tanto pasible vía de canalización de la protesta social de los sectores populares, en un contexto creciente de pauperización de sus condiciones de vida cotidiana, y de progresiva obstrucción de las formas tradicionales de representación y expresión política.

Si bien a su criterio la matriz identitaria pentecostal había acumulado una serie de recursos institucionales (creencias, discursos, prácticas) que le permitían posicionarse como una alternativa viable para los actores del sector popular que habían perdido sus marcos de

⁴³ Si bien no profundiza sobre el caso de la elección de Míguez Bonino en 1994 por encontrarse fuera de su objeto de estudio, Wynczyk menciona que su participación se enmarcó en una situación de algún modo “extra-partidaria”, por tratarse de una asamblea constituyente y que sus intervenciones estuvieron orientadas hacia un cuestionamiento de la necesidad real de una nueva ley de cultos y el debate por la extensión de los derechos humanos (2010: 293).

sentido habituales (la iglesia católica, los partidos políticos, entre otros); su materialización como respuesta política transformadora del escenario social observaba para Míguez no escasos límites.

En primer lugar, Míguez (1997: 158-160) sostiene que las iglesias pentecostales inscriptas en los barrios representan comunidades cuyos lazos de solidaridad alcanzan exclusivamente a aquellos que se desempeñan como miembros, siendo dificultoso el armado de un tejido comunicante con el resto de las fuerzas sociales, que habilitaría una posible movilización conjunta. Paralelamente, para este autor conviven al interior de las comunidades pentecostales tradiciones ambiguas en lo que refiere a la relación con lo mundano: mientras los líderes de las iglesias ponderan una misión redentora en las estructuras terrenales (sociales y políticas), por el otro lado estos mismos dirigentes aducen que no es conveniente involucrarse en el mundo. Como resultado de este encuentro entre formaciones discursivas contradictorias se registra la neutralización de su visión más crítica y contestaria.

Míguez también reconoce como límites constitutivos de la función política del pentecostalismo la escasa producción de una “teología política pentecostal” que pudiera informar la acción de quiénes quisiesen participar en la reestructuración de las relaciones de poder. A esto se le suma la posición diferencial de esta corriente denominacional al interior del campo religioso nacional, que lo priva de vínculos sedimentados con el poder político, los cuales podrían redundar en una mayor capacidad de influencia a nivel social (1997: 161)

En definitiva, para Míguez la variante pentecostal que se desarrolla entre los sectores populares constituye una forma cultural eficaz en lo que concierne a la elaboración de respuestas frente a las dificultades cotidianas de hombres y mujeres postergados política y socialmente, pero que se halla imposibilitada a la hora de esclarecer las conciencias frente a la posibilidad de un nuevo orden social, edificado a partir de una acción religiosa decididamente emancipadora (1997: 162).

Al interior de una perspectiva antropológica igualmente preocupada por el despliegue de la cosmología pentecostal, Pablo Semán (2000 a y 2000 b) explora la capacidad de síntesis de esta experiencia religiosa en lo que refiere a variables culturales, religiosas y políticas que forman parte del patrimonio y el acervo cultural de los sectores populares. Entre las tradiciones políticas se destaca particularmente el peronismo, en tanto experiencia que representa no sólo una opción “electoral” sino más bien una matriz identitaria que traspasa las fronteras del espacio partidario y permea las prácticas, los valores y las creencias de los actores asociados a la “clase trabajadora”.

En esta perspectiva, el peronismo constituye “un lenguaje, un medio para el pentecostalismo” en la medida en que habilita una clave de lectura para el mensaje evangélico (Semán, 2000a: 154-155). En otras palabras: ciertas marcas identitarias, inherentes a la tradición peronista, como la dignidad y los derechos del pueblo trabajador, la conformación de un espíritu asociativo solidario y la importancia de la figura del líder en tanto referente comunitario, son recreadas y actualizadas en los rituales pentecostales, reafirmando de esta manera un anclaje identitario de carácter populista que se revela como un espacio de intersección entre imaginarios políticos y religiosos. A diferencia de la posición de Míguez, para Semán esta continuidad de tradiciones políticas en el campo religioso habilita el despliegue de un papel relevante por parte de las pequeñas iglesias pentecostales en la trama asociativa de los barrios, que al mismo tiempo configura un ejercicio de autonomía de cara a las grandes denominaciones (2000a: 167).

Para Semán, la politización de los pentecostales se halla sujeta a la singularidad histórica y a la coyuntura política en la cual la misma se constituye (2000a: 176). En el caso argentino, la politización pentecostal se encuentra permeada por su inscripción primaria en los sectores populares, que derivaron en su vinculación y readaptación de la tradición peronista. La afinidad electiva entre el peronismo y el pentecostalismo se constituye así en un lazo que influye decisivamente en los actores pertenecientes a esta denominación religiosa y que supera cualquier caracterización de politización corporativa. Esta asociación inclusive puede percibirse en el plano partidario, a partir de la configuración del pentecostalismo como el grupo religioso que más se identifica electoralmente con el peronismo, lo cual explica por otro lado el fracaso de la experiencia de partido confesional evangélico, dada su imposibilidad de quebrantar este lazo identitario.

Mientras los trabajos de Míguez (1997) y Semán (2000a) se han focalizado en el anclaje del pentecostalismo en los sectores populares, en forma reciente el trabajo de Algranti (2010) ha indagado en torno a las formas políticas que el neopentecostalismo adquiere en la clase media y media alta, a partir del análisis de la morfología interna de la mega iglesia “Rey de Reyes”. Una de sus conclusiones más importantes en torno a la dimensión política del neopentecostalismo actual comprende su constitución como un espacio donde se moldea la subjetividad del creyente por intermedio de discursos, prácticas e instancias de formación, que contribuyen al diseño de una lectura acerca de la realidad del país, en clave evangélica. La reflexión religiosa sobre las realidades mundanas no se orienta hacia la mera contemplación, sino que, por el contrario, plantea la necesidad de “llevar el ‘Evangelio’ a las estructuras de

poder de la sociedad, al Estado, a las empresas, a las industrias culturales, a los medios de comunicación, a las universidades...” (Algranti, 2010: 26).

Esta misión orientada hacia el mundo, que un mismo acto procesa y resemantiza el sufrimiento social y a su vez propicia la incorporación en la praxis de los preceptos del Evangelio, nomina como principales protagonistas a los cuadros medios, es decir, a aquellos miembros de la iglesia que no forman parte de la jerarquía pastoral, pero que sí ejercen funciones de creciente importancia al interior de la comunidad religiosa y que ocupan el rol de sujeto del cambio social –“los líderes” –, quiénes son formados al interior de la estructura eclesial.

Es en esta propuesta de una orientación activa frente a la sociedad donde el neopentecostalismo hallaría su principal vía de expresión política y de incidencia social, procurando irradiar su mensaje en los espacios de influencia.

En lo que refiere estrictamente al plano partidario, Algranti (2010) considera que el movimiento evangélico se enfrenta con dos obstáculos de importancia. El primero reside en lo que este autor denomina como el “problema de la representación”: los desfases existentes entre el liderazgo pastoral y los evangélicos que participan en político. La posición divergente entre ambas figuras transparenta para Algranti la difícil articulación entre el ámbito partidario y el de las iglesias, debido a que las fórmulas de legitimidad inherentes a uno y otro espacio no son equivalentes. Por el contrario: la pretensión desacertada de una continuidad de recursos y de capitales simbólicos entre lo político y lo religioso puede acarrear efectos negativos en ambos sentidos. A diferencia de otros contextos latinoamericanos, particularmente el brasilero, donde las iglesias poseen una modalidad de inserción en la competencia política de carácter corporativo, en Argentina no existe, por el momento, “una estrategia integral de las iglesias en la selección de representantes políticos” (Algranti, 2010: 313).

La amenaza latente de división y antagonismo que toda potencial incursión en política conlleva, revela paralelamente el carácter siempre provisorio de la unidad del movimiento evangélico. En este sentido, Algranti recupera los aportes de Laclau para dar cuenta de la identidad evangélica como un significante vacío, sujeto a permanentes operaciones de apropiación y resignificación, nunca definitivas.

El segundo problema que reviste la participación política evangélica se encuentra en el plano de la incorporación de aquellas demandas que se imbrican con la realidad social de los creyentes. Para Algranti, el discurso religioso no establece cadenas equivalenciales con los reclamos de un orden social más justo, sino que por el contrario, sus instituciones insisten con

contenidos exclusivamente asociados a su condición de minoría religiosa y a la pretensión de resguardar criterios éticos que se desprenden del ethos religioso: “la demanda por una nueva ley de cultos, la oposición a la despenalización del aborto, a la legalización del consumo de estupefacientes y a la unión entre personas homosexuales (2010: 316). En sintonía con los planteos de Míguez ya citados, Algranti considera un límite decisivo en la potencialidad política del neopentecostalismo su marcada imposibilidad para “hablar políticamente” y canalizar de esta manera reclamos sociales históricos (2010: 316).

Pese a la descripción de estas carencias, Algranti señala que el lugar ambiguo que ocupan los cuadros medios al interior de las estructuras eclesiales podría ofrecer una solución de continuidad hacia el espacio político, puesto que su adecuación activa con respecto a las estructuras mundanas puede derivar en diversas formas de intervención, en los espacios seculares de la sociedad.

Concretamente, su doble vinculación con las estructuras comunitarias y con la realidad de los creyentes a partir de la organización celular establece la posibilidad de que estos líderes suturen, por un lado, el hiato establecido entre el espacio religioso y la proyección propiamente política, mientras que por el otro, sirvan como correa de transmisión para verbalizar las situaciones de crisis. En la realización de esta tarea, hasta ahora inconclusa, adquirirá un rol preponderante la dimensión carismática, puesto que necesariamente deberá movilizar al resto de los sectores comunitarios, mediante una interpelación de rasgos populistas que derive en la construcción de un “nosotros” legítimo y políticamente relevante.

3- Conclusiones

A nuestro criterio la literatura científica local sobre la participación política evangélica arroja una serie de líneas de investigación y de categorías que consideramos importantes recuperar. Principalmente, el examen atento de sus principales objetivos y diagnósticos da cuenta de una vacancia temática con respecto a la inscripción partidaria, que nos proponemos cubrir en los capítulos siguientes del presente estudio

En sintonía con las observaciones de Algranti (2010), consideramos que el foco del análisis interdisciplinario reseñado en los apartados precedentes se ha centrado mayoritariamente en modalidades de participación política que se expresan por fuera del ámbito partidario. Los analistas mencionados participaron en la construcción de un consenso tácito acerca de una expresión política evangélica y pentecostal de algún modo intransferible al campo de los partidos políticos y de las competencias por espacios de poder delimitados

según reglas y convenciones constitucionales. Las conclusiones de los estudios reseñados comparten su diagnóstico pesimista en lo que refiere a la proyección política de partidos de carácter confesional, constreñidos por limitaciones de diversa índole: competencias entre liderazgos pastorales y laicos, ausencia de una teología política propia, escasa experiencia en la praxis política, preeminencia de las identificaciones ideológicas y tradiciones políticas en lo que refiere a la orientación electoral, entre otros. Consecuentemente, las miradas analíticas se posicionaron en otros espacios sociales, de acuerdo a las líneas de trabajo características de cada perspectiva teórica.

En el caso de quienes aplicaron la teoría de los movimientos sociales al estudio del campo evangélico Matt Marostica (1994, 1997, 2000) e Hilario Wynarczyk (2006, 2009)-, la protesta colectiva interdenominacional en el espacio público representa una acción política entendida en sentido amplio, que se inscribe en la esfera cívica. Su “politicidad” reside en la apuesta a la reconfiguración de las relaciones de poder, jurídicas y simbólicas, que reproducen la hegemonía católica y que establecen la conculcación de derechos de los evangélicos, en tanto minoría religiosa. Esta acción se desprende de un proyecto de carácter netamente dirigencial, que se cristaliza finalmente en la constitución de las federaciones evangélicas como actores políticos, y en la creciente extensión de sus áreas de influencias, tanto en el plano de la organización interna como en lo que refiere a la participación en el diseño y el debate de la agenda pública. Resulta importante destacar que dentro de esta perspectiva teórica la intervención política es patrimonio de un actor colectivo el movimiento evangélico-, en tanto sujeto político que deviene en una forma de religión pública.

Por su parte, los estudios antropológicos y sus enfoques centrados en las recreaciones subjetivas del movimiento evangélico-pentecostal permiten dar cuenta de las apropiaciones de tradiciones políticas de cuño populista al interior de los espacios de sociabilidad religiosa, como así también de su trabajo de resignificación de las protestas y demandas sociales en contextos de crisis. En esta línea, la dimensión política de las formaciones religiosas se posiciona en el campo de la constitución y modelación de las subjetividades e informa ciertas modalidades de praxis orientadas a “la transformación del mundo”, aunque no exentas de limitaciones.

Si establecemos una breve comparación entre la producción científica local y los estudios latinoamericanos sobre participación política evangélica que hemos presentado en el primer apartado, además del desigual énfasis en lo que refiere a la experiencia partidaria, es posible notar que los trabajos históricos, sociológicos y antropológicos argentinos guardan una posición equidistante en lo concerniente a la resolución de las incógnitas sobre el carácter

conservador, democrático o progresista de estas modalidades de inserción político-religiosas. En líneas generales, prevalece el criterio de no atribuirles a evangélicos y pentecostales un signo político específico, sino que, por el contrario, se privilegia en el análisis su facilidad de adaptación a múltiples contextos culturales, ponderando la prosecución de metas establecidas en el orden espiritual, aunque también se marca su afinidad electiva con ciertas tradiciones políticas, como es el caso del peronismo, en tanto variante populista. De esta apreciación se deriva una respuesta provisoria a un segundo interrogante general, enmarcado en la pregunta por la existencia o no de una especificidad evangélica en la praxis política. Los estudios trabajados dan cuenta de la ausencia de una connotación específicamente evangélica en lo que refiere a sus intervenciones en el espacio público, precisamente por su flexibilidad a la hora de adaptarse a diversos significantes y matrices políticas, como así también por su ponderación de los objetivos religiosos por sobre los estratégicamente políticos.

A partir de los objetivos consignados, consideramos que, en líneas generales, la vacancia temática en torno a la participación político-partidaria de actores evangélicos en Argentina radica en la limitación temporal de los estudios citados. Su abordaje cronológico se focaliza, (con la excepción de la tesis de Algranti) en las décadas del ochenta y del noventa, por lo que sus conclusiones pesimistas en gran medida se corresponden con el devenir del propio fenómeno en el contexto histórico en el cuál se inscribió.

Desde el año 2001 y con diverso grado de visibilidad, puede notarse la emergencia de nuevas experiencias de participación partidaria evangélica en múltiples instancias de competencia electoral: legislativas y ejecutivas, tanto a nivel nacional, como provincial y municipal. Mediante una primera aproximación, podemos advertir que pese a su diversidad, uno de sus rasgos más notorios resulta de la ausencia de una inscripción partidaria mediante la organización de un partido confesional. Los evangélicos y pentecostales que se integraron en la arena política desde aquel momento han optado como primera opción la militancia en estructuras partidarias “convencionales” o “seculares”. La ostensible diferencia que este proceder establece con la estrategia utilizada en la década del noventa representa un eje de investigación a profundizar por el presente estudio.

Tal como lo enunciamos en la introducción, en esta tesis nos concentraremos en los casos de incursiones partidarias protagonizadas por pastores y líderes de pequeñas y medianas iglesias en el conurbano bonaerense, afiliadas a un modelo de construcción política de fuerte anclaje territorial, los cuales derivaron en ciertas oportunidades, en candidaturas por cargos públicos. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar otros ejemplos, inclusive más notorios y a priori más importantes, como es el caso de la elección como diputados nacionales

de Hugo Acuña (bautista) y Cynthia Hotton (hermanos libres-pentecostal)⁴⁴ en el período 2005-2009 y 2007-2011 respectivamente, como así también la elección de Pablo Tschirsch como vicegobernador de la provincia de Misiones, y posterior candidato a gobernador por el mismo distrito electoral en 2007. Particularmente, la trayectoria política de la diputada nacional Cynthia Hotton amerita un especial análisis en estudios futuros, en la medida en que su identificación religiosa fue puesta de manifiesto intencionalmente en su quehacer como funcionaria e implicó la construcción de un espacio político propio, denominado “Valores para mi país”.

A nuestro entender, estas experiencias de participación política de actores evangélicos presentan nuevos matices y facetas que se encuentran relacionadas con transformaciones profundas acontecidas tanto en el campo religioso como en el político. Nos referimos puntualmente a la reconfiguración del lazo representativo y del rol de los partidos políticos en lo que concierne a la articulación de intereses sociales y formación dirigencial (Pousadela, 2004), como así también a los procesos de individuación y recomposición identitaria que atraviesan el espacio religioso (Mallimaci, 2008).

Si bien estos cambios forman parte de procesos de larga duración, que exceden inclusive el marco local sino que se afilian más bien a escenarios globales, es preciso mencionar su emergencia notoria a partir de crisis social de 2001, lo cual ha redoblado nuestro interés por su comprensión y por sus posibles vínculos con los diversos casos de participación política evangélica ya mencionados. A su examen exhaustivo nos abocaremos en el capítulo próximo.

Para finalizar, es preciso destacar que nuestro renovado interés por la intersección analítica entre actores evangélicos y partidos políticos no implica la desconsideración de los aportes teóricos precedentes. Por el contrario, varias de las categorías y líneas de investigación pertenecientes a los enfoques citados serán incorporadas a nuestro análisis a los fines de establecer continuidades y divergencias en lo que se refiere al estudio de mismo fenómeno religioso en una dimensión particular: la esfera política. La específica aplicación de las categorías y líneas de análisis de las perspectivas sociológicas y antropológicas adquirirán

⁴⁴ En una nota concedida al periódico digital “Pulso Cristiano”, Cynthia Hotton describió el devenir de su trayectoria al interior del campo evangélico. Si bien su familia pertenece históricamente a los Hermanos Libres, a partir del año 2007 sus hermanos e inclusive ella misma han pasado a congregarse en la iglesia neopentecostal “Rey de Reyes”, del pastor Claudio Freidzon (Pulso Cristiano, año 3, n° 113, 19/06/2008). Este dato sobre la reciente “pentecostalización” de la trayectoria religiosa de la diputada nacional, ha sido contrastado en nuestro trabajo de campo, donde la propia Hotton nos mencionó su opción congregacional actual y su consulta frecuente con pastores, que también pertenecen a esta denominación, como Osvaldo Carnnival. A estas referencias se adicionan los lazos que estrechan a Valores para mi País y a la Fundación “Rey de Reyes” en el área de ayuda social.

pleno desarrollo en el capítulo tres de la presente tesis, cuando abordemos los estudios de caso. Sin embargo, podemos anticipar que recibirán particular atención tres ejes analíticos, a saber: la importancia de las actividades sociales de las iglesias en lo que refiere a su posterior proyección en la arena electoral, la articulación del pentecostalismo con diferentes tradiciones y agencias políticas, particularmente el peronismo (cuyo repertorio de tradiciones, prácticas e imaginarios continúa vigente en el mismo espacio social) y por último, el carácter “flotante” de la identidad evangélica, en tanto sentido disputado y apropiado por experiencias político-religiosas disímiles, pero que constituye un recurso discursivo permanente por parte de aquellos pastores y dirigentes evangélicos y pentecostales, que despliegan una trayectoria en el espacio propiamente político.

Capítulo 3. Evangélicos y política partidaria en la Argentina actual. Matices al interior de un modelo de participación individual

1- Los evangélicos y la política en el siglo XXI: entre la institucionalización y la autonomía

Tras la fallida experiencia de la década del '90, la participación política evangélica no volvió a circunscribirse dentro de los parámetros de la organización de partidos confesionales. A partir del despliegue de la crisis del 2001, las tareas sociales desarrolladas por las iglesias evangélicas a lo largo del país ocuparon un rol central en las planificaciones y prioridades pastorales; y fueron las federaciones quienes se convirtieron en los principales interlocutores del mundo evangélico en su relación con el resto de las confesiones religiosas y principalmente, con las autoridades del poder público. En lo que refiere a su vinculación con el espacio de lo político, la demanda por la sanción de una nueva ley de cultos volvió a adquirir centralidad en los pedidos de la dirigencia evangélica hacia el Estado, aunque cabe destacar que la misma perdió intensidad si se la compara con la década precedente.

Sin perder de vista este objetivo medular de su movilización, los años posteriores a la crisis política, social y económica del período 2001-2002 se constituyeron en el escenario de una progresiva politización de las instituciones evangélicas, evidenciada en una creciente participación en el espacio público, en tanto actores de la sociedad civil. A raíz de su afianzamiento en el campo religioso, sostenido por un lado por su crecimiento demográfico que los convierte en la primera minoría religiosa del país⁴⁵ y por el otro, a partir del despliegue de programas pastorales y redes de ayuda social que asistieron a una porción importante de los sectores populares (y que fueron reconocidos simbólicamente por diversos sectores de la dirigencia política)⁴⁶, los máximos referentes de las iglesias y federaciones evangélicas comenzaron a pronunciarse sobre diferentes tópicos de la agenda pública.

El punto de inicio de este nuevo posicionamiento podría ubicarse en la participación del CNCE (Consejo Nacional Cristiano Evangélico) en la Mesa de Diálogo Argentino (Ameigeiras, 2009), espacio orquestado por diferentes actores del escenario político, social y

⁴⁵ Según datos proporcionados por la Primera Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas religiosas en la Argentina (Mallimaci, et al 2008), los evangélicos representan el 9% del total de la población del país, constituyéndose así en el primer grupo religioso minoritario.

⁴⁶ El creciente reconocimiento se cristaliza en numerosos encuentros celebrados entre la cúpula de las tres federaciones evangélicas, pastores líderes de consejos pastorales del conurbano y funcionarios de primera línea del gobierno nacional y provincial, para coordinar tareas de asistencia a los sectores menos favorecidos. Podemos destacar particularmente las reuniones mantenidas con el gobernador de la provincia de Buenos Aires

religioso en pos de la concertación de una salida viable a la crisis. Si bien en dicha oportunidad los actores evangélicos se encontraron acotados y subordinados a las directrices implantadas por la jerarquía de la Iglesia Católica, su presencia guarda un punto de inflexión simbólica, fundamentalmente si se considera que diez años antes los evangélicos en su conjunto eran considerados en la narrativa mediática como sectas o agencias invasivas foráneas (Frigerio y Wynarczyk, 2008). Tras esta actuación, se sucedieron en el período 2002-2010 una serie de pronunciamientos por parte de federaciones e iglesias evangélicas en torno a cuestiones vinculadas al aborto (Jones, Azparren, Barman, Polischuk y Soler, 2010) y la educación sexual (Jones, Azparren y Polischuk, 2010), la despenalización del consumo de estupefacientes y el matrimonio entre personas del mismo sexo. A su tiempo, estos posicionamientos se superpusieron con los discursos y el acompañamiento brindado por pastores a las denominadas “marchas contra la inseguridad” y a los diferentes debates que circundaron el conflicto establecido entre el gobierno nacional y los sectores ligados a la producción agropecuaria. Más allá del análisis sobre la diversidad de discursos existentes y su capacidad de incidencia significativa en la configuración de las relaciones de poder sociales, planteamos que las intervenciones descritas dan cuenta de una modalidad de relación con lo político que reviste creciente institucionalidad, y que procura paralelamente suturar los conflictos existentes en torno a la representación del colectivo religioso.

Ante este panorama, donde las federaciones y las mega- iglesias adquieren visibilidad y capacidad de enunciación en nombre del colectivo religioso, cabe formularse la pregunta sobre si dichas agencias monopolizan en la actualidad las vías de acceso “evangélicas” al espacio político, o si por el contrario, en el período indicado también se han registrado mediaciones en el plano partidario, protagonizadas por actores del mismo segmento religioso, pero bajo otras características.

Siguiendo los contornos de este interrogante, durante una etapa preliminar de nuestra investigación realizamos un estudio exploratorio sobre los casos de participación evangélica en política partidaria, en las elecciones generales de 2003, 2005, 2007 y 2009, en la zona del AMBA (Área Metropolitana de Buenos Aires). Dicho estudio ha arrojado los siguientes datos parciales:

(El Puente, diciembre de 2008), con el jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (El Puente, septiembre de 2008) y el gobernador de la provincia de Chaco (El Puente, junio de 2010), entre otras.

Cuadro 1. Candidatos evangélicos en elecciones 2003

Candidatos	Distrito	Partido	Cargo Ocupar	Denominación	Cargo Religioso	Electo
Hotton Risler Arturo ⁴⁷	Buenos Aires	Recrear	Vicegobernador	Hermanos Libres	Pastor	NO
Cynthia Hotton	Buenos Aires	Recrear	Dip. Pcial	Hermanos Libres	Líder ⁴⁸	NO

Fuentes: Datos propios.

Cuadro 2. Candidatos evangélicos en elecciones 2005

Candidatos	Distrito	Partido	Cargo Ocupar	Denominación	Cargo Religioso	Electo
Acevedo Mariano	Capital Federal	PAIS	Legislador	Pentecostal	Líder	NO
Gretel Ledo	Capital Federal	PAIS	Legislador	Pentecostal	Líder	NO
Gighlia Oscar	Capital Federal	PAIS	Dip. Nac	Pentecostal	Líder	NO
Zaida Azás	Capital Federal	ARI	Legislador	Pentecostal	Líder	NO
Ana María Parini	Capital Federal	Partido de la Ciudad	Legislador	Pentecostal	Líder	NO
Hotton Arturo	Buenos Aires	Recrear	Dip. Pcial	Hermanos Libres	Pastor	NO
Hotton Cynthia	Buenos Aires	Recrear	Dip. Pcial	Hermanos Libres	Líder	NO

Fuentes: Datos propios.

⁴⁷ La fórmula que Arturo Hotton integró con Hernán Lombardi obtuvo 229.155 votos (el 3,97 por ciento de los sufragios emitidos) lo cual representó el séptimo lugar en las elecciones por la gobernación de la provincia de Buenos Aires en el año 2003 (Pulso Cristiano, año 1, número 2, 9 de octubre de 2003)

⁴⁸ Hemos utilizado la categoría “líder” para dar cuenta de aquellos miembros de iglesias evangélicas, que si bien no detentan cargos eclesiásticos, realizan actividades destacadas al interior de sus comunidades y que inclusive por su desempeño se constituyen en referentes de las mismas, a su interior y en su relación con otros actores de la sociedad civil. De manera reciente, Algranti (2010) ha asociado la figura del “líder” evangélico a la categoría de “cuadros medios”, para caracterizar a aquellos fieles que asumen un vigoroso protagonismo en la organización de las estructuras religiosas, y que se distancian tanto de las tareas pastorales como de aquellos que simplemente participan de los cultos o que circulan entre diferentes opciones religiosas. Un posible

Cuadro 3. Candidatos evangélicos en elecciones 2007.

Candidatos	Distrito	Partido	Cargo Ocupar ^a	Denominación	Cargo Religioso	Electo
Acevedo Mariano	Capital Federal	País-ARI	Legislador	Pentecostal	Líder	NO
Mariela Gretel Ledo	Capital Federal	País-ARI	Legislador	Pentecostal	Líder	NO
Zaida Azás	Capital Federal	Coalición Cívica	Dip Nacional	Pentecostal	Líder	NO
Karina Lara	José C Paz	PRO	Intendente	Pentecostal	Pastor	NO
Hotton Cynthia	Capital Federal	PRO-Recrear	Dip Nacional	Hermanos Libres	Líder	SI
Mario Revel	Ituzaingó	Coalición Cívica	Concejal	Bautista	Pastor	SI
Castets César	Malvinas Argentinas	Paufe	Intendente	Bautista	Pastor	NO

Fuentes: Datos propios.

Cuadro 4. Candidatos evangélicos en elecciones 2009.

Candidatos	Distrito	Partido	Cargo Ocupar ^a	Denominación	Cargo Religioso	Electo
Hilding Marcos	San Isidro	PRO	Concejal	Anglicano	Líder	SI
Ana María Parini	Capital Federal	Partido de la Ciudad	Legislador	Pentecostal	Líder	NO
Yrimia Héctor	Capital Federal	Partido de la Ciudad	Legislador	Pentecostal	Pastor	NO
Schiaffino Anabel	Capital Federal	Acción Ciudadana	Legislador	Pentecostal	Líder	NO
Zaida Azás	Capital Federal	Acuerdo Cívico y Social	Dip. Nacional	Pentecostal	Líder	NO
Gustavo Legname	Capital Federal	Partido de la Ciudad	Legislador	Neo Pentecostal	Líder	NO

paralelismo de la categoría “líder” en el campo católico estaría constituido por la figura del “laico comprometido”.

Fuentes: Datos propios.

El registro de candidaturas evangélicas presentado en los cuadros antecedentes observa un carácter preliminar, que requiere ser complementado con nuevos estudios, donde probablemente se detecten otros casos de candidaturas evangélicas en el área estudiada. Asimismo, la concentración del análisis en la zona del AMBA margina otros casos de participación política evangélica relevantes, como los del pastor bautista Pablo Tschirsch, quien fuera vicegobernador de la provincia de Misiones en el período 2003-2007 y candidato a gobernador ese mismo año por el Frente para la Victoria (FPV), y el de Hugo Acuña, electo como diputado nacional por el Movimiento Popular Neuquino (MNP) en octubre de 2005.

Asumiendo estas limitaciones, podemos señalar ciertas características de la participación política evangélica en el período señalado, a partir de la identificación de múltiples modalidades de articulación con el espacio partidario.

En primer lugar, el análisis primario de los cuadros arroja como dato sobresaliente la dispersión de los evangélicos al interior del espectro partidario. Se observan candidatos evangélicos, pertenecientes a diferentes denominaciones, pastores o líderes, compitiendo por cargos públicos en varios distritos electorales del AMBA, bajo estructuras partidarias de signo diverso. En algunos casos, como los de Cynthia Hotton, Mariano Acevedo, Zaida Azás y Ana María Parini, las candidaturas evangélicas se reiteran tras la escasez de votos obtenidos en la contienda electoral anterior.

Siguiendo la línea de trabajo de Algranti (2010), esta observación da cuenta de la hegemonía actual del modelo de participación política de carácter individual en el campo evangélico. Según este autor, la experiencia negativa de la organización de partidos confesionales durante la década del '90 fue capitalizada como un aprendizaje por parte de las líneas dirigentes evangélicas, quiénes en una nueva etapa apostaron a un formato de inserción que privilegia el rol del líder formado al interior de las iglesias, como agente transformador de las estructuras mundanas, entre las que se cuenta también la esfera política. Las iglesias evangélicas, en tanto reserva moral de una sociedad en crisis, establecerían las coordenadas generales que orientarían la praxis política del líder, llamado a ser “sal y luz del mundo”, en el espacio partidario que se elija, de acuerdo a sus intereses; pero manteniendo siempre como prioridad su misión religiosa, que se traduce en todos los casos en la búsqueda del restablecimiento de valores tales como el cuidado de la familia, núcleo orgánico de la

sociedad-, la defensa de la vida desde la concepción y la postulación de una moral sexual ligada a la centralidad de la institución matrimonial heterosexual con fines de procreación.

Si bien acordamos con Algranti (2010) en su apreciación sobre el modelo de participación política predominante actualmente en el campo evangélico, consideramos importante profundizar al interior del formato de participación política individual, a los fines de establecer los matices existentes entre los diferentes casos analizados, los capitales simbólicos y materiales puestos en juego en sus trayectorias políticas y la aplicación de estrategias disímiles de acumulación de poder. En dicho análisis se torna preciso considerar aquellas mediaciones en el espacio partidario que no se reducen exclusivamente al plano legal y jurídico, sino que comprenden asimismo toda una red de intercambios informales establecidos con diferentes estratos de las dirigencias políticas partidarias, y que funcionan precisamente como condición de posibilidad de la competencia formal por cargos públicos. En otras palabras, la inserción en partidos políticos no agota el fenómeno de la participación política evangélica. Por el contrario: el vínculo político-religioso también comprende modalidades de interacción, reconocimiento e intercambio de recursos, materiales y simbólicos, que se sitúan más allá de las fronteras del juego electoral, y que forman parte de las configuraciones de poder a nivel local.

Considerando particularmente estos elementos analíticos, en las líneas que siguen nos proponemos profundizar nuestra comprensión sobre los formatos de acción política evangélica sustentados tanto en el anclaje territorial de sus iglesias como en la trama informal de contactos políticos que establecen sus líderes en sus comunidades barriales de referencia. En este sentido, analizaremos esta modalidad de inserción política en dos planos diferentes: A) la competencia electoral por la obtención de cargos públicos y B) la articulación de líderes evangélicos con redes políticas barriales, que a su vez guardan incidencia en las configuraciones de poder a nivel territorial.

Si bien el trabajo de campo que sustenta esta investigación se nutre de un corpus total de trece entrevistas en profundidad realizadas a pastores y líderes evangélicos y en el análisis de fuentes secundarias (notas periodísticas referidas a la participación evangélica en partidos políticos), en los apartados siguientes nos centraremos en el estudio de tres trayectorias en particular. En un primer punto, analizaremos las candidaturas del pastor Castets y la pastora Lara a las intendencias de los municipios de Malvinas Argentinas y José C Paz respectivamente, en las elecciones generales de 2007. Nos focalizaremos en la identificación de las motivaciones que impulsaron las proyecciones políticas de estos actores, los recursos

simbólicos que se encontraron en la base de esta participación y el nivel de incidencia de estos elementos en el resultado electoral alcanzado.

En segunda instancia abordaremos la inserción del pastor Flores al interior de la interna peronista en el barrio El Ceibo, en el partido de Lanús, también en el marco de las elecciones municipales de 2007. Si bien consideraremos ejes analíticos idénticos (motivaciones y representaciones en torno a la importancia de la participación política), en este caso haremos foco especialmente en la configuración identitaria del pastor como líder barrial y mediador entre los vecinos de El Ceibo y la intendencia, y en la incidencia de este formato de representación sustitutiva en las relaciones de poder locales. Finalmente, en las conclusiones de este capítulo identificaremos los elementos en común entre estas experiencias, como así mismo sus puntos de distanciamiento, a los fines de establecer potencialidades diferenciadas entre las proyecciones políticas evangélicas en el plano territorial.

2- Las competencias electorales evangélicas en el Conurbano Bonaerense

2. 1. Las candidaturas de pastores: entre la preocupación social y la misión religiosa

La comprensión de las trayectorias políticas de los pastores Lara y Castets requiere un doble ejercicio de acercamiento- distanciamiento que nos permita, por un lado, dar cuenta de la plausible incidencia de sus itinerarios biográficos en sus inserciones en el mundo de la política, y por el otro, establecer el rol de sus iglesias en lo que refiere a la potenciación del capital político de sus líderes.

Al momento de realizarse la entrevista, la pastora Karina Luna de Lara tenía treinta y siete años. Hija de pastores, durante su infancia y su adolescencia participó de las actividades propias de los círculos de sociabilidad evangélica, mientras que paralelamente desarrollaba prácticas laborales ligadas al mundo de la organización de eventos, la gastronomía y la hotelería. A los diecinueve años se casó con el pastor Gustavo Lara y se mudó del municipio de San Martín al municipio de José C Paz, donde se encuentran radicados desde hace veinte años y donde fundaron su actual ministerio. Por su parte, César Castets también es un pastor joven (tenía cuarenta y cinco años al momento de ser entrevistado) pero no proviene de una familia evangélica, sino que se convirtió al evangelio alrededor del año '90. Previamente a su consagración como pastor de la zona de Adolfo Sordeaux (hace aproximadamente doce años),

se encontraba abocado a una actividad comercial vinculado al rubro de la administración de una cadena de librerías. Durante su juventud participó en la campaña presidencial de Raúl Alfonsín en el año 1983, en pleno auge cívico en torno al retorno democrático, aunque a posteriori abandonó cualquier tipo de militancia política, a raíz de un profundo desencanto con las estructuras partidarias en general.

Como contracara de estas diferencias, a partir de las entrevistas podemos establecer entre ambos referentes religiosos una afinidad estrecha en torno al modelo pastoral ejercido. Sus iglesias pentecostales “Un Encuentro con Dios” y “Unión de la Generación con la Nueva Excelencia”, si bien no constituyen comunidades de gran tamaño (el promedio de personas que asisten al culto en ambos casos ronda las doscientas cincuenta personas), ostentan un importante grado de articulación con la vida asociativa barrial, a partir de las actividades y servicios que brindan, y que se extienden más allá de las filas de la feligresía. Tanto el pastor Castets como la pastora Lara sostienen merenderos que funcionan por las tardes para los chicos del barrio, a lo que se suman campañas de asistencia dirigidas a los sectores más carenciados de la zona. Otro rasgo en común lo conforma el fuerte énfasis direccionado hacia el trabajo con jóvenes, a quienes se los procura integrar en la vida eclesial bajo un sistema de células⁴⁹, donde son direccionados por un líder de la misma comunidad, y en los ministerios de música. En el caso de la iglesia dirigida por el pastor Castets se destaca la organización de una radio comunitaria, cuyos contenidos no son exclusivamente religiosos, sino que apuntan a dar noticias sobre el barrio en general y contemplar los estilos musicales de moda entre los jóvenes. Por su parte, en la comunidad dirigida por la pastora Lara y su marido, talleres sobre adicciones, oficios e informática son orquestados al interior de la vida eclesial a los fines de redoblar las estrategias evangelizadoras en torno a un grupo etéreo que, desde sus visiones pastorales, se encuentra permanentemente amenazado por la droga, la delincuencia y la marginalidad en general.

Finalmente, es preciso destacar que ambas comunidades mantienen vínculos institucionales con mega iglesias pentecostales y con federaciones evangélicas. En lo que refiere al pastor Castets, su iglesia “Un encuentro con Dios” en sus inicios fue conformada como una iglesia “hija” del importante Ministerio Presencia de Dios de Bernardo Stamateas, quien actualmente es uno de los pastores más conocidos al interior del circuito cultural

⁴⁹ Las células comprende un esquema de organización eclesial actualmente implementado por un número considerable de iglesias evangélicas (fundamentalmente las denominadas “mega iglesias”) que procura dividir a la comunidad religiosa en grupos pequeños, coordinados por líder y donde se pretende llevar a cabo un trabajo de evangelización más pormenorizado y personalizado. Para un análisis exhaustivo de este esquema organizativo en mega iglesias, ver Algranti (2010: 102-110).

evangélico. Por su parte, la pastora Lara mencionó que su marido fue presidente del Consejo Pastoral de José C Paz y que ambos mantienen vínculos estrechos con un sector importante de la actual dirigencia de ACIERA.

Tras esta breve descripción, que nos permite identificar los rasgos centrales de las biografías estudiadas y los horizontes de las líneas pastorales de sus comunidades, profundizamos en torno las motivaciones que impulsaron sus proyecciones políticas:

Siempre me atrapó mucho lo que es la gente y lo social. Cuando venimos al distrito, hace ya unos cuantos años, encontramos un distrito muy deteriorado, con mucha ausencia, digamos de parte de las autoridades. Más que nada en el barrio donde nosotros empezamos a relacionarnos, en el barrio San Atilio, (había) mucha necesidad... Mi pensamiento siempre fue que no sólo desde la iglesia se puede hacer un trabajo importante, sino que también se necesita del poder que da la política, porque la política es un poder. Ésa es la realidad. Realmente sentí la necesidad de tener una puerta más directa para poder ayudar a la gente, creí y creo que la política es una herramienta muy poderosa para hacer el trabajo que la gente necesita hacer (entrevista a la pastora Karina Luna de Lara).

Creo que ahora hay más gente convencida que se puede producir un cambio desde el cristianismo en las bases políticas. A eso es hacia lo que apuntamos siempre: a producir un cambio social. Que la gente mejore su calidad de vida, utilizando en este caso los principios cristianos que conocemos y que aplicamos, llevarlos a la política (entrevista al pastor César Castets).

A partir de un ejercicio interpretativo, podemos identificar en sus respuestas la concatenación de tres ejes argumentativos. En primer término, se evidencia que el principal interés que motiva “la participación en política” es una fuerte preocupación por la cuestión social, por la realidad de los fieles pero también de los vecinos de los barrios de cuya vida también participan las iglesias. En la decisión de estos pastores de participar en política, no se conjugan ni la resignificación de una militancia partidaria pasada, ni el cumplimiento de una orden pautada por una jerarquía eclesial interesada en la arena política, sino más bien la intencionalidad manifiesta y particular de continuar, en el espacio político, una acción social que es representada como inherente a la misión evangélica de las iglesias.

Asimismo, las citas precedentes delinear una conceptualización clara acerca de las potencialidades que las estructuras de la esfera política ofrecen para los fines de transformación social mencionados. La política es considerada como “un espacio de poder” que proporciona las herramientas requeridas para iniciar un cambio social profundo, con bases cristianas. Desde esta perspectiva, sólo hace falta trasladar a dicho espacio los principios rectos y ordenadores del cristianismo, los cuáles infundirán sus estructuras y propiciarán la recuperación de valores perdidos y la apertura hacia una sociedad con mejor calidad de vida para todos sus miembros.

En la base de esta visión sobre lo político puede advertirse cómo la misma trasluce el pasaje de un marco interpretativo dualista negativo hacia otro positivo al interior del mundo evangélico (Wynarczyk, 2006; 2009). Tal como nos lo refirieron varios de nuestros entrevistados, en décadas anteriores, al interior de un sector importante de la comunidad evangélica, hablar de política era considerado un relato impropio del fiel o del pastor, quien sólo debía estar abocado a las cosas espirituales y distanciarse de las estructuras pecaminosas vinculadas a la tentación del poder. En la actualidad cada vez un número mayor de pastores, líderes y fieles evangélicos conciben al mundo de la política como un ámbito al cuál es imprescindible llevar el mensaje evangélico, en pos de dar cumplimiento a una misión de carácter integral, que no rehúsa del mundo sino que por el contrario lo incluye en un plan de conquista divino. A modo de hipótesis planteamos que en la raíz de este cambio de mentalidad (el cual es progresivo y dista de alcanzar a la totalidad del campo evangélico) se encuentran varios elementos, entre los que se destaca el recambio generacional de líderes y pastores (Marostica, 1997), el análisis de experiencias de participación política evangélica en otros países, la perdurabilidad del régimen democrático, cuya vigencia invita a la inserción en sus múltiples instancias participativas y, tal como mencionábamos en la introducción de este capítulo, el progresivo desarrollo de las actividades de las iglesias en el campo de la asistencia social, cuya envergadura y creciente visibilidad favorecieron sus contactos y tareas de coordinación con diferentes estamentos del poder político.

Finalmente, las respuestas de los pastores visitadas articulan implícitamente una lectura crítica de la realidad política vigente en las comunas. A los deseos manifiestos de “generar un cambio social” subyace un juicio de valor que responsabiliza a la dirigencia política de los municipios por la desigualdad social imperante y los casos de corrupción que empañan la correcta gestión pública. Estas críticas se tornaron explícitas en otros segmentos de las entrevistas:

Mientras sigamos teniendo gobiernos de conveniencias, de tejes y manejes, de pactos secretos, de crimen organizado, o sea, mientras más lejos estemos de los principios de Dios, peor país vamos a tener; mientras más nos acerquemos a los principios cristianos, vamos a tener un país más justo (Entrevista al pastor César Castets).

Yo veo en el distrito una necesidad muy fuerte de una política diferente. En un nuestro distrito, y puedo hablar porque lo conozco bastante, tiene una política muy para adentro, muy de militar para mí y creo que no es la forma correcta, porque el que está para legislar o para presidir un cargo, sea un concejal o un intendente, o cualquier cargo público, está para servir a los que lo votaron (...) Aquí en el distrito es muy claro. El oficialismo ha tomado votos a partir de la ignorancia de la gente. Aparte los tienen con el plan y los amenazan con negarles el plan de viviendas si no los votan (entrevista a la pastora Karina Luna de Lara).

Tal como traslucen estos relatos, la política de “tejes y manejes” es asociada a las prácticas impropias de la dirigencia política local -los intendentes, concejales y “punteros políticos” -, que no sólo utilizan de manera indebida los recursos estatales para enriquecerse, sino que a su vez protagonizan prácticas clientelares para obligar a los ciudadanos de los barrios a votarlos, y de esta manera asegurarse la continuidad en la cima del poder local. Por contraposición, la “nueva política” que traerá “un país más justo”, aparece como patrimonio de la acción evangélica, cuyos agentes se encuentran, por su propia labor cotidiana, “cerca de la gente”, y son capaces de imprimir un sello distintivo en su quehacer político.

A la luz de estos planteos, podemos establecer que los líderes evangélicos con proyección política se representan a sí mismos como la contrafigura de los políticos tradicionales, vinculados en su imaginario al clientelismo, la corrupción y el enriquecimiento ilícito. Esta misma visión adjudica a los líderes evangélicos la posesión de preceptos correctos, enseñados al interior de las iglesias en tanto “reserva moral” (Algranti, 2010) y que guían oportunamente su proceder en el espacio público.

De esta manera, se pone en evidencia cómo la participación política es configurada por estos actores a partir de un esquema dual: de un lado se encontrarían los políticos tradicionales, hacedores de una praxis carente de principios, que los torna a su vez responsables de la crisis social y del flagrante deterioro del bien común. Del otro lado se hallarían los políticos cristianos, quiénes, por el contrario, aportarían con su participación las pautas y preceptos propios del campo religioso, que suplirían la carencia de valores de los que adolecería el actual espacio político. Esta matriz de acción se encuentra permeada por una lógica discursiva propia de la esfera política, bajo la cual se nomina al “otro”, al “adversario” como el responsable del error y de la falta, mientras que el “nosotros” se preserva como agente de cambio y de renovación, puesto que la política no se concibe como prosecución de intereses individuales, sino como servicio que se brinda al conjunto de la comunidad.

Por otro lado, la distinción conceptual formulada por los actores, entre una praxis política corrompida y otra recta y honesta, con sus respectivos agentes y lógicas de reproducción, guarda, a nuestro criterio, una sensible afinidad con un imaginario hegemónico en el sentido común político durante la década del noventa en Argentina, y que comprende básicamente a la política como un problema moral (Frederic, 2004)

La sucesión de promesas incumplidas por la democracia y la visibilidad de los casos de corrupción protagonizados por diferentes agentes de la clase política en las últimas décadas (y con el detonante mayúsculo de la crisis política-económica y social de 2001) dieron origen

a un imaginario social que asocia, en diferentes estratos sociales, a los políticos con la corrupción y el clientelismo. Como bien señala Frederic:

Según parece no hay idea más próxima al sentido común que aquella según la cual los *políticos* son una suerte de seres reunidos por la posesión de una misma socialización, patología o ambiente, según el caso, en razón de la cuál han sido despojados de las virtudes morales que debieran caracterizar a todo ser humano. Sus acciones son alimentadas por una racionalidad instrumental despojada de creencias, valores y estándares morales (2004: 39)

Esta concepción acerca de lo político, que establece la indisolubilidad del vínculo entre los términos “política” y “moral”, guarda estrecha vinculación con el fenómeno de la crisis de la representación al que nos hemos referido extensamente en el capítulo uno, y que afecta aún en nuestros días, no sólo a los “grandes actores” del escenario político nacional (los partidos políticos y los políticos profesionales o políticos de carrera), sino también a lo que Frederic (2004) denomina como “la baja política”: el ámbito municipal y sus estructuras conformada por funcionarios locales, militantes y “mediadores políticos” (Auyero, 2001).

Siguiendo las apreciaciones teóricas de esta autora, el planteo que reduce a la praxis política a un problema moral conlleva, necesariamente, una dimensión práctica, puesto que implica una apuesta a la reconfiguración de la división del trabajo al interior del propio espacio político. Toda crítica hacia la gestión pública implícitamente formula una reasignación de las funciones hasta el momento desempeñada por los actores políticos, y pone el foco del debate público en el problema de la sucesión política y la definición de una comunidad de referencia (Frederic, 2004). Dicho con otras palabras: lo que se pone en juego en la argumentación sobre la ausencia de valores en lo político es la nominación acerca de quienes deben ser políticos y quienes deben dejar de serlo, según hayan beneficiado a sus propios intereses o a la “comunidad de referencia”: el barrio o la ciudad donde la gestión pública tuvo lugar.

Formuladas estas consideraciones teóricas, las evaluaciones morales que los pastores realizan pueden ser comprendidas como “formas de hacer política”, en la medida en que se postulan a sí mismos como los reemplazantes de aquellos señalados como “indignos” para ocupar cargos públicos:

¿Cómo podemos seguir así, teniendo gente en el poder con convicciones incorrectas, cuándo podemos tener gente con convicciones correctas? (...) Yo tengo gente trabajando conmigo, que es de la iglesia, y que quiere el cambio en la ciudad porque está cansada. Ellos se merecen la oportunidad que ese deseo se haga realidad. Por eso nos pusimos manos a la obra y empezamos a trabajar por un cambio en la ciudad (Entrevista con la Pastora Karina Luna de Lara).

El diagnóstico sobre una ausencia de moral en la política, que integra un ideario vigente en la sociedad argentina, y la intención de “espiritualizar” dicho espacio como parte

de una misión, se refuerzan mutuamente y potencian a priori un modelo de participación política protagonizado en este caso por los pastores Lara y Castets, donde los actores religiosos se representan a sí mismos como los legítimos reemplazantes de la clase política.

Los pastores candidatos en los municipios de Malvinas Argentinas y José C. Paz, lejos de ocultar su investidura religiosa, la emplearon como eje de sus campañas políticas, intentando mostrarse como actores nuevos en el ambiente político, y por lo tanto, ajenos a la contaminación prevaleciente en él. Luego de su paso fallido por las estructuras del FPV, el pastor Castets fundó el Movimiento Social Cristiano, un espacio político cuya nominación deriva de su orientación hacia la justicia social bajo principios extraídos del cristianismo, y que apela a este rótulo para distanciarse de las estructuras partidarias tradicionales (aunque finalmente integró una coalición con el Partido Unidad Federalista -PAUFE). Por su parte, la pastora Lara consideró que su pertenencia al pastorado colaboró de manera significativa en lo que refiere a su acercamiento con los ciudadanos de José C Paz durante la campaña “por un tema de credibilidad”.

Estas últimas apreciaciones nos introducen en la definición de los recursos y capitales simbólicos que sustentaron la performance política de estos actores. La auto-representación como “outsiders religiosos” configura una estrategia de diferenciación que apuesta a capitalizar el descrédito ciudadano frente a la clase política. Sin embargo, es preciso mencionar otros elementos que se encuentran en la base de estos formatos de participación política – religiosa.

2.2 La inserción evangélica en los partidos políticos: anclaje territorial y convocatoria

La respuesta de ambos líderes evangélicos ante la pregunta por el origen de su trayectoria en el plano partidario nos introduce en el análisis de una trama informal de relaciones, donde a su vez se producen y reproducen imaginarios particulares:

Mi Iglesia es la más grande del distrito. Entonces todo político se acerca. En la campaña del 2005 nos pidieron prestado el lugar porque entra mucha gente, para que viniera Alicia Kirchner. Vino Alicia Kirchner, que era en ese momento, al igual que ahora, ministra de Desarrollo Social, y claro, llenó, había 3 cuadras de gente... Espectacular... Hicimos una nota en la radio, charlé con ella. Y quedó una buena relación, yo en ese momento no pensaba en la política, pero que quedó una buena relación. Algo pasó ahí con el Frente Para la Victoria que quedaron enganchados con nosotros. Quedaron enganchados con nosotros y nos vinieron a buscar... Yo creo que por eso, por el hecho que a la Iglesia viene mucha gente, mucha gente escucha la radio... (Entrevista al pastor César Castets).

No fue algo que busqué, sino que nos buscaron. Creo que nos vinieron a buscar porque no pasamos desapercibidos. Dentro del distrito, desde el señor intendente hasta la persona más común, saben quiénes son el

matrimonio Gustavo y Karina Lara. Saben por el trabajo social que hacemos, por la convocatoria que tenemos, por el trabajo pastoral (...) Es muy ingenuo decir que la gente busca a la Iglesia porque es buena. La gente busca a la Iglesia porque tiene convocatoria y votos (entrevista a la pastora Karina Luna de Lara).

Tal como se desprende de las citas precedentes, el trabajo social de las iglesias se presenta como uno de los factores que habilita el acercamiento entre líderes religiosos y políticos en el conurbano bonaerense. Asumiendo que el control del medio local es “fuente de cohesión y por ende de poder” (Merklen, 2005: 157), el anclaje territorial evangélico se constituye en una vía de acceso a la dinámica política de los barrios populares, en la medida en que la injerencia en las redes sociales y el manejo de recursos pueden traducirse en capitales simbólicos, que posibilitan el diálogo de este modelo de liderazgo religioso con el conjunto de las fuerzas políticas vigentes en este espacio. Asimismo, la acumulación de poder a escala local, a partir de los elementos señalados, incide en el imaginario que prefigura que “el poder real” reside en el pastor y en el manejo de su comunidad, y que es por ello que los políticos “los vienen a buscar”; desean relacionarse con ellos.

En definitiva, una de las razones por las cuáles los dirigentes políticos se acercan a los referentes evangélicos es porque conciben su fuerte inserción en el territorio como un capital político de importante valor, que implica una relación estrecha con los habitantes del barrio desde otros medios, y una imagen positiva, precisamente en un contexto en el cual acontece la erosión y el cuestionamiento de las mediaciones políticas tradicionales.

Por otro lado, es preciso señalar que la búsqueda recíproca entre actores religiosos y políticos con fines electoralistas se afianza a partir de un segundo elemento nodal: la hipotética capacidad de los pastores para traducir su convocatoria y poder de movilización de fieles en recursos electorales, es decir, en votos. Esta representación, sostenida por ambas partes del binomio político- religioso, se fundamenta paralelamente en la coincidente referencia a “la iglesia” como espacio unívoco y aglutinante de las diferentes expresiones evangélicas, que habilitaría por ende la presencia de una fuerza coordinada. Inclusive al momento de explicar las causas de su derrota electoral, uno de los argumentos esgrimidos por Lara y Castets se basó en el escaso apoyo que consiguieron por parte de pastores de otras comunidades, quiénes en sus propias palabras “jugaron políticamente para el intendente”. Cuando se los instó a clarificar el sentido de esta expresión, precisaron que muchos pastores de iglesias vecinas habían recibido “beneficios” por parte de la intendencia –eximición de impuestos y ayuda material para la refacción de sus iglesias- a cambio de los votos de sus fieles en los comicios de octubre.

Guiándonos estrictamente por los resultados obtenidos, existen escasos indicios que prueben un correlato empírico de este supuesto. En sintonía con las conclusiones de Wynarczyk (2010) en torno al fracaso del armado de partidos confesionales, parece improbable que la identificación religiosa por sí sola produzca efectos políticos directos y se imponga ante otras matrices de sentido que, como el peronismo, aún mantienen una gran vigencia entre los sectores populares. Inclusive al interior del propio campo evangélico, la identificación con el peronismo se trasluce parcialmente en el análisis cuantitativo de las opciones electorales de los fieles: en las elecciones de 2007, el 53% de los evangélicos afirmó haber votado a Cristina Fernández de Kirchner (Mallimaci et al, 2008).

En torno a estos datos disonantes, nuestro trabajo de campo evidenció la presencia del imaginario que adjudica a los pastores unidad e influencia electoral, y que incide en los acuerdos celebrados con los dirigentes políticos. A modo de hipótesis, podemos establecer que en la producción y reproducción de esta construcción social confluyen, por un lado, la acción estratégica de los pastores, quiénes sobreimprimen una imagen de poder a partir de su dominio territorial, y por el otro lado, la aplicación de una lógica pragmática, dominante en el campo de “los políticos profesionales”, que los orienta a vincularse con actores susceptibles de acumular recursos e influencias en espacios electorales. Finalmente, en ambos términos del binomio político-religiosos se impone la percepción de lo colectivo como base de construcción de poder y eje de las negociaciones que derivan en potenciales acuerdos y múltiples performance políticas.

A su tiempo, los medios de comunicación ejercen un papel no menor en la reproducción y difusión del ideario referido a los “votos evangélicos” y “el poder de los pastores”: en numerosas oportunidades, las coberturas periodísticas orientan sus narrativas hacia supuestos acuerdos electorales celebrados entre partidos, gobiernos y dirigentes religiosos. La visita del pastor Luis Palau en el mes de marzo de 2008 acrecentó enormemente la circulación de este relato entre los representantes de ambos espacios⁵⁰.

Una vez identificados los elementos que se encuentran en la base de estas proyecciones religiosas en la arena política, nos detendremos en la actuación de los pastores durante el período de campaña previo a las elecciones, considerando particularmente el desarrollo de sus estrategias.

⁵⁰ En ocasión de la presentación del pastor Luis Palau en Buenos Aires, varios medios gráficos (entre los que se destacó el diario *Crítica de la Argentina*), señalaron que su presencia indicaba un acuerdo implícito del líder evangélico con el Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Mauricio Macri. El pacto remitía a la cesión de futuros votos evangélicos para el dignatario porteño en virtud de la concesión del Obelisco para el montaje de su show. Para un análisis de la cobertura mediática de este evento religioso, ver Carbonelli y Mosqueira, 2008.

En este sentido, es preciso destacar que ninguno de los dos pastores contempló una performance política por fuera de estructuras partidarias “seculares”. Tras descartar la candidatura de su esposo en primera instancia, la dirigencia del Pro en la provincia de Buenos Aires concertó con la pastora Karina Luna de Lara su presentación como candidata a la intendencia del partido de José C Paz. En el caso del pastor Castets, su proyección electoral finalmente se brindó al interior del Paufe, tras sucesivas desavenencias con dirigentes del Frente para la Victoria (FPV) y de Propuesta Republicana (PRO). Considerando ambas situaciones al interior de un contexto de investigación más amplio, que incluye entrevistas con otros dirigentes evangélicos con proyección política, podemos establecer que la estrategia de armado de partidos confesionales ha sido efectivamente reemplazada por una vía de articulación con las estructuras partidarias existentes.

Sin embargo, la opción por uno u otro partido no observó, en los casos relevados, criterios de afinidad ideológica. Por el contrario, las elecciones se estructuraron bajo un patrón de conducta orientado a cumplimentar una misión propia del orden trascendente. Desde esta manera se comprende cómo el perfil ideológico de los partidos posee para los actores una valoración menor, si se la compara con la primacía de los criterios religiosos a la hora de determinar la praxis y las opciones políticas. En este sentido, la pastora Karina Luna de Lara aseguraba que:

Para mí el partido es la herramienta, yo fui muy clara: no estoy hoy en el PRO porque sea macrista, sino porque es la herramienta para cumplir con el trabajo y tenemos ideales en común. Punto. Esta es mi prioridad. Mi prioridad es Dios, no un partido político

Otro ejemplo transparente de la subordinación de las preferencias políticas a las lógicas del campo religioso lo representa el propio itinerario partidario del pastor César Castets, quien, tal como anticipábamos en párrafos precedentes, en una misma campaña electoral cambió tres veces de plataforma política: se presentó en primera instancia como candidato del FPV, luego del PRO y por último del PAUFE, tres agrupaciones que se posicionan claramente como antagónicas en lo que concierne al espectro ideológico partidario. Pese a las complicaciones que estos vaivenes representan para una carrera política en el corto plazo, el pastor de Sordeaux no claudicó en su propósito de ser candidato a intendente de Malvinas Argentinas. Según el mismo pastor nos refirió: “lo que yo quería, lo que yo necesitaba, era transmitir mis valores y mis principios a quien fuera, por eso no me importaba el partido con el cuál teníamos que hacer una alianza”.

La preeminencia de la identificación religiosa sobre la inscripción ideológica / política fue utilizada por los líderes evangélicos, bajo cuya consideración la figura religiosa ostenta un

capital simbólico, redituable en el juego de la política. En este sentido, tanto el pastor Castets como la pastora Lara mantuvieron numerosas reuniones con los consejos pastorales de su distrito a los fines de consensuar su apoyo, promovieron actos políticos en sus templos y apelaron a líderes y pastores de su entorno para ejercer la función de asesores.

Durante la campaña e inclusive durante los propios comicios, ambos dirigentes religiosos alegaron haber sido víctimas de numerosas acciones intimidatorias, orientadas a menoscabar sus proyecciones políticas electorales, toda vez que las mismas se posicionaron como alternativas frente a las conducciones peronistas en ambos municipios: persecuciones en la calle, llamados telefónicos anónimos, amenazas de muerte a los fiscales, ocultamiento de boletas, fraude en las urnas, etc. En todos los casos, tanto Castets como Lara responsabilizaron por estas prácticas al “aparato político peronista”, el cual, según juicios, se vale de estos recursos y de otros (como la ejecución de planes clientelares en las vísperas de las elecciones) para persuadir a los contrincantes del oficialismo de desistir en sus candidaturas opositoras. Consecuentemente, al interior de las narrativas de los líderes religiosos entrevistados, esta descripción potenció su auto-representación como figuras antagónicas a la “vieja política”, y su filiación a una nueva visión que postula un interés real por la situación de los ciudadanos empobrecidos del conurbano.

El resultado electoral de octubre de 2007 confirmó la hegemonía del peronismo en ambas comunas, consagrando la reelección de los respectivos titulares del poder ejecutivo municipal. Las fórmulas encabezadas por los pastores se posicionaron por detrás del oficialismo, e inclusive de otros partidos, como la Coalición Cívica. Los votos obtenidos tampoco fueron suficientes para poder incidir en la configuración de los Consejos Deliberantes de José C Paz y Malvinas Argentinas, debido a que el coeficiente electoral no permitió la elección de un concejal de las propias filas.

Pese al magro resultado obtenido en la arena electoral, ambos candidatos religiosos manifestaron que su intención era continuar con sus proyecciones políticas. En sintonía con su conceptualización de la praxis política como elemento constitutivo de una misión religiosa superadora, tanto el pastor Castets como la pastora Lara asumieron que se trataba de sus primeras armas en el campo político, pero que esta experiencias representaban, paralelamente, un punto de quiebre meridional en lo que refiere a la participación política evangélica en el futuro:

Para todo el que empieza algo, para el que es punta de lanza le cuesta más que al resto. Yo sé que a los que vienen detrás les va a ser mucho más fácil. Porque el costo más fuerte lo pagamos los precursores digamos. Una vez que abriste el camino, a los que vienen detrás le es mucho más fácil. Yo creo que va a llevar un tiempo...yo no sé si mi generación o la generación de mis hijos va a llegar a tener parte en algún gobierno provincial, nacional, municipal, lo que fuere...pero va a llegar el momento que muchísimos evangélicos van a estar en el

lugar de poder, no me cabe la menor duda, por el crecimiento que están teniendo las iglesias evangélicas y por los pequeños avances que estamos teniendo en la aceptación de la política en la Iglesia...Cada vez somos más, vamos sumando. Es un trabajo que va a llevar sus años pero a la larga va a resultar, hay gente que va a llegar. Yo estoy convencido que voy a ser intendente de mi distrito (...) Se trata de un despertar. Y ese despertar tiene que ver con un tiempo de Dios. Es Dios el que está despertando gente, de mentalidad diferente, porque Dios ama la gente y quiere lo mejor (Entrevista con el pastor César Castets).

Yo sé que, tarde o temprano, voy a llegar a la intendencia de José C Paz. No sé si en el 2011, 2015 o 2020; no sé, pero yo sé que lo voy a hacer, porque tengo una convicción dentro de mí, más mi preparación. Me estoy preparando cada vez más en la gestión pública, aportando y preparándome porque no quiero llegar sin saber donde estoy parada (...) personalmente, yo creo mucho en el versículo 28 del libro del Deuteronomio que dice que Dios no nos puso en la tierra para ser cola sino para ser cabeza⁵¹. Yo creo que se está levantando una nueva generación. Una nueva generación con motivaciones correctas (Entrevista a la pastora Karina Luna de Lara).

Desde la perspectiva de estos actores religiosos, es la realización de un plan divino el que consigue imponerse al interior de la configuración del espacio político y el que, pese a las dificultades, promoverá definitivamente a los líderes de las iglesias como agentes renovadores de las estructuras de poder, en tiempos futuros. Al interior de esta lógica redentora, las derrotas electorales son resignificadas por los pastores como espacios de aprendizaje para las generaciones venideras; momentos inscriptos necesariamente en la realización plena de una causa que los trasciende, pero que se anticipa y descubre en sus propios actos.

3- Desde el barrio: política pastoral y peronismo

3.1 “Ahora la política en El Ceibo la hago yo”. Intersecciones entre trayectorias religiosas y dinámicas de poder local

La trayectoria política del pastor Claudio Flores se comprende al interior de su historia como habitante del barrio El Ceibo, y en el ejercicio de su rol como pastor a cargo de una de las iglesias pentecostales más importantes de dicho espacio: la comunidad “La Hermosa del Barrio El Ceibo”.

Las características del barrio El Ceibo, situado en la localidad de Monte Chingolo, partido de Lanús, responden a las de un asentamiento cuya ocupación progresiva se realizó en la década de los ochenta, en la zona lindante al cementerio del municipio. Esta ubicación geográfica, además de sus características edilicias- casas mayoritariamente de chapa, sin cloacas y un diagrama general compuesto mayoritariamente por pasillos superpuestos de manera anárquica-, redundan en una estigmatización generalizada por parte de los vecinos de

⁵¹ “Yavé te pondrá a la cabeza de los pueblos y no a la cola, siempre estarás encima y nunca debajo si cumples los mandamientos de Yavé, tu Dios, que hoy yo te prescribo, guardándolos y poniéndolos en práctica” (Deuteronomio, 28.23. La Biblia Latinoamericana).

otros barrios, que califican a “El Ceibo” como un barrio peligroso. Según cálculos aproximados, el barrio está conformado por dieciséis manzanas, en la cuales viven alrededor de 2500 personas.

De la iglesia barrial “La Hermosa...” dependen tres hogares que funcionan como centros de rehabilitación para jóvenes que padecen adicciones o situaciones de desamparo y violencia familiar. Dos de ellos se encuentran ubicados en el propio barrio, y el tercero en la zona lindante con “Villa Mauricio”. A excepción de este último, la estructura de estos centros de rehabilitación y de la propia iglesia pentecostal se confunde con el paisaje predominantemente precario de las viviendas circundantes: casas con techo de chapa, sin revocar en su mayoría y con varios compartimientos en proceso de edificación, aún no terminados.

Los hogares se denominan “*Ministerio Un Encuentro con Dios*” y forman parte de una red ministerial pentecostal diseminada por todo el país y Latinoamérica, destinada fundamentalmente a la recuperación física y espiritual de adolescentes en situación de riesgo. La mayoría de los habitantes de los hogares son jóvenes que oscilan entre los 18 y los 30 años, aunque ocasionalmente también viven personas que superan esta franja etárea. Todos ellos llegaron con problemas vinculados al consumo de drogas o de alcohol. El programa de recuperación comprende la vivencia del evangelio bajo una perspectiva comunitaria, y el desarrollo de tareas y oficios orientados a favorecer su inserción laboral⁵².

En el caso de la iglesia “La Hermosa del barrio El Ceibo”, los jóvenes hospedados en hogares trabajan en una panadería autogestionada, cuyos productos son comercializados por los propios chicos en los medios de transporte masivos (líneas de trenes y de colectivos) y por las calles de los barrios céntricos de Lanús, Banfield, Lomas de Zamora y Temperley. Mientras un grupo sale a vender todas las mañanas (a excepción de los fines de semana) lo que se produce en la panadería, el resto de los jóvenes y adultos se quedan a cargo de la limpieza y mantenimiento de las casas en las cuales se alojan. La labor de la comunidad conforma una red social de carácter extendido: algunos adolescentes que se recuperan y lograr reinsertarse en sus familias, suelen comprar los productos de la panadería para revenderlos en otras localidades y hacerse de una diferencia. Otros jóvenes ya rehabilitados trabajan como albañiles en pequeños trabajos que les consigue la gente del barrio.

⁵² El trabajo pastoral de las iglesias evangélicas con jóvenes adictos, conjuntamente con la labor realizada en pabellones especiales en las cárceles, constituye la tarea evangélica de mayor reconocimiento social en la actualidad. Para un análisis de esta cuestión ver Míguez, 2000.

Debido al progresivo aumento de la población de los hogares, alrededor de 20 jóvenes duermen en la misma iglesia en colchones repartidos entre el salón del templo y sus anexos. La estadía de los jóvenes varía de acuerdo a sus progresos en lo que refiere a la recuperación a las adicciones. Mientras algunos sólo están algunos días y luego abandonan la comunidad tras desistir del “proceso de sanación”, otros permanecen durante semanas y meses hasta que se “recuperan” y retornan con sus familias o se quedan a vivir en la comunidad para colaborar con las tareas de coordinación de los hogares y de la Iglesia. Si bien los grupos están conformados en su mayoría por adolescentes de las villas y asentamientos de la zona sur del Gran Buenos Aires, también algunos de ellos provienen de Rosario, de Córdoba o de Entre Ríos. Se tratan de jóvenes de la red “Ministerio Un Encuentro con Dios” que, siendo oriundos del interior del país, son enviados a esta sede de Buenos Aires por falta de lugar en sus comunidades de origen o bien para facilitar su rehabilitación. Cada hogar tiene un responsable, cuyo nombramiento deriva de la palabra autorizada del pastor y generalmente recae en aquel que lleva más tiempo al interior de la comunidad y se encuentra más avanzado en su proceso de rehabilitación personal. Uno o dos compañeros lo auxilian en las tareas de organización.

El coordinador de este conjunto de actividades religiosas, sociales y terapéuticas es el pastor Claudio Flores. Al momento de nuestra entrevista tenía treinta y tres años, y hacía cinco que era pastor y dos que se encontraba a cargo de la comunidad pentecostal “La Hermosa del barrio El Ceibo”. Su padre fue presidente de la junta vecinal del barrio y colaboró significativamente en la construcción de la actual sala de primeros auxilios, por lo que se trata de una figura muy conocida entre los vecinos de El Ceibo. Tal como anticipábamos en la introducción de este apartado, la historia de vida de Claudio Flores se encuentra profundamente enhebrada con la historia del propio barrio, y paralelamente guarda estrechos puntos de contacto con la trayectoria de los jóvenes que tiene a su cargo en su tarea pastoral.

Yo me crié en el barrio. Antes andaba en cualquiera... Nunca me drogué, pero tomaba, tomaba mucho y las cosas estaban muy mal con mi mujer. Ella no me podía ver a mí y yo tampoco la quería ver más a ella. Me iban a los bailes, paraba en la esquina... Mi vida era parar en la esquina y buscar pelea. Me amanecía borracho en las esquinas del barrio. Hasta que un domingo me amanecí en cualquier lado. Y luego a la tarde me fue a buscar mi hermano y me llevó a la Iglesia. Yo antes iba, pero había dejado de ir. Y ahí mi vida cambió (...) Yo antes era católico. Iba a San Cayetano, a las misas, hasta que conocía a Cristo y ahí mi vida cambió. Y ahora ya hace 5 años que me levantaron pastor (entrevista al pastor Claudio Flores)

La experiencia de “cambio” y sanación de Claudio Flores durante su juventud se enmarca dentro de una variante frecuente de conversión entre aquellos que conocen y se acercan “al evangelio” en contextos de pobreza. Tras padecer una adicción profunda, que

ocasiona habitualmente el deterioro de las relaciones afectivas y del quehacer profesional, sobreviene la experiencia profunda del contacto con la divinidad, “conocer a Cristo”; situación excepcional que se halla mediada por el acercamiento a una nueva fe, que pasa a desplazar el corpus de creencias preexistente. Tal como lo ha señalado previamente estudios de índole cuantitativa (Mallimaci et al, 2008) y cualitativa (Semán, 2000b), las redes familiares resultan medulares en lo que refiere a la presentación e inserción de futuros fieles en las comunidades pentecostales⁵³. Luego de su pasaje por el programa de rehabilitación comunitaria del “Ministerio Un Encuentro con Dios” en un iglesia pentecostal en Temperley, Claudio Flores no sólo recompuso su matrimonio (actualmente vive con su mujer y es padre de tres chicos) sino que perseveró en sus actividades en la iglesia hasta ser “levantado” pastor, y posteriormente encargarse de las tareas de evangelización.

En que refiere a su nueva función y a las actividades desarrolladas en la iglesia y los hogares de “La Hermosa del barrio El Ceibo”, el enraizamiento y la pertenencia del pastor Claudio en el barrio resultaron claves a la hora de impulsar sus proyectos religiosos y conectarlos con las redes sociales y dinámicas locales. A modo de ejemplo, los utensilios y herramientas de la panadería y parte del mobiliario del templo se consiguieron a partir de la ayuda y la colaboración de los vecinos que conocen la comunidad y la labor que en ella se realiza:

Estas sillas que están acá en el templo se las compramos a un hombre del barrio. Yo le dije: ‘mira, no tengo recibo de sueldo, lo que tengo es mi palabra, que para mí vale’. ‘Está bien’, me dijo el hombre, ‘me la vas pagando por semana’. Y así fue, se la vamos pagando por semana. Es que la gente nos conoce, sabe lo que estamos haciendo

La recuperación de los jóvenes de sus adicciones y de las situaciones de marginalidad, cristalizada en su reinserción en las actividades propias del mundo del trabajo y en la obtención de bienes materiales a partir de su esfuerzo, no solamente evidencian la puesta en práctica de una teología que considera que el bienestar material es la expresión terrenal del acompañamiento divino a una nueva etapa de la vida, sino que a su vez conllevan un reconocimiento por parte de la estructura comunitaria más amplia- el barrio-, que confirma al pastor en sus emprendimientos y facilita sus contactos con el mundo de la política. La obtención del crédito para microemprendimientos por parte del municipio de Lanús fue posible en gran medida a partir de la consideración comunitaria de la iglesia pentecostal como un espacio legítimo de recuperación para la juventud del barrio.

⁵³ Según datos proporcionados por la “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas” (Mallimaci et al, 2008), las redes familiares constituyen la principal vía de contacto con grupos evangélicos en personas que no eran creyentes o que poseían un corpus de creencias previo.

Las características reseñadas de la iglesia “La Hermosa del barrio el Ceibo”, la afilian al interior de la tipología de pequeñas comunidades pentecostales, de fuerte inserción barrial en contextos de pobreza, surgidas en la década del ochenta y consolidadas en la década posterior. A pesar de su pertenencia a una red pentecostal más amplia, que incluye una iglesia “madre” en Temperley, las dinámicas correspondientes a su organización interna y las actividades que en ella tienen lugar se encuentran fuertemente articuladas con la vida del barrio en su conjunto, otorgando preeminencia a las dinámicas de índole local. En primer lugar, la casi totalidad de los miembros de la comunidad son vecinos del lugar, quiénes a su vez se encuentran vinculados por redes familiares. Entre ellos se destaca el propio Claudio Flores, un pastor cuya institución como especialista religioso no deriva de una carrera eclesiástica propia de las facultades de teología o de la herencia de una tradición familiar evangélica, sino de una trayectoria personal marcada por la conflictiva realidad del barrio y la posibilidad de una conversión como producto de una crisis situada en el plano afectivo. En segundo término, las actividades realizadas por la comunidad pentecostal tienen un apreciable nivel de incidencia en la vida asociativa de El Ceibo, consiguiendo el apoyo de los vecinos.

En este punto, nuestro trabajo de campo pudo dar cuenta cómo la proyección social de Claudio Flores en El Ceibo no se circunscribió exclusivamente a su labor pastoral, desarrollada en los hogares, y en el rol ministerial ejercido en la iglesia de “La Hermosa...”. El interés del pastor por transformar la realidad barrial, de la cual la mayoría de “sus chicos” y él mismo son partícipes, constituyó el motivo de su inmersión en las agitadas aguas de la política barrial de El Ceibo, donde varios dirigentes del Partido Justicialista ya habían trazado sus propias redes de influencia, desde los primeros tiempos de la intendencia de Manuel Quindimil.

La comprensión de la inscripción política del pastor Flores requiere una previa descripción del mapa político del barrio, y fundamentalmente, un ejercicio de comprensión sobre la importancia de las redes políticas del peronismo en espacios como El Ceibo. Al momento de la realización de nuestro trabajo de campo, las fronteras de éste se encontraban delimitadas por la interacción y la competencia entre las redes políticas de tres punteros o mediadores políticos (Auyero, 2001) En primer lugar se destaca la figura de Omar López, quien fuera primer concejal de Lanús y hombre fuerte del ex intendente Manuel Quindimil. Este líder barrial conducía la unidad básica ubicada enfrente de la iglesia “La Hermosa...” y mantenía comunicación fluida con Montenegro, un importante funcionario municipal. Durante la campaña electoral de 2007 coordinó las tareas de organización de eventos proselitistas y movilizaciones peronistas en la localidad de Monte Chingolo. El segundo

referente es el “Pato Ayala”, quien también militaba en la línea del “manolismo”, es decir, la corriente del peronismo local que apoyaba la reelección de Manuel Quindimil en el municipio. El Pato Ayala era el encargado de la salita de primeros auxilios del barrio El Ceibo. Finalmente, el tercer puntero con presencia e influencia en El Ceibo es Abel Medeiro, quien participa en la actual gestión del cementerio municipal. Este último formó parte de la nueva corriente del peronismo lanusense que apoyó la candidatura del actual intendente de la comuna, Darío Díaz Pérez, y que tras su victoria quedó al frente de la organización del partido en este sector del municipio.

Esta sucinta descripción nos permite, en primer lugar, comprender cómo el juego de fuerzas establecido por los mediadores políticos mencionados replicaba, al interior de El Ceibo, la interna política del peronismo en el municipio. En ese momento, la misma se debatía entre la reelección del intendente Manuel Quindimil, alineado a la corriente peronista liderada por Eduardo Duhalde; y la propuesta renovadora de Darío Díaz Pérez, apoyado por el kirchnerismo. En segundo lugar, la reconstrucción del mapa político del barrio devela la densidad simbólica del peronismo, como una identidad política que no sólo se traduce en una opción electoral mayoritaria, sino asimismo en una fuerza que configura, en gran medida, la vida asociativa.

Siguiendo la perspectiva analítica de Javier Auyero (2001), podemos inscribir a Omar López, el Pato Ayala y Abel Medeiro al interior de la categoría de “mediadores políticos”. Estos actores resultan los intermediarios entre los caudillos, “patrones” o dirigentes políticos poseedores de recursos materiales y simbólicos (acceso a planes sociales, distribución de bienes como chapas y materiales de construcción, información sobre campañas, etc) y los “clientes”, es decir, los habitantes de los barrios que a ellos acuden. Para Auyero, los mediadores o referentes “gozan del poder posicional que acompaña a su función mediadora y canalizan recursos desde el patrón a los clientes, y votos y apoyo desde los clientes a la persona que controla los recursos materiales y simbólicos” (2001: 98). Si bien los mediadores no observan grandes diferencias con respecto a sus clientes en lo que refiere a su pertenencia de clase, su rasgo distintivo es su capital social, es decir, su posición nodal al interior de una red donde circulan recursos, información, apoyos políticos y legitimidades, y que paralelamente configura un territorio o área de influencia (2001: 105).

En contextos de pobreza como el barrio “El Ceibo”, donde se produce la articulación del triple proceso de ascenso del desempleo y el subempleo, pauperización de la calidad de vida de los vecinos y retroceso del Estado de semi-bienestar o populista (Auyero, 2001: 58), las redes clientelares alcanzan preponderancia, ocupando el sitio que otrora pertenecía a las

redes de asistencia familiares y vecinales, fuertemente erosionadas. En el emplazamiento de estas redes clientelares, que articulan en parte la vida asociativa de barrios, villas y asentamientos del Conurbano Bonaerense, el peronismo se destaca como la fuerza política con mayor injerencia, reproduciendo su histórica presencia entre los sectores populares. Tal como señala Merklen, las razones de esta omnipresencia del peronismo en los barrios reside en que “es este movimiento el que ha comprendido mejor las transformaciones de la politicidad popular” (2005, p. 40). Esta fuerza política ha podido inscribirse en la trama política barrial porque “reconstruye su lazo con las clases populares principalmente por medio del control del Estado posreformas” (Merklen 2005, p. 41). El peronismo se vale del control de recursos estatales (los planes sociales que comprende fondos para manutención y vivienda, entre otros, que administran las intendencias peronistas del Conurbano) para mantener la estrechez de un vínculo histórico con los sectores populares, a los cuáles el retroceso de las funciones del Estado durante el neoliberalismo propio de la década del ‘90, han dejado casi al margen del acceso mínimo a las condiciones de subsistencia. En este sentido, es preciso destacar que la hegemonía del peronismo en las intendencias del Conurbano Bonaerense, y su compleja red de mediadores políticos (Auyero, 2001) conforman una estructura que no sólo brinda asistencia material, sino que también representa una matriz de sentido que apuesta a recrear y fortalecer identidades políticas de gran densidad histórica⁵⁴.

Retomando nuestro análisis del caso del barrio “El Ceibo”, es en este contexto donde se produce la inscripción política del pastor Claudio. En la antesala de la definición electoral, el líder religioso propició la visita del entonces candidato Darío Díaz Pérez a su propia iglesia. Había tomado contacto con él previamente en una cena ofrecida en otro barrio, y Abel Medeiro los había presentado. Tras ese primer acercamiento, la intención del pastor fue concertar una charla entre Díaz Pérez y los vecinos de “El Ceibo”, a fin de que éstos le pusieran de manifiesto sus necesidades comunitarias. La visita de campaña del futuro intendente de Lanús marcó también un quiebre en las relaciones entre los diferentes referentes del barrio:

Mientras Darío estaba acá, en la vereda de enfrente había como veinte de Omar López; y cuándo se fue Darío nos amenazaron, nos dijeron que cuando ganaran iban a venir con mazas e iban a romper todo, que no iba a

⁵⁴ La posibilidad de las redes clientelares de los punteros de recrear simbólicamente la identidad peronista entre los sectores populares resulta uno de los puntos principales del debate de Auyero (2001) con las visiones tradicionales sobre el clientelismo, que le asignan un carácter estrictamente instrumental y de manipulación. Para este autor, la “red de solución de problemas peronista” no se agota en la circulación de recursos materiales e información a cambio de votos, sino que al mismo tiempo apunta a afiliar estas prácticas a una tradición política del peronismo, ligada a la justicia social y a la reivindicación de los sectores menos favorecidos. En este sentido, los punteros o mediadores recurren en sus prácticas a discursos e imágenes propias de la liturgia peronista, que realzan las figuras de Juan Domingo Perón y Eva Duarte de Perón. Para un análisis de este debate sobre el clientelismo, ver Auyero (2001; 35-43).

quedar nada del hogar ni de la iglesia. Al día siguiente nos apedrearón la Iglesia. Pero me cansé: una vuelta que me estaban amenazando, como diciéndome que ellos tenían contactos con la municipalidad y yo no, agarré y les dije: "...Andá y decile a Montenegro que ahora la política en el Ceibo la hago yo..."

La respuesta ofrecida por el pastor ante la interpelación violenta de los punteros "...ahora la política en el Ceibo la hago yo..." guarda a nuestro criterio una densidad simbólica sobre la cual es preciso detenernos, a los fines de comenzar a esclarecer las condiciones de posibilidad implícitas en la participación política de este actor religioso.

En primera instancia, desde la perspectiva teórica que venimos desarrollando, "hacer la política en el Ceibo" da cuenta de un posicionamiento identitario múltiple por parte de Claudio Flores, en tanto líder barrial y pastor, sin que ello implique algún tipo de incompatibilidad manifiesta. Su pronunciamiento en medio de la interna peronista en Lanús encierra una demarcación territorial de El Ceibo como área de injerencia propia, en detrimento de la influencia perniciosa de los punteros, pero sustentada a su tiempo en una trama informal de contactos donde participa con mediadores y funcionarios municipales afines.

En el centro de esta lógica de reorganización de la división del trabajo político, que implica la asunción de tareas de mediación que eran ejercidas con antelación por otros actores, los mediadores políticos adversarios son representados como los artífices de una praxis política cuya orientación se cristaliza constantemente en la manipulación de los intereses de los habitantes de El Ceibo.

La gente del barrio está cansada que le hagan promesas y nunca pase nada. Ellos (por López y Ayala) están asociados a una manera de hacer política fea, que esclaviza a las personas. Creo que a los políticos como ellos les conviene que la gente sea ignorante, que esté como esclavizada. La gente decía: "yo no quiero ir a los actos, pero si no voy, ellos (por los punteros) me sacan el plan. Y son ciento cincuenta pesos"

En contrapartida, el pastor Claudio plantea su manera de hacer política como la antítesis a la praxis de "los punteros":

Yo conozco el barrio, porque yo paraba en sus esquinas. Le quiero mostrar a la gente que se puede hacer política bien. Hacer cosas por el barrio. Yo cuando voy la municipalidad no pido nada por la Iglesia o por el hogar. No quiero que piensen que saco provecho de eso. No estamos muy bien, pero tampoco nos falta nada. Y Dios provee. No, yo cuando voy a la municipalidad y hablo con Karina (la mujer del intendente, encargada de la parte de Asistencia Social) o con el secretario de Darío, o con el de Desarrollo pido cosas para el barrio. Ahora estamos gestionando por el tema de las cloacas, que están todas tapadas y es un peligro.

Asimismo, en la praxis política evangélica en "El Ceibo" subyace una cosmovisión teológica, que lejos de configurar a lo político como un espacio asociado al pecado y a la perdición, lo instituye como una territorialidad divina partícipe a su vez de una misión integral, cuyo objetivo no se encuentra emplazado exclusivamente en el plano espiritual, sino que también asiste en la solución de los problemas materiales:

El otro día leí en El Puente que un teólogo decía que la política era mala, que era pecado, que era del demonio. Y usaba el ejemplo de las tentaciones de Jesús, cuando el diablo le dice que si se postrase ante él, le daría todos los reinos y potestades de la Tierra. Y yo me dije: ¿cómo es que este tipo dice esto, y es teólogo? ¿Acaso Jesucristo no fue levantado y una vez resucitado, a él pertenece todo el poder y la gloria, todos los reinos, principados y potestades? ¿Acaso en la Biblia no hay personas que fueron políticos y fueron hombres de Dios: está Nehemías, está José que fue consejero del emperador, está Salomón que fue Rey? ¿Acaso Palau no es uno de los que está con Bush? En la Biblia está la historia de todos los hombres de Dios que fueron gobernantes, que fueron políticos.

A los elementos señalados, que guardan estrechas similitudes con los examinados en los casos de los pastores Lara y Cástets, cabe añadir la identificación del pastor con la historia y la dinámica del propio barrio El Ceibo, que sostiene y alimenta su proyección política. Tal como mencionamos en párrafos precedentes, parte de la “vocación por el liderazgo” del pastor Claudio es fruto de una herencia familiar: su padre fue presidente de la Junta Vecinal del Barrio y ayudó en la construcción de la actual sala de primeros auxilios. Según el pastor Claudio, su papá le sigue aconsejando acerca de cómo moverse en los recovecos de la política barrial: “...el siempre me dice: cuidado con aquél, mira este, hace esto, hace lo otro...”. En definitiva, conocer “El Ceibo”, haber nacido allí, “haber parado en sus esquinas” configura una legitimidad de origen que facilita el reconocimiento de los vecinos al trabajo social realizado por el pastor Claudio con los jóvenes adictos de la propia comunidad barrial y asimismo lo postula como su referente legítimo frente a las autoridades municipales.

En suma, la irrupción en la lid política local por parte del pastor Flores se comprende a partir de su enraizamiento en la vida asociativa de El Ceibo y su compromiso orientado a provocar un cambio social, que no se traduce exclusivamente en la búsqueda de mejores condiciones para el espacio delimitado por la iglesia y los hogares para jóvenes adictos, sino que abarca una comunidad de referencia más amplia: el barrio. Esta tarea no es desarrollada de forma independiente o inconexa a la labor pastoral, sino que por el contrario, la praxis política es integrada a aquella como dimensión partícipe de una misión evangélica integral. Finalmente, el rol del pastor como nuevo referente del espacio comunitario es construido discursivamente en contraposición a las prácticas clientelares de los punteros, pero al mismo tiempo se sustenta en un vínculo estable con dirigentes partidarios de diferentes estratos, lo cual cristaliza la vigencia de vasos comunicantes entre los espacios políticos y religiosos fundados, en este contexto, en la preocupación por parte de actores de ambas dimensiones por mantener intactos los vínculos con los pobladores del asentamiento.

3.2. Articulaciones evangélicas con redes territoriales peronistas

La victoria de Darío Díaz Pérez en los comicios municipales de octubre de 2007 representó un cambio profundo en el juego de fuerzas políticas del barrio “El Ceibo”. Desde entonces, el nuevo mediador entre los vecinos y los funcionarios municipales es el pastor Claudio Flores, quien se ocupa de gestionar los pedidos comunitarios de chapas y de arreglos para la red de cloacas, y asimismo controla el correcto funcionamiento del programa de recolección de residuos:

Nosotros, los de la iglesia, nos hacemos cargo de la basura de esta parte de la Avenida Centenario. Vamos y la juntamos en bolsas y la ponemos todo en el mismo lugar, para que no quede desparramada. Y cuándo se junta basura en la esquina (donde termina la Avenida Centenario, justo en el vértice del Cementerio Municipal) agarro y llamo directamente a la Municipalidad para que la venga a buscar. (...) Un proyecto que tenemos es el club. Queremos recuperar el club para el barrio: techar los vestuarios, arreglar la cancha. Que los pibes del barrio tengan un lugar donde estar, que los saque de la calle, de la droga, etc. Ahora me voy a la municipalidad a buscar unas chapas que me prometieron, así empezamos. Las mujeres del club me pidieron ayuda para poder dar una mano al club, y yo les dije que podían hacer las empanadas para la feria acá, en la cocina de la panadería

El registro de estos pasajes de interacción barrial pone en evidencia la proximidad del pastor con la realidad comunitaria y su constitución como representante y portavoz de sus intereses, frente a las autoridades municipales. Sus contactos con la gestión municipal, allanados a partir de su pronunciamiento político a favor del actual intendente, facilitaron su función como catalizador de las demandas de los vecinos, desplazando a las anteriores redes clientelares.

El circuito de mediación entre el municipio y los vecinos de El Ceibo gestionado por el pastor Claudio, se completa con su participación en la supervisión de los planes de trabajo que la municipalidad provee:

El otro día me llamaron de la Secretaría del Municipio, porque tenían unos planes para dar. Me preguntaron si sabíamos de alguien que necesitara, que tenían 150 planes. Y acá teníamos un chico que estaba en la panadería y lo pusimos como barrendero municipal.

En este punto, cabe consignar que nuestro trabajo en diferentes puntos del AMBA, dio cuenta de las articulaciones establecidas entre instituciones políticas y religiosas con características similares a las reseñadas para el caso de “El Ceibo”. Por ejemplo, el municipio de José C Paz, durante el año 2009, designó a una red de iglesias evangélicas como eje de distribución de canastas navideñas destinadas a los barrios más carenciados del distrito. Actividades sociales de similares características, que derivan de programas de asistencia social gubernamentales y que incorporan como nexos a pastores evangélicos, fueron utilizadas en los municipios de Tigre y San Isidro⁵⁵.

⁵⁵ Cfr Diario Confesional El Puente, septiembre y diciembre de 2008, y abril de 2010.

El conjunto de los planteos de interacción político religiosa en “El Ceibo” pone en evidencia un esquema triádico de confianza política, que redundando en beneficios recíprocos para sus diversos participantes. Mientras las autoridades municipales se aseguran un nexo eficaz en “El Ceibo”, el cual garantiza la visibilidad de la gestión gubernamental y su cercanía con las realidades de los ciudadanos más desfavorecidos del distrito, los habitantes del barrio por su parte encuentran en la figura del pastor Claudio un mediador que por el momento observa y manifiesta ante los funcionarios las problemáticas comunales. Finalmente, la organización recurrente de estas interacciones refuerza el posicionamiento de Claudio Flores como un referente al interior del mapa político local. En otras palabras: las prácticas de intercambio de recursos materiales y simbólicos que se enhebran con la vida cotidiana de “El Ceibo” dan cuenta de la articulación del especialista religioso con “la red de solución de problemas peronista”, es decir, de su conversión en un nuevo mediador político, que en virtud de una combinación de capitales simbólicos (reconocimiento y trayectoria barrial, manejo del territorio, contactos políticos y liderazgo religioso), desplaza de la competencia a los referentes barriales anteriores, pero observando las reglas de mediación política informal preexistentes e inherentes a la permeabilidad del peronismo en los sectores populares.

Al interior de las dinámicas desplegadas en el espacio socio-religioso estudiado, nuestro trabajo de campo dio cuenta de la existencia de un importante recurso, cuya puesta en acto completa la configuración de Claudio Flores como mediador político: las movilizaciones de fieles en los actos partidarios. Tras la elección de Darío Díaz Pérez, varios fueron los eventos y manifestaciones a nivel municipal y también a nivel nacional en los que el pastor Claudio y sus jóvenes participaron, convocados por las corrientes peronistas oficialistas.

Interrogado sobre las motivaciones que guiaban esta participación de la comunidad en los mítines peronistas, la primera respuesta del pastor incluyó esta práctica al interior del proceso terapéutico y de adaptación social en el que se encontraban los jóvenes:

Nosotros vamos porque queremos, así de paso los pibes se despejan un rato y hacen algo diferente. A veces me dicen: ‘y, pastor... ¿cuándo vamos a un acto de nuevo?’ Ellos van, la pasan bien, ven que la pueden pasar bien sin tomar, sin fumar nada. Son como chicos: juegan todo el tiempo. Yo podría llevarlos en dos micros, pero prefiero uno sólo para poder controlarlos mejor. Y cuándo llegamos a la plaza, tratamos de tenerlos a todos juntos, y si van al baño mandarlos de a dos, y ver bien a donde van, con quien se juntan. A ellos les gusta ir. Cierta vez me dijeron: ‘pastor, nosotros no tenemos redoblantes ni tambores’. Y bueno, y yo fui y les compré un redoblante y un tambor para que se diviertan (...). La última vez que los llevé me dio un poco de vergüenza y vine un poco enojado, porque para mí se habían portado mal: le gritaban cosas a las chicas y ese tipo de cosas. Pero un político que estaba ahí me felicitó por lo bien que se habían portado los pibes; porque ninguno había tomado, ni se habían peleado, ni había estado drogándose. A mí me llamó la atención la diferencia: cómo para mi criterio se habían portado mal y para el se habían portado bárbaro (entrevista al pastor Claudio Flores)

El relato de la participación en el acto político bajo estos criterios, aún cuando resulta un producto evidente de las relaciones previamente construidas entre el pastor, los mediadores políticos y los funcionarios del municipio, procura no obstante ser situada en primera instancia en un plano ausente del juego de “toma y daca”, propio de la pragmática política. Sin embargo, en una nueva entrevista, el pastor Claudio comprendió la participación en los actos peronistas como la cristalización de un pacto implícito celebrado con las fuerzas políticas:

Nosotros tenemos que ayudar si queremos ayuda. Vamos a dar una mano, a hacer presencia. Es también una forma de reconocimiento a toda la ayuda que nos dio Darío. A mí Darío me gusta porque es diferente. No te va a andar pidiendo favor por favor. Y eso que habían dicho que había pagado a los punteros es mentira. Estuve en una reunión hace poco y él desmintió todo eso. Dijo: “A ver, el que diga que yo le pague para que vaya a algún acto que se pare y lo diga”. Y no se paró nadie

Desde la perspectiva analítica desarrollada por esta investigación, la presencia de estas contradicciones pone de manifiesto una serie de elementos distintivos del binomio político-religioso estudiado, que es preciso remarcar. En primer lugar, la emergencia de una situación de tensión en lo que refiere a la múltiple adscripción identitaria de Claudio Flores. Si bien participa, como líder del barrio, en las redes políticas informales que facilitan la entrega de recursos municipales a El Ceibo, el pastor Claudio procura insistentemente distanciarse de los cursos de acción habituales de los mediadores rivales, porque su capital político se sustenta en una estrategia de diferenciación, y es por ello que la movilización de “La Hermosa” para los actos peronistas es presentada en un primer momento como una actividad que no necesariamente requiere una contraprestación, sino que por el contrario, remite a una tarea pastoral o a un gesto de gratitud.

En segundo término, el reconocimiento acerca de que se debe asistir a los actos si se quiere seguir recibiendo ayuda denota el carácter informal de las relaciones político-religiosas instituidas. Lejos de encontrarse cimentadas en el cumplimiento de normas legales o apuntaladas a partir de victorias electorales, los vínculos entre las agencias religiosas y políticas en El Ceibo se reproducen espacio-temporalmente bajo la premisa del cumplimiento de un acuerdo tácito, donde los beneficios otorgados al barrio por mediación del pastor y que solidifican su figura de líder, deben ser retribuidos con el gesto de la asistencia a los actos partidarios, donde la presencia y movilización de gente son símbolos de apoyo.

Finalmente, y en sintonía con el planteo presentado, resulta importante resaltar que los vasos comunicantes entre el municipio y el pastor Claudio también se sostienen a partir de una afinidad personal establecida entre el líder religioso y el máximo referente de la gestión municipal, sin que pudiera percibirse como trasfondo una mutua pertenencia a una ideología

o programa político. La centralidad de los lazos personales, característica de las redes de solución de problemas en los barrios (Auyero, 2001) coordinadas por el pastor Claudio y los funcionarios municipales, refuerza de esta manera los procesos de personalización de la política analizados por Cheresky (2006) en espacios inclusive diferentes en su constitución y dinámica al de la “baja política” (Frederic, 2004).

Al mismo tiempo que la participación en actos peronistas garantiza la reproducción del esquema triádico de confianza política subrayado precedentemente, la misma también representa, bajo un carácter potencial, el inicio de una proyección política de mayor alcance. Según nos refirió el pastor Claudio:

La última vez que fuimos a un acto, un político miró la cantidad de chicos que tenía y me dijo: ‘¿y vos con quien viniste?’ Y yo le respondí: ‘no, con los pibes, ¿con quien voy a venir?’ El político se quedó sorprendido y le dijo a otro que estaba al lado: ‘mirá, vino sólo y trajo todos estos pibes’. Otra vuelta, otro político, observando la cantidad de gente que había llevado a un acto me dijo: “Che, Claudio, vos ya estás para la mesa grande. Mirá que cuando Darío mira al Ceibo te mira a vos, eh”

Ser parte de la “mesa grande” remite, en esta construcción argumentativa, a la posibilidad de participar en decisiones de importancia al interior de la estructura partidaria e inclusive ser candidato en las elecciones futuras, un hecho que el pastor Claudio no descartó:

Una vez me preguntaron si quería ser concejal. Y yo les respondí: “Sí, ¿por qué no”. A mí siempre me gustó todo esto de meterme, de participar. Lo que sí es que no dejaría el hogar en el caso de ser concejal, porque es mi vida

El recurso político de la movilización, de la cantidad de gente que un referente puede aportar a un evento reviste simbólicamente una demostración de fuerza que resulta valorada por los “políticos tradicionales”, y que da cuenta de la adaptación del pastor Claudio a los códigos implícitos de la política. En suma, las formas evangélicas de hacer política en el escenario del mundo de los pobres se configuran a partir de un anclaje territorial que constituye su vía de acceso a la dinámica política de los espacios del sector popular. La injerencia en las redes sociales, el manejo de recursos tales como el reconocimiento de los vecinos, la afinidad establecida con el municipio y la movilización de fieles en actos políticos facilitan la constitución de una proyección política que, nacida como una misión integral de carácter religioso, a posteriori se presenta como nexo nodal al interior de la interacción situada entre ciudadanos, mediadores y funcionarios.

4- Conclusiones

El análisis de estos casos de participación arroja sugerentes líneas de comparación, que permiten distinguir estrategias de intervención similares y puntos de diferenciación, fundamentalmente en lo que refiere a su articulación permanente con prácticas y actores arraigados en el escenario político.

En el plano de los denominadores comunes, se destaca el cambio de posicionamiento de los líderes evangélicos ante la esfera política, a partir del pasaje de un marco interpretativo dualista negativo hacia otro dualista positivo. De esta forma, la política pasa a ser conceptualizada como “un espacio de misión”, y en este giro, los actores construyen estratégicamente su figura como la antítesis del desempeño de los “políticos tradicionales”. Este dispositivo representacional se encuentra apuntalado por su imbricación con un imaginario colectivo, construido socialmente en torno a lo político, que une de manera indisoluble los términos “política” y “moral”. En su apuesta a una redefinición de la división del trabajo al interior del espacio político, este ideario conserva una dimensión práctica, la cual guarda estrecha afinidad con la propuesta transformadora de los pastores, motivada permanentemente por una preocupación social.

Esta última apreciación nos remite al análisis de las prácticas desplegadas por los pastores en el territorio de los barrios, que propician su inserción en la arena política. En materia de recursos, el capital social adquirido por los pastores en el conurbano bonaerense (a partir de la constitución de sus iglesias como redes sociales inscriptas territorialmente), y su poder de convocatoria, constituyen las vías de acceso de los líderes evangélicos al juego político local, donde establecen relaciones de competencia o de complementariedad con las fuerzas políticas allí residentes. En base a supuesto poder de movilización de sus fieles, que se traduce en una hipotética fuerza electoral dirigitible y negociable, los pastores articulan estratégicamente la referencia común a la unidad de “la iglesia”, en tanto pertenencia a un actor colectivo que respalda sus intervenciones y es índice de su fuerza, cuando en verdad sus acciones se inscriben estrictamente en el plano de la decisión individual, sin respaldo institucional de federaciones, mega- Iglesias, e inclusive, de comunidades que integran sus propios consejos pastorales. El desfase establecido entre la referencia simbólica a un sujeto colectivo y el carácter estrictamente individual de la incursión política configura uno de los ejes de tensión más importantes en lo que respecta a estas modalidades de religión pública.

La diferencia de rendimientos políticos observados en el análisis comparativos de los casos (las derrotas electorales de Castets y Lara por un lado, y el crecimiento del liderazgo

referencial de Flores en el Ceibo, por el otro) nos sitúa frente a diversos niveles de articulación con la esfera de la política, y fundamentalmente, con aquel actor que resulta hegemónico en contextos de pobreza: el peronismo. Mientras Castets y Lara optaron por enfrentarse al “aparato del partido”, Flores conjugó su trayectoria personal en el barrio y su rol de referente religioso con las herramientas propias de la construcción política territorial ensayadas por los mediadores políticos del peronismo, dando lugar a un formato de representación sustitutiva. Este contrapunto nos habilita a reflexionar sobre el necesario diálogo que las agencias religiosas analizadas deben realizar en estos contextos con la fuerza política del peronismo y sus múltiples expresiones e interlocutores. Al mismo tiempo, esta vinculación imprescindible en el territorio abre un interrogante en torno a las posibilidades de vigencia de la identificación evangélica en este marco: tal como observamos en el apartado precedente, las funciones del pastor Flores en “El Ceibo” se mimetizan con las de un mediador político, y en gran medida, su proyección como referente del barrio se haya condicionada por el seguimiento de la lógica de contraprestaciones que lo involucra con los eslabones superiores de la “red de solución de problemas peronista”.

Tras esta caracterización general es preciso notar que, según los casos analizados en este capítulo y según el trabajo de campo realizado en períodos y contextos de participación similares, la inscripción de actores evangélicos en la arena política no se cristaliza a partir de la construcción de una nueva matriz política, informada por novedosas estrategias, discursos y capitales simbólicos, sino que por el contrario, su registro de participación se efectúa a partir de la adecuación con lógicas y códigos inmanentes al campo político, aún cuando este se encuentre bajo un proceso de cuestionamiento y reorganización. La exhibición del manejo y el control del territorio en tanto recurso, la capitalización del poder de movilización como eje de producción del imaginario de fuerza y de la capacidad de negociación política, y la apelación a una retórica que desprestigia a la clase dirigente en base a argumentos morales, no conforman criterios novedosos de acción política. Por el contrario, todos ellos constituyen diacríticos de una praxis de profunda densidad histórica.

En el origen de la adecuación de los pastores y de los líderes evangélicos a los parámetros pre establecidos del juego agonial de la política se encuentra, probablemente, su opción personal por integrar las listas de partidos seculares, desechando cualquier estrategia de inserción colectiva que represente un mayor margen de maniobra y negociación. Aceptando ser el candidato de un partido inevitablemente inscripto en el arco ideológico del espectro nacional, el líder evangélico reproduce la vigencia de un conjunto de reglas,

explícitas e implícitas, que resultan constitutivas al campo político, tal como éste ordena en la actualidad la sucesión de cargos públicos y las configuraciones de poder a nivel local.

En suma, la participación política de líderes y pastores evangélicos en contextos locales como el conurbano bonaerense se nos presenta como una nueva fuerza que actúa bajo los parámetros de la erosión de legitimidades políticas previas, pero que en su inscripción en la arena electoral, paradójicamente no imprime rasgos de participación novedosos, sino que por el contrario, se adecua a los parámetros vigentes y los reproduce. Esta singular inscripción religiosa en lo político marca la emergencia de una serie de tensiones internas y externas, que serán objeto de las conclusiones finales de la presente tesis.

Conclusiones

1- El modelo de participación política territorial: balance general y la cuestión representativa

Los casos de participación de pastores en diferentes distritos del conurbano bonaerense nos permiten dar cuenta de modalidades de inscripción de agencias religiosas en el espacio de lo político desarrolladas a partir de una articulación con elementos propios de dicho campo, que a su tiempo denotan su afianzamiento en el espacio religioso y un creciente grado de incidencia en la conformación y desenvolvimiento de redes y lazos sociales. Retomando las categorías propias del análisis de José Casanova (1994) podemos decir que nos encontramos frente a modalidades de religión pública, que no se limitan a la intervención en los márgenes de la sociedad política, es decir, en el ámbito de los pronunciamientos sobre cuestiones de debate público o en la resignificación espiritual del sufrimiento social (Algranti, 2010), sino que, por el contrario, apuestan a penetrar y permanecer en la arena propiamente electoral, valiéndose tanto de sus canales institucionales de comunicación y construcción política, como así también de las vías informales de intercambio de recursos materiales y simbólicos con funcionarios políticos y ciudadanos.

Las modalidades de inserción evangélica en el espacio partidario se caracterizan entonces por la asimilación de códigos, discursos y capitales que conforman el corpus simbólico inherente al campo político, y que en su aplicación, los actores religiosos reproducen y afirman. A modo de ejemplo, el anclaje territorial y la cercanía con las redes barriales, el antagonismo establecido con la clase dirigente a partir del discurso de los valores y de la honestidad, y la apelación simbólica a la movilización de los fieles como recurso de fuerza y negociación política responden a los parámetros habituales de construcción de poder en escenarios políticos tales como los barrios populares.

Considerando las características mencionadas, podemos establecer en primera instancia, un contrapunto parcial entre el formato de participación evangélica en los barrios populares del conurbano bonaerense y formulaciones teóricas previas, referidas al comportamiento y devenir político del objeto de estudio indicado. Tal como mencionamos en el estado de situación presentado en el capítulo dos, investigaciones precedentes exhibían reparos en cuanto a la potencialidad política de comunidades religiosas de características similares a las representadas por los casos estudiados. Así, el trabajo de Míguez (1997) sostenía que si bien las comunidades pentecostales de barrio podían funcionar como espacios identitarios de refugio frente a la erosión de matrices de sentido tradicionales, su proyección

en el espacio partidario se encontraba restringida por la articulación de varios factores negativos, entre los que se contaban, principalmente, la presencia de tradiciones conservadoras en cuanto a la participación social, el déficit en la elaboración de una teología política y en el armado de un tejido comunicante que incluyese al conjunto de fuerzas sociales barriales, y finalmente, la ausencia de contactos sedimentados con el poder político, en sus diferentes estratos (1997: 161).

Los casos relevados en este estudio nos muestran un panorama que se distancia de este diagnóstico. Hemos analizado acciones políticas protagonizadas por pastores y líderes evangélicos que precisamente se sustentan tanto en la injerencia y articulación con diferentes redes sociales e inclusive políticas en el plano territorial, como en la elaboración de un discurso religioso que justifica y promueve la intervención redentora del especialista en la arena electoral. Esta acentuada diferenciación en lo que refiere a la caracterización de la participación política evangélica radica en la temporalidad en la que se inscriben uno y otro trabajo. Mientras la investigación de Míguez se remonta a los primeros tiempos de crecimiento de las iglesias (finales de la década del ochenta y principios de los noventa), nuestro trabajo de campo se centra en el presente, veinte años más tarde. Este posicionamiento nos ha permitido detectar la eclosión de procesos de apertura y consolidación desarrollados al interior de las iglesias, que se cristalizaron en contactos con buena parte de las cúpulas políticas a partir de un trabajo social pormenorizado, e impulsaron la conformación de una teología que promueve la intervención política como parte de una misión integral.

En segundo lugar, la articulación de la performance política de los pastores con elementos propios de la cultura partidaria argentina también resulta un diacrítico que establece puntos de contacto y de distancia con estudios ya realizados en la región latinoamericana. En su adecuación a las reglas explícitas e implícitas del juego político partidario, los pastores y líderes exhiben un nivel de flexibilidad y de adaptación en sus discursos y prácticas que ya ha sido motivo de distinción en análisis teóricos precedentes, centrados en otras experiencias latinoamericanas (Stewart-Gambino y Wilson, 1997; Oro y Semán, 2000; Freston, 2001; Campos Machado, 2006)

Sin embargo, la estrategia de participación de carácter individual empleada por las agencias religiosas marca un eje de diferenciación sobre el que es preciso detenerse. En efecto: en el área estudiada no se registraron proyecciones políticas evangélicas sustentadas en aparatos eclesiásticos que funcionaran como estructuras partidarias paralelas, y que merced a sus intereses corporativos, se abocan a la formación y seguimiento de sus

candidatos. Tampoco se observaron estrategias coordinadas por diversas comunidades orientadas a brindar apoyo a una opción partidaria definida, ni lazos consolidados con el poder político que otorguen un status jurídico privilegiado (como ocurre en el caso chileno) y que constituya el punto de partida para incursiones en el espacio público con posibilidades reales de éxito.

A la luz de los análisis de Wynarczyk (2010) sobre las mediaciones políticas evangélicas en el período 1980-2001, se visibilizan las dificultades registradas al interior del propio campo para orquestar proyectos cuya potencialidad política radique en posicionamientos transversales al mosaico de realidades denominacionales, y que a su vez cuenten con el apoyo de las estructuras federativas o bien de instituciones que gocen de prestigio y de reconocimiento al interior del mundo evangélico. El desenlace de los partidos confesionales Movimiento Cristiano Independiente (MCI) y del Movimiento Reformador (MR) en la década del noventa, pero también de experiencias políticas previas, como la Asociación Alianza Evangélica Argentina (ALEVA) y Civismo en Acción (CEA) en la década del ochenta (Wynarczyk, 2010) ponen en relieve la vigencia de un patrón de participación marcadamente individualizado: en su descripción acerca del devenir de cada una de estas experiencias, Wynarczyk remarca el pasaje efectuado por los políticos evangélicos, desde proyectos “colectivos–confesionales”, hacia estructuras partidarias “seculares”, principalmente el partido Demócrata Progresista (en el caso de los bautistas y hermanos libres que conformaron ALEVA y CEA) y el partido Democracia Cristiana, y a posteriori, el Polo Social dirigido por el sacerdote Luis Farinello (en el caso de los pentecostales que conformaron el MCI y el MR, respectivamente).

Desde una perspectiva general, y a modo de hipótesis, es posible anticipar que la dinámica centrípeta que Maróstica (1994, 1997) y Wynarczyk (2009) detectaron en el plano cultural –litúrgico del campo evangélico en décadas recientes, no ha tenido un correlato favorable en lo que refiere al espacio político. En otras palabras: los formatos de evangelización producidos desde las campañas evangelísticas de pastores pentecostales (en particular Carlos Annacondia), cuya progresiva irradiación consiguió aunar espacios denominacionales incomunicados e inclusive antagónicos; no ha propiciado con igual intensidad y efectividad la organización de una fuerza política confesional, guiada a su tiempo por referentes con reconocimiento interdenominacional.

La excepción a esta afirmación bien podría hallarse en las conclusiones de Wynarczyk (2009) referidas a la movilización evangélica en pos de una nueva reglamentación para los cultos no católicos en Argentina. Aunque el proceso no alcanzó su objetivo (un nuevo marco

regulatorio a nivel nacional, que reconociese los derechos postergados de las minorías religiosas en Argentina, en particular, los evangélicos), Wynarczyk sostiene que un resultado apreciable a nivel sociológico resulta la constitución de un nuevo sujeto político; un movimiento social con capacidad para aglutinar a sus realidades dispersas e interpelar directamente al Estado por sus derechos conculcados. Sin embargo, es preciso remarcar que este fenómeno de canalización, concentración y dirección de fuerzas sólo fue posible en un plano particular de la política: el que corresponde al debate en la esfera de la sociedad civil, donde predominan las instancias de interpelación comunicativa hacia el Estado por parte de múltiples actores.

Las dificultades de consolidación de la lógica centrípeta descrita se visibilizan en una segunda instancia analítica: aquella que corresponde al plano de la competencia electoral propiamente dicha, a la política en su sentido más agonal⁵⁶. Las razones sobre las que se asienta este fenómeno pueden dividirse, a nuestro criterio, en dos vías explicativas diferentes. Una de ellas se encuentra ubicada en el marco de relaciones que se establecen entre el campo evangélico y la esfera política. Sobre este ítem nos ocuparemos en el siguiente apartado de este capítulo.

La segunda vía explicativa corresponde al estudio de la dinámica interna de las iglesias, principalmente en lo que refiere a su reflexión particular acerca de la participación de sus miembros en el mundo de la competencia partidaria. Cómo han anticipado los estudios de Wynarczyk (2006, 2010) y Algranti (2010), en torno a este eje se configura un cuadro de tensión, que enfrenta al evangélico con aspiraciones políticas con el especialista religioso. Para Wynarczyk, mientras el primero procura utilizar a las congregaciones como base de sustentación de su capital político (específicamente, propiciar la movilización de los fieles para que se afilien y voten a candidatos evangélicos), los líderes pastorales rechazan esta acción, considerándola una amenaza para la concordia interna de sus iglesias (2010: 205). A esto se suma la disputa por el control de las propias fronteras comunitarias y el recelo frente a la posibilidad de “compartir la representación pública de las iglesias de cara a la sociedad civil y el Estado” (Wynarczyk, 2010: 205).

56 En el desarrollo de este argumento, hacemos propia una distinción analítica entre 1) la política o lo político en un sentido laxo, comprendiendo las relaciones y debates establecidos en el espacio público entre diferentes actores de la sociedad civil (incluido el Estado) y 2) la política en un sentido fuerte o estricto, que se ciñe a la competencia electoral y a las estrategias de representación de los clivajes sociales. Es preciso aclarar que se trata sólo de una diferenciación situada en el plano conceptual, puesto que en la praxis son ampliamente reconocibles los puntos de contacto entre ambas acepciones de “lo político”. Una misma aclaración le cabe a la distinción normalmente establecida entre una dimensión “formal” y otra “informal” de la política. Para una profundización de estos niveles analíticos, ver Lefort (1990).

Como hemos señalado en el segundo capítulo de esta tesis, la cuestión de la representación de la unidad evangélica también es objeto de reflexión por parte de Algranti, en la medida en que considera que la relación entre los pastores de pequeñas y grandes iglesias, y los representantes evangélicos en política dista de ser unívoca y automática, accesible a las transferencias de legitimidades desde un espacio hacia otro (2010: 312-313). Por el contrario, los pastores mantienen su postura de construir un discurso espiritual situado más allá de cualquier ideología, preservándolo de los particularismos y complejas restricciones que supone la identificación del relato religioso con una posición partidista.

En virtud de los casos relevados en nuestra investigación, donde son los propios pastores quienes asumen candidaturas electorales, proponemos redefinir el antagonismo señalado en los términos de una contraposición de perfiles disímiles de liderazgos religiosos, donde algunos dirigentes apuestan a la estrategia partidaria, mientras que otros prefieren una modalidad de participación inscrita exclusivamente en el ámbito del espacio público y que remite, por ejemplo, a las manifestaciones y pronunciamientos orquestados por las federaciones y al vínculo formal establecido entre éstas y las autoridades políticas. Retomando los aportes de Algranti (2010), en los contornos de este juego de dislocaciones y desencuentros se cristaliza el carácter inestable del significante “evangélico”, y la presencia de una permanente puja en torno a los criterios de representación del colectivo de actores que se identifican con esta nominación. Ante estos planteos, el lazo representativo trasluce toda su dimensión inestable y agonal, en tanto construcción provisoria que enfrenta diversos formatos de liderazgos cuyo denominador común es representado por la apelación recíproca a un “nosotros evangélico”. Este no se constituye como sujeto colectivo real y aprehensible, sino como la articulación estratégica y particular de significantes a cargo de líderes evangélicos interesados en obtener la aquiescencia de la comunidad, y paralelamente, la consideración de los dirigentes políticos “tradicionales”.

Desde un plano metodológico, la múltiple concurrencia e intervención de actores en torno a la disputa mencionada por la representación colectiva da cuenta de un necesario replanteo en lo que refiere a las unidades de análisis a contemplar en la interacción dinámica del campo. Siguiendo a Segato (2007), se torna recomendable incluir en el foco analítico las motivaciones, estrategias, discursos y objetivos de aquellos actores que no ocupan posiciones axiales en lo que refiere a la dirección de la comunidad, pero cuyas decisiones e intervenciones igualmente gravitan en lo que refiere a la configuración de la dinámica del campo y sus lazos con el resto de la sociedad civil. Por su nivel de visibilidad, la intersección con la esfera de lo político resulta un área privilegiada para detectar expresiones particulares

o grupales que desbordan las pautas institucionales de la dirigencia. Bajo esta perspectiva⁵⁷, nuestro estudio ha procurado rescatar las dislocaciones ocasionadas por líderes que ocupan claramente una posición subordinada al interior del campo evangélico, contribuyendo a su vez al objetivo implícito de desnaturalizar la representación de un sujeto colectivo evangélico monolítico y consolidado, constituido a imagen y semejanza de las directrices de los líderes de las federaciones, que se proyectan hacia el conjunto.

Si bien los conflictos en torno a la representación colectiva constituyen un común denominador insoslayable en lo que refiere a la participación evangélica en contextos democráticos, no obstante, consideramos pertinente resaltar la existencia de ciertos rasgos que distinguen el modelo de anclaje territorial descrito, de formatos participativos precedentes.

En primer lugar, el estudio de casos presentado a lo largo del capítulo tres da cuenta de estrategias de inserción evangélica en lo político que se revelan autónomas, desde sus momentos de formación hasta las instancias de competencia política inclusive. A diferencia de experiencias previas, como las de ALEVA y CEA en la década del ochenta, y del MCI, el MR y sus posteriores ramificaciones en la década del noventa; los pastores formulan sus inclusiones en las listas de partidos “seculares”, cómo el FPV, el PRO o el PAUFE a partir de contactos sostenidos estrictamente a título individual, sin pasar por instancias colectivas previas, donde la temática de la participación política haya sido promovida, discutida y canalizada⁵⁸.

El carácter autónomo de la participación pastoral en estructuras partidarias responde no sólo a la ascendencia del especialista religioso sobre su propia comunidad, sino también a los recursos que dicha figura dispone para negociar su posición en el plano de la competencia

⁵⁷ En la línea de trabajos que se distancian de una perspectiva centrada exclusivamente en el plano dirigenal podemos destacar el estudio de Algranti (2010) sobre mega iglesias en Argentina. El autor destaca el rol creciente que adquieren los cuadros medios en la dinámica política y social de estas comunidades y en su proyección hacia el mundo y sus estructuras. También es preciso resaltar en esta perspectiva los estudios de Mosqueira (2010) sobre la participación de grupos juveniles en instancias políticas propiciadas por dirigentes evangélicos y las tensiones que esta actividad conlleva. Restarían para un futuro adicionar la visión de los fieles sobre los procesos de politización en las iglesias, temática que ya ha sido abordada en el caso brasilero por Valdir Pedde (2004).

⁵⁸ La Asociación Alianza Evangélica Argentina y posteriormente, Civismo en Acción, conformaron las primeras iniciativas políticas evangélicas tras la recuperación democrática (1983), en un intento de propiciar el acercamiento de los evangélicos al mundo de la política, en un contexto aperturista. Eran grupos conformados por abogados y empresarios de congregaciones bautistas y de hermanos libres, que procuraron reflexionar y motivar la participación de sus hermanos en la fe en las estructuras partidarias (Wynarczyk, 2010: 27). Años más tarde, un desprendimiento de este colectivo formó el “Grupo Rochester”, que funcionó como instancia de mediación entre las mencionadas experiencias primigenias y el advenimiento de líderes pentecostales al proyecto político evangélico, los cuáles a su tiempo darán vida al Movimiento Cristiano Independiente y al Movimiento Reformador (Wynarczyk, 2010: 65-68)

partidaria. A la producción y reproducción del supuesto acerca del “voto evangélico cautivo”, que ha sido detectado en sus análisis por Wyncarczyk (2010) y por nuestro propio trabajo de campo, se adicionan dos elementos ulteriores: el control sobre el territorio y el despliegue de un trabajo social que se conecta con los procesos de recomposición de lazo estatal entre los sectores populares.

En virtud de la presencia de estos capitales simbólicos, es posible sostener que las comunidades evangélicas (en particular las pentecostales) no sólo cuentan actualmente con importantes recursos para integrarse a la vida asociativa de los barrios populares, brindar un lenguaje que tematice las situaciones de pobreza (Semán, 2000a), y proporcionar herramientas simbólicas que asistan en la reconfiguración de subjetividades dislocadas por el retroceso de matrices de sentido otrora primordiales (Míguez, 1997). También han desarrollado, paralelamente, una praxis social que logra articularse con estrategias ensayadas por espacios de poder local que procuran recomponer, por su parte, su lazo con los sectores populares. En esta caracterización encontramos una diferencia de grado con respecto a los abordajes precedentes acerca del posicionamiento y trabajo pentecostal en contextos de pobreza (Míguez 1997, 1998; Semán 2000a, 2000b): los dirigentes de comunidades evangélicas ocupan en la actualidad un lugar destacado en la vida asociativa barrial y en sus dinámicas políticas, en la medida en que participan de la trama que involucra dirigencias partidarias, estructuras municipales y mediadores políticos, y en que construyen, a partir de ella, el eje de su proyección política.

Paralelamente, en la base del modelo de participación implementado por los pastores en el conurbano se denota la convergencia de dos elementos que informan los procesos de reestructuración y relación de los campos políticos y religiosos abordados en el primer capítulo de este estudio. Específicamente nos remitimos a la afirmación del polo decisional individual característico del campo evangélico, fundado en una lógica horizontal de poder que organiza históricamente la relación entre las federaciones y los diversos pastores⁵⁹ y al fenómeno de la personalización del lazo y la decisión política (Cheresky, 2006; Quiroga, 2009). Articulando ambas conceptualizaciones, la participación política acentuadamente individualizada de líderes evangélicos representa una muestra de la autonomía de estos actores con respecto a los pareceres y criterios de las instituciones evangélicas de mayor

⁵⁹ A diferencia del campo católico y su estructuración vertical, donde la institución del Episcopado goza de una posición referencial y con capacidad punitiva; en el campo evangélico las federaciones carecen de injerencia y de capacidad de influencia decisiva sobre las comunidades que las integran. Se trata de una estructura de carácter horizontal, que cómo señalan Wyncarczyk, Semán y de Majo (1995) se encuentra atravesada continuamente por lógicas centrífugas y de convergencia.

envergadura, que se potencia a su vez en su articulación con nuevos rasgos de la praxis política, donde la figura personal del líder y su contacto directo con los militantes y fundamentalmente, con el resto de la sociedad civil, se destacan por sobre la influencia y la sujeción a normas institucionales partidarias.

2. Tensiones en la relación con lo político

Los clivajes que el formato de participación política evangélica establece al interior del propio campo religioso habilitan a su vez un marco de tensiones particulares en lo que refiere a su relación con lo político, en la medida en que las dinámicas de una y otra esfera se tornan antagónicas, o bien propiciatorias de una resolución en cual la especificidad de la identidad religiosa se encuentra diluida frente a la imposición de las lógicas dominantes de la política.

Los casos de las candidaturas de pastores en los municipios del conurbano bonaerense clarifican la primera situación. Si bien en líneas generales los actores religiosos se ajustan a las reglas formales e informales de la inscripción en la arena partidaria (se presentan bajo estructuras partidarias, hacen campañas, establecen negociaciones, buscan fiscales, etc) en su participación política advertimos que subyace una visión que codifica la competencia electoral bajo los parámetros de una misión religiosa, cuyo objetivo implícito es redimir la esfera de las interacciones políticas y subsumirla al interior de los proyectos divinos. Retomando el marco teórico delineado en el primer capítulo, es posible remitir esta representación al despliegue de una lógica inherente a las religiones de salvación, que procuran extender su ética y vocación de redención a otros dominios sociales (Weber, 1984). Siguiendo la línea de análisis weberiana, esta actitud necesariamente entra en contradicción con las legalidades y patrones de organización de la esfera política, que se estructuran, al contrario, en torno al principio de conservación, acumulación y reproducción del poder (Weber, 1991).

En torno a esta contraposición, los fracasos electorales de los pastores Castets y Lara en manos del oficialismo peronista remiten a la incompatibilidad manifiesta entre su intención de reorganización de la división del trabajo político, basada en principios religiosos, y las configuraciones de poder preexistentes en los territorios sociales donde esta propuestas aspiraron a implementarse de manera infructuosa. En definitiva, actores que gozan de una mayor permeabilidad histórica en las identificaciones políticas populares y de una ostensible

pericia en el manejo de las reglas implícitas de la praxis política en su modalidad territorial, imponen sus capitales simbólicos y materiales acumulados, erosionando las expectativas de los dirigentes provenientes del campo religioso. Esta resolución también clarifica los límites de la crítica formulada contra la clase dirigente a partir de una dimensión ética religiosa, puesto que si bien en primera instancia este discurso puede señalar con éxito las falencias de “los políticos tradicionales” (acoplándose, como vimos, a un imaginario que informa el sentido común de la ciudadanía), a posteriori se revela como insuficiente para propiciar una proyección política con posibilidad reales de competitividad electoral.

El análisis efectuado en torno al liderazgo del pastor Claudio en el barrio El Ceibo ilumina el polo opuesto de articulaciones posibles entre actores políticos y religiosos. Este caso conforma el punto más alto de adecuación de una figura religiosa a las lógicas territoriales de constitución de legitimidad política, tal como son implementadas por el peronismo en contextos de pobreza urbana. La integración del pastor al entramado de relaciones políticas a nivel territorial, que incluyen la asignación de un rol de mediación que vincula de manera informal a los habitantes de un barrio marginal y a las instituciones públicas, nos muestran en esta situación la porosidad existente entre las fronteras de la esfera de la política y de la religión. Esta porosidad habilita no sólo el intercambio de capitales en un sentido y en otro, sino asimismo la constitución de liderazgos, a priori religiosos, que suplen la erosión de circuitos de mediación alcanzados por la crisis de la representación. Siguiendo un patrón de conducta ya señalado, el pastor no ejerce esta actividad supletoria sobre la base de una nueva lógica política, sino a partir de la asimilación del *modus operandi* inherente a los mediadores políticos tradicionales.

Es esta particular flexibilidad ante roles políticos prefijados la que inaugura un segundo punto de tensión, en este caso conformado en torno a la posible dilución de la identificación religiosa al interior de las estructuras partidarias, quiénes definen los parámetros básicos del juego político. En otras palabras: la capacidad de incidencia de las agencias religiosas en el plano político es directamente proporcional al nivel de autonomía que las mismas puedan gestionar. En la medida en que los actores religiosos configuren su inserción en la arena política bajo una modalidad de ocupación consensuada de roles políticos prefijados, su incorporación se signará bajo un rasgo de subordinación, con escaso margen de maniobra y de apertura hacia iniciativas de peso.

La participación política evangélica en el conurbano se configura entonces bajo un cuadro de situación polarizado, que oscila entre la posición sectaria, que no asume en su totalidad las reglas de la competencia política y de esta manera se margina; y la posición de

inclusión subordinada, que se encuentra imposibilitada de gestar una acción innovadora frente al peso de estructuras partidarias, quiénes al mismo tiempo que contienen a las mencionadas mediaciones religiosas, las constriñen. La escasa articulación existente entre los diferentes pastores y líderes que se presentan a instancias electorales, sumado a la vacancia de un respaldo institucional por parte de las federaciones, redundan en una situación de aislamiento que limita aún más las posibilidades de construcción de una formación política que adquiera real protagonismo en el campo electoral.

A la luz de estos planteos, cabe formular la hipótesis sobre la existencia de lógicas inherentes al campo político, y particularmente, al espacio partidario, que se presentan como irreductibles de cara al fenómeno de la publicidad religiosa. Sin renegar de nuestra filiación a un marco teórico que señala un proceso de recomposición articulada de espacios políticos y religiosos, nos parece conveniente señalar que las limitaciones que las agencias religiosas estudiadas encuentran en sus proyecciones partidarias radicarían en la preeminencia de las legalidades y criterios de organización propios de la esfera política, como resultado de un proceso de secularización irregular, que al mismo tiempo que habilita ciertas transferencias recíprocas de legitimidades, clausura otras.

3. Mediaciones evangélicas en el campo político: nuevas perspectivas de análisis

Paralelamente, los casos visitados han puesto en escena, de manera implícita, la presencia del peronismo como interlocutor ineludible de las proyecciones políticas evangélicas, considerando la afinidad territorial que enlaza una y otra fuerza. Probablemente como en ningún otro país del sub- continente se registra una identidad política que se destaca por su densidad simbólica a nivel histórico, la permeabilidad de sus hitos en la memoria colectiva y un caudal electoral en plena vigencia. La relación con el peronismo resulta entonces otro de los marcos que distinguen la participación política evangélica en Argentina del resto de los casos analizados en América Latina, y es posible anticipar que su devenir se encuentra en gran medida signado por las resoluciones a adoptar con esta fuerza política, ya sea en el desagregado nivel individual o como estrategia colectiva.

Los estudios de Semán (2000a) han marcado cómo el peronismo, en tanto matriz simbólica, puede funcionar como un lenguaje para el pentecostalismo, en la medida en que muchos de los conversos hacia esta denominación cuentan con un pasado peronista (en sindicatos o estructuras partidarias), que se actualiza en el trabajo social de las iglesias, en el “ayudar a la gente”, como categoría meridional de la construcción política en contextos de

pobreza y en la recuperación de la dimensión y pertenencia comunitaria (Semán, 2000: 163-165). En un mismo sentido, Wynarczyk también identifica una línea de continuidad entre la doctrina justicialista, sus raíces en la doctrina social de la Iglesia Católica y su recuperación por parte de militantes y líderes evangélicos en estructuras partidarias, como fue el caso de la experiencia del MR en Buenos Aires y su posterior derivación en el Frente Grande / Frepaso, precisamente un espacio peronista “disidente” (2010: 150-151).

El análisis en profundidad del caso de Claudio Flores en “El Ceibo”, los inicios de la trayectoria política de César Castets⁶⁰ y particularmente algunas formaciones políticas de reciente aparición, como es el caso del Movimiento Justicialista Evangélico o del Frente de la Gente⁶¹, estarían pautando una sugerente posibilidad de articulación de estructuras partidarias-religiosas, donde potencialmente las iglesias puedan representar espacios de mediación para la cristalización del proyecto político peronista (Semán, 2000: 154). En otras palabras, los indicios arrojados provisoriamente por nuestro trabajo de campo no sólo confirman la afinidad electiva entre peronismo y campo evangélico (situada en el plano simbólico y también en de la orientación electoral (Wynarczyk, 2010: 206), sino que al mismo tiempo dan cuenta de la inscripción de líderes y pastores en las disputas partidarias internas. Este dato se presenta como novedoso, si se lo compara con investigaciones precedentes, y al mismo tiempo se revela como un importante indicador de las transferencias de legitimidades, discursos y capitales que se establecen entre uno y otro espacio, al nivel de la competencia electoral.

Sin embargo, dadas las características aún preliminares de esta línea de análisis, consideramos conveniente plantear tan sólo esa posibilidad y precisar los términos de esta convergencia en trabajos venideros.

Esto último nos conduce a la consideración de la inscripción territorial de pastores y líderes en el conurbano bonaerense como una modalidad particular de participación política evangélica, que se desenvuelve en un escenario donde otros formatos son posibles. Nuestro enfoque analítico se ha concentrado en un recorte particular, a sabiendas de la existencia de mediaciones evangélicas en el plano partidario que guardan otras características, tal como anticipamos al comienzo del capítulo tres. Entre ellas podemos destacar principalmente el rol preponderante adquirido por la diputada Cynthia Hotton, electa en el año 2007 bajo la

⁶⁰ Ambos estudios de casos fueron desarrollados y analizados en el capítulo 3 de la presente tesis.

⁶¹ El Movimiento Justicialista Cristiano responde a un grupo político dirigido por un líder evangélico de la ciudad de Hurlingham, que guarda estrechos vínculos con el Frente para la Victoria (FPV), mientras que el Frente de la Gente constituye una fracción “evangélica”, al interior del Frente Transversal, movimiento dirigido

estructura partidaria de la alianza por entonces sellada entre el partido Recrear y PRO (Propuesta Republicana). Si bien una reseña exhaustiva de los contornos de su trayectoria política excede las pretensiones de esta tesis, una primera aproximación nos ofrece matices que la posicionan en un modelo de inscripción política situado en las antípodas del descrito para el caso de los pastores en el conurbano bonaerense. El rol de su padre como funcionario público en calidad de embajador y su ascendencia al interior de la comunidad evangélica allanaron en gran medida el camino político de Cynthia Hotton, a lo que se suma un apoyo incondicional y público de las cúpulas dirigenciales de ACIERA y FECEP a las medidas adoptadas por la diputada en lo concerniente a la defensa de la vida desde la concepción, la institución familiar y los derechos de los evangélicos, en tanto minoría religiosa. Su figura como “diputada evangélica”, si bien apela a una supuesta llegada y movilización del colectivo religioso, ha sido constituida en el ámbito de la democracia de audiencias, es decir, a partir de la utilización de los recursos mediáticos como estrategia de construcción de un liderazgo político-religioso que se exhibe como renovador, eficaz y legítimo representante de una “mayoría moral”.

Paralelamente también pueden contabilizarse a nivel nacional otros casos de participación política evangélica, que articulan potencialmente trayectorias partidarias de largo arraigo con una identificación religiosa que adquiere relieve en la ponderación de proyectos y acciones políticas orientadas a la preservación de valores tradicionales. Podemos destacar en este sentido al ex –diputado nacional Hugo Acuña, miembro orgánico del Movimiento Popular Neuquino, cuya conversión a la Iglesia Bautista durante su juventud derivó en la incorporación de concepciones religiosas en su quehacer político. Las mismas se traslucieron en argumentos de oposición al matrimonio entre personas del mismo sexo, la distribución de la denominada “píldora del día después” por parte de organismos de salud pública y la extensión legal de los casos de aborto no punible, por sólo citar algunos ejemplos.

Sin pretender trazar una tipología exhaustiva, el conjunto de trayectorias citadas visibiliza a priori una multiplicidad de mediaciones evangélicas hacia el espacio político, cuya heterogeneidad atraviesa tanto situaciones de ostensible apoyo institucional como de acentuado individualismo; y escenarios propios de la democracia de audiencia como aquellos configurados a partir de lógicas territoriales y configuraciones de poder local. Frente a este cuadro de situación signado por la pluralidad, cabe interrogarse por la actualización en él de las tensiones que señalábamos párrafos precedentes. En otras palabras, consideramos

por el diputado oficialista Edgardo Depetris en el AMBA. Ambas inscripciones evangélicas en el espacio peronista serán objeto de nuestro análisis en nuestra futura investigación doctoral.

importante contemplar en futuras investigaciones la indagación en torno a la posible articulación entre los diversos formatos de participación evangélica partidaria, y las posiciones asumidas por los actores intervinientes frente a la cuestión de la representación colectiva. También integran este horizonte de análisis el examen de las respuestas brindadas por diferentes líderes evangélicos ante los clivajes que proceden de la articulación con el campo político y sus regulaciones internas, y la observación de una estrategia comparativa frente a otras matrices históricas de mediación religiosa con lo político, como es el caso de la Iglesia Católica.

Más allá de estos interrogantes y a modo de síntesis final, consideramos que nuestro recorrido por las inscripciones individuales de actores evangélicos en las arenas partidarias y en las disputas de poder barriales han revelado la presencia de nuevas modalidades de inscripción religiosa en el ámbito político, frente a perspectivas teóricas que suponían su desaparición o retraimiento al campo estricto de lo íntimo o lo privado. Mediante complejos vasos comunicantes, estas experiencias de religión pública han suscitado la emergencia de discursos, prácticas y formas de liderazgo que actúan en el trasfondo de una profunda crisis de lo político, en tanto instancia de representación. Su propuesta de renovación mediante una lógica redentora y su particular proceso de adaptación al campo político enmarcan una modalidad de religión pública cuyo despliegue es imperioso acompañar en otros contextos, a los fines de precisar con mayor claridad el rol de las agencias religiosas en los tiempos de la democracia.

Referencias Bibliográficas

Algranti, Joaquín M. (2008a). De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino. *Religião e Sociedade*. 28. Vol 2, 179-209.

Algranti, Joaquín M. (2008b). “Cuando lo invisible gobierna lo visible”. Etnografía de los cultos de prosperidad en la iglesia evangélica pentecostal de Rey de Reyes. *Perspectivas Latinoamericanas, Cuadernos de Investigación del Mundo Latino*. 5, 37-67.

Algranti, Joaquín M. (2010). *Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

Annunziata, Rocío; Mauro, Sebastián y Slipak, Daniela (2006). Blumberg y el vínculo representativo. Liderazgos de opinión en la democracia de audiencia. En I. Cheresky (comp.), *La política después de los partidos* (pp 143-173). Buenos Aires: Prometeo.

Arendt, Hannah [1958] (2005). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Auyero, Javier (2001). *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.

Bastian, Jean Pierre (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Ediciones Casa Unida de Publicaciones

Bastian, Jean Pierre (2007). Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso en América Latina. En P. Moreno (comp) *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina. Un estudio desde la cotidianeidad de los sujetos* (pp. 9-23). Cali: CEHILA.

Bauman, Zygmunt (2000). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Beck, Ulrich (1998). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Berger, Peter (2000). A Dessecularizacao do Mundo: uma visao global. *Religiao e Sociedade*, 21 (I), 9-24.

Bianchi, Susana (2004). *Historia de las religiones en Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bourdieu, Pierre (2009) [1971]. Génesis y estructura del campo religioso. En *La Eficacia Simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.

Caimari, Lila (1995). *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Ariel.

Campos Machado Maria das Dores (2006). *Política e Religiao. A participacao dos evangélicos nas eleicoes*. Río de Janeiro: Editora FVG.

Capdeville, Julieta (2010, octubre 4-6). Capital social y estrategias de reproducción entrelazadas: familias e iglesias evangélicas en contextos de pobreza. En CLACSO- CROP-CEHILA, *Historia del tiempo presente del cristianismo en el mundo de los pobres en un contexto de globalización*. Casa Nazareth.

Carbonelli, Marcos y Mosqueira, Mariela (2008). “Luis Palau en la Argentina”: Construcción mediática del cuerpo evangélico, disputas por el espacio público y nuevas formas de territorialidad. *ENFOQUES XX*, 1-2, 153-175.

Carbonelli, Marcos (2009). Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense. *Ciencias Sociales y Religión*. 11, 107-129.

Carbonelli Marcos e Irrazábal Gabriela (2010). Católicos y evangélicos ¿Alianzas religiosas en el campo de la bioética argentina? *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 26, 269-284.

Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro (1994). Los estudios de conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En A. Frigerio y M. Carozzi

(comp.) *El Estudio Científico de la Religión a fines del siglo XX* (pp. 17-55). Buenos Aires: CEAL.

Casanova, José (1994). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

Casanova, José (1999). Religiones públicas en el mundo moderno. En J. Auyero (comp), *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología latinoamericana* (pp. 115-162). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Castel, Robert (1997). *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.

Catoggio, María Soledad (2008). Gestión y regulación de la diversidad religiosa. Políticas de “reconocimiento” estatal: el Registro Nacional de Cultos. En F. Mallimaci (org.) *Religión y Política. Perspectivas América Latina-Europa* (pp.105-116). Buenos Aires: Biblos.

Cepeda van Houten, Álvaro (2007). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Cernádas, César Cerini (2008). *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.

Cheresky, Isidoro y Blanquer, Jean- Michel (2004). Introducción. En I. Cheresky, J. Blanquer (comp.), *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada* (pp. 15-18). Rosario: Homo Sapiens.

Cheresky, Isidoro (2004). Elecciones fuera de lo común. Las presidenciales y legislativas nacionales del año 2003. En I. Cheresky, J. Blanquer (comp.), *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada* (pp. 21-54). Rosario: Homo Sapiens.

Cheresky, Isidoro (2006). La política después de los partidos. En I. Cheresky (comp.), *La política después de los partidos* (pp. 11-23). Buenos Aires: Prometeo.

Cheresky, Isidoro (2009). ¿El fin de un ciclo político? En I. Cheresky (comp.), *Las urnas y la desconfianza ciudadana en la democracia argentina*. (pp.19-67) Rosario: Homo Sapiens.

Cherny, Nicolás y Vommaro, Gabriel (2004) Territorios, liderazgos, partidos: la política argentina a nivel subnacional. En I. Cheresky, J. Blanquer (comp.), *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada* (pp. 147-178). Rosario: Homo Sapiens.

Cleary, Edward., Stewart –Gambino Hannah (1997). *Power, Politics and Pentecostal in Latin América*. Oxford: WestviewPress.

Cleary, Edward (1997). Introduction: Pentecotals, Prominence and Politics. En E. Cleary, H. Stewart –Gambino (edit), *Power, Politics and Pentecostal in Latin América*, (pp.1-24). Oxford: WestviewPress.

Corten, Andre (2001). O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico- político, *Horizontes Antropológicos*. 15, 149-160.

De Sousa Santos, Boaventura (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*. Buenos Aires: CLACSO-FCS.

Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Mondadori.

Dobson, Michael (1997). Pentecostal, politics, and Public Space in Latin America. En E. Cleary, H. Stewart –Gambino (edit) *Power, Politics and Pentecostal in Latin América*, (pp. 25-40) Oxford : WestviewPress.

Esquivel, Juan Cruz (2004). *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Bernal, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Fediakova, Evguenia (2002). Separatismo o participación: Evangélicos chilenos frente a la política. *Revista de Ciencia Política*. 2. Vol XXI, 32-45.

Fediakova, Evguenia (2004). "Somos parte de esta sociedad". *Evangélicos y política en el Chile post autoritario. Política.* 43, 253-284.

Fraga, Rosendo (2009, abril 29). *Significado Electoral del Gran Buenos Aires* [on line]. Disponible en: http://www.nuevamayoria.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1399&Itemid=39

Frederic, Sabina (2004). *Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en el Gran Buenos Aires.* Buenos Aires: Prometeo.

Freston, Paul (1991). Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo. En C. Padilla (comp.) *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina* (pp. 21-36). Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Freston, Paul (1999). Neo-pentecostalismo in Brazil: Problems of definition and the struggle of hegemony. *Archives de Science Sociales des Religions.* Année. 44. (105), 145-161

Freston, Paul (2001). *Evangelicals, and politics in Asia, Africa and Latin America.* New York: Cambridge University Press.

Frigerio, Alejandro (1993a). Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y "lavado de cerebro" en nuevos movimientos religiosos. En A. Frigerio (comp), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)* (pp. 46-80). Buenos Aires: CEAL.

Frigerio, Alejandro (1993b). La invasión de las sectas. El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión. Sociología, antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur.* 10/11, 32-69.

Frigerio, Alejandro; Wynarczyk, Hilario (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. *Sociedade e Estado.* 2, v.3, 227-260.

Giumbelli, Emerson (2002). *O Fim Da Religiao dilema da libertade religiosa no Brasil e na Franca.* Attar editorial: Sao Paulo.

Grimson, Alejandro; Ferraudi Curto, María y Segura, Ramiro (Comp.). (2009). *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo.

Guha, E y Lincoln, Y. S (1994). Competing Paradigms in Qualitative Research. En N. Denzin, Y. Lincoln (eds), *Handbook of Qualitative Research* (pp.105-117). California: Sage Publicaciones, Cap 6. (Traducción de Mario Perrone).

Guzmán Mendoza, Carlos Enrique, Sena de Olivera, Ermicio (2003). Brasil, en M. Alcántara, F. Freidenberg (coord.) *Partidos políticos de América Latina. Cono Sur* (pp.117-242). México: Instituto Federal Electoral-Fondo de Cultura Económica.

Hervieu- Léger, Daniele (1993). *La religión pour mémoire*. París: Cerf.

Hervieu- Léger, Daniele (2008). Producciones religiosas de la modernidad. En F. Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria* (pp.15-39). Buenos Aires: Colihue.

Jones, Daniel, Azparren, Ana Laura y Polischuk, Luciana (2010). Evangélicos, sexualidad y política: las instituciones evangélicas en los debates públicos sobre Unión Civil y Educación Sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2004). En J. M Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 193-248). Córdoba: Ferreyra Editor.

Jones, Daniel, Azparren Almeida, Ana Laura, Bacman, Daiana, Polischuk, Luciana, Soler Bustos, Rocío (2010, noviembre 18-19). Evangélicos y aborto: debates e intervenciones en la Argentina contemporánea (1994-2010). En Ceil-Piette CONICET, *VI Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión: Religión, Sexualidades y Poder*. Casa Nazareth.

Kornblit, Ana Lía (2004). Introducción. En A. Kornblit (coord.), *Metodologías Cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. (pp.9-14). Buenos Aires: Biblos.

Kornblit, Ana Lía (2004). Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas. En A. Kornblit (coord.), *Metodologías Cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis* (pp. 15-33). Buenos Aires: Biblos.

Lagos- Schuffeneger, Humberto (1991). Chile: ¿Legitimidad “metasocial” o afirmación del Dios de la vida? En C, Padilla (comp.), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina* (pp.37-51). Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Lander, Edgardo (2000). Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander, (comp.) *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp.11-40). Buenos Aires: CLACSO.

Lefort, Claude (1990). Democracia y Advenimiento de un “lugar vacío”. En *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Le Monde Diplomatique (2009). *El Atlas de las Religiones- Le Monde Diplomatique*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

López Rodríguez, Darío (2004). *La seducción del Poder. Evangélicos y Política en el Perú de los Noventa*. Lima: Ediciones Puma del Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP).

Mallimaci, Fortunato (1993). Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos. En A. Frigerio (comp.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. Tomo II. (pp.24-48). Buenos Aires: CEAL.

Mallimaci, Fortunato (1996a). Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica. *Revista de Ciencias Sociales*, 4. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Mallimaci, Fortunato (1996b). Protestantismo y política partidaria en la actual Argentina. En T. Gutiérrez (comp). *Protestantismo y política en América latina y el Caribe* (pp.265-289). Lima, Cehila.

Mallimaci, Fortunato (1998). *El catolicismo integral en la Argentina 1930-1946*. Cuadernos Simón Rodríguez N° 13. Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato (2006). Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI. En N. Da Costa (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 71-80). Montevideo: CLAEH.

Mallimaci, Fortunato, Giménez Béliveau, Verónica (2006). Historia de Vida y métodos biográficos. En I. Vasilachis de Gialdino (coord.) *Estrategias de Investigación cualitativa* (pp.175-212). Barcelona: Gedisa.

Mallimaci, Fortunato, Giménez Béliveau, Verónica (2007). Creencia e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*. 9, 44-63.

Mallimaci, Fortunato (2008). Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. En F. Mallimaci (editor). *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa* (pp. 117-137). Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato; Esquivel, Juan Cruz e Irrazábal, María Gabriela (2008, diciembre). *Primera encuesta nacional sobre Creencias y Actitudes religiosas*. [On line]. Disponible en: www.ceil-piette.gob.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf. Acceso 4 de agosto de 2010.

Mallimaci, Fortunato, Esquivel, Juan Cruz y Giménez Béliveau, Verónica (2009). Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI. *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación Creencias, política y sociedad*. 124, 75-100.

Manin, Bernard (1993). Metamorfosis de la Representación Política. En M. Dos Santos (coord.), *¿Qué queda de la Representación Política?* (pp. 118-146). Caracas: Nueva Sociedad-CLACSO.

Mariano, Ricardo, Pierucci, Antonio (1996). O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. En A. Pierucci, R. Prandi (comp.), *A realidade social das religiones no Brasil* (pp. 163-191). Sao Paulo: HUCITEC.

Mariano, Ricardo (1995). *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Tesis de Maestría, Universidad de São Paulo, São Paulo.

Mariano, Ricardo (2001) *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tesis de Doctorado en Sociología, Universidad de São Paulo, São Paulo.

Mariz Cecilia, Campos Machado María (1997). Pentecostalism an Women in Brazil. En E. Cleary, H. Stewart –Gambino (edit.), *Power, Politics and Pentecostal in Latin América* (pp. 41-54). Oxford: WestviewPress.

Marostica, Matt (1994). La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social. *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. 12, 3-21.

Marostica, Matt (1997) *Pentecostal and politics; the creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Ph. D. dissertation (in Political Science)-Political Sciences Departament, University of California, Berkeley.

Marostica, Matt (2000). La Nueva Política Evangélica: el movimiento evangélico y el complot católico en la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión*. 2, 11-30.

Martínez, Ana Teresa (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial

Martínez, Ana Teresa (2009) Introducción. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. En P. Bourdieu. *La Eficacia Simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.

Martuccelli, Danilo y Svampa, Maristella (1997). Del modelo nacional- popular al momento neoliberal. En *La plaza vacía. Las transformaciones del peronismo* (pp.25-77). Buenos Aires: Losada. Capítulo I.

Mauro, Sebastián (2008). Democracia, representación y política. Racionalidad dialógica e hybris popular. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. 56, 1-11. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page66.html>.

Merklen, Denis (2005) *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática [Argentina, 1983-2003]*. Buenos Aires: Gorla.

Míguez, Daniel (1997). *Spiritual bonfire in Argentina: Confronting current theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in Buenos Aires Suburb*. Tesis de Doctorado, CEDLA, Amsterdam.

Míguez, Daniel (1998). Política y Magia en un suburbio de Buenos Aires: estrategias indirectas de expresión demandas en un contexto de clientelismo político. En *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. 16/17, 75-94.

Míguez, Daniel (2000). Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e Iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión*. 2, 11- 30.

Míguez Bonino, José (1999) *Poder del Evangelio y Poder Político*. Buenos Aires: Kairos.

Mocca, Edgardo (2004). Los partidos políticos: entre el derrumbe y la oportunidad. En I. Cheresky, J. Blanquer (comp.), *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada* (pp. 83-106). Rosario: Homo Sapiens.

Mosqueira, Mariela (2010). La política requiere de leones, no de ovejas: participación política en jóvenes cristiano-evangélicos. *Revue interdisciplinaire des travaux sur les Amériques-IEHAL*.4,

Neiman, Guillermo y Quaranta, Germán (2006). Los estudios de casos en la investigación sociológica. En I. Vasilachis de Gialdino (coord.) *Estrategias de Investigación cualitativa* (pp.213-234). Barcelona: Gedisa.

Nun, José (2000). *Democracia: ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Oro, Ari (1997). Neopentecostalismo. En, *XXIV Congreso de la SISR*, Toulouse.

Oro, Ari y Semán, Pablo (2000). Pentecostalism in Southern Cone Countries: Overview and Perspectives. *Internacional Sociology*. 15(4), 605-627.

Oro, Ari Pedro (2003). A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 53. Vol 18, 53-69.

Oro, Ari Pedro (2005). Religião e política no Brasil. *Cahiers des Amériques Latines*. 48/49 (2), 205-220. Paris: IHEAL.

Oro, Ari Pedro (2007). “Religious Politician” and “Secular Politician” in Southern Brazil. *Social Compas*. 54, (4), 583-592.

Pace, Enzo (2006). Políticas de Redención y Redención de la Política. *Ciencias Sociales y Religión*. 8, 31-40.

Padilla, Carlos René (1991). *De la Marginación al Compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Fraternidad Teológica Latinoamericana: Buenos Aires.

Pedde, Valdir (2004). A percepcao dos fiéis pentecostais quanto ao envolvimento de suas denominacoes na atividade política. *Debates do ner*. 6, 113-128.

Pierucci, Antonio (1996). Representantes de Deus en Brasília: a bancada evangélica na constituinte. En A. Pierucci, R. Prandi (comp.), *A realidade social das religiones no Brasil* (pp. 163-191). Sao Paulo: HUCITEC.

Pierucci, Antonio (1998). Soltando amarras: secularización y destradicionalización. *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, Buenos Aires. 16/17, 101-131.

Pierucci, Antonio (2006). La religión como solvente-Uma Aula. *Revista Novo Estudos* 75, 111-127.

Pousadela, Inés (2004). Los partidos han muerto. ¡Larga Vida a los Partidos! En I. Cheresky, J. Blanquer (comp.), *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada* (pp. 109-145). Rosario: Homo Sapiens.

Quiroga, Hugo (2004). La difícil reforma política. La crisis de representación en debate. En I. Cheresky, J. Blanquer (comp.), *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada* (pp. 55-81). Rosario: Homo Sapiens.

Quiroga, Hugo (2006). La arquitectura del poder en un gobierno de la opinión pública. En I. Cheresky (comp.), *La política después de los partidos* (pp. 75-99). Buenos Aires: Prometeo.

Quiroga, Hugo (2009) Las transformaciones políticas de la democracia. Partidos y espacio público. En I. Cheresky comp.) *Las urnas y la desconfianza ciudadana en la democracia argentina* (pp.69-96). Rosario: Homo Sapiens.

Rinesi, Eduardo, Nardacchione, Gabriel (2007). Prólogo. Teoría y práctica de la democracia argentina. En E. Rinesi, G. Nardacchione, G. Vommaro (edit.). *Los lentes de Víctor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina reciente*, (pp. 9-55) Buenos Aires: Prometeo.

Rinesi, Eduardo, Vommaro, Gabriel (2007). Notas sobre la democracia, la representación y algunos problemas conexos. En E. Rinesi, G. Nardacchione, G. Vommaro (edit.). *Los lentes de Víctor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina reciente*, (pp. 419-472). Buenos Aires: Prometeo.

Rodríguez, Darío (2006). Liderazgos y partidos “partidos”: La fractura del justicialismo y la reconfiguración del escenario político en la Provincia de Buenos Aires. En I. Cheresky (comp.) *La política después de los partidos*, (pp. 103-131). Buenos Aires: Prometeo.

Sanchís, Pierre (2001) Desencanto y formas contemporáneas de lo religioso. *Ciencias Sociales y Religión*. 3, 27-43.

Saracco, Norberto (1989) *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*. Ph.D. Thesis. Faculty of Arts, University of Birmingham, Birmingham.

Sartori, Giovanni (2002) *Homo Videns. La Sociedad Teledirigida*. Madrid: Taurus.

Segato, Laura Rita (2007). La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en los tiempos de Políticas de la Identidad* (pp. 293-309). Buenos Aires: Prometeo.

Scherlis, Gerardo (2009) El partido estatal estratárquico de redes. Apuntes sobre organización política en la era de los partidos no representativos. En I. Cheresky (comp.), *Las urnas y la desconfianza ciudadana en la democracia argentina*. (pp. 131-162). Rosario: Homo Sapiens.

Seiguer, Paula (2006, junio 22-23). ¿Iglesia de trasplante? ¿Iglesias de injerto? Un replanteo de la clasificación usual de las iglesias protestantes en la Argentina entre el 1870 y 1910. En *GERE, I Simposio sobre Religiosidad Cultura y Poder*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Semán, Pablo (2000a). El Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. En M. Svampa (comp.), *Desde Abajo. La transformación de las identidades sociales*. (pp. 155-180). Buenos Aires: Biblos-Universidad Nacional General Sarmiento.

Semán, Pablo (2000b). *A Fragmentacao do cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Semán, Pablo (2001). La recepción popular de la Teología de la Prosperidad. *Scripta Ethnologica*. 23, 145-162.

Semán, Pablo (2006). El pentecostalismo y el “rock chabón” en la transformación de la cultura popular. En D. Míguez, P. Semán (comp.) *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. (pp. 197-216). Buenos Aires: Biblos.

Semán, Pablo (2007). *Bajo Continuo. Exploraciones Descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Editorial Gorla.

Silveira Campos, Leonildo (2005). De “políticos evangélicos” a “políticos de Cristo”: la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. *Ciencias Sociales y Religión*. 7, 157-186.

Silveira Campos, Leonildo (2007). El campo religioso brasileño: pluralismo y cambios sociales. Protestantismo y pentecostalismo en los años 1970 y 2000. En C. Rivera Farfán, E. Juárez Cerdi (edit.) *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 23-52). México D. F: Ciesas.

Soneira, Abelardo, Isabel, Tort, Leonor, Pessina (1993). El Ministerio Ondas de Amor y Paz del Pastor Héctor Aníbal Giménez. En A. Frigerio (comp.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. (pp. 49-80). Buenos Aires: CEAL.

Soneira, Abelardo J (1994). Biografía y religiosidad pentecostal: una aproximación al estudio de las características socio-biográficas del creyente pentecostal. En A. Frigerio (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina*. (pp. 44-60). Buenos Aires: CEAL.

Stoll, David (1990). *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press.

Stoll, David (1991). *Guatemala Elects Born- Again President*. Christian Century. 108 (6), 189-190.

Stoll, David (1993) *Between Two Armies: In the Ixil Towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press

Svampa, Maristella (2001). *Los que ganaron: la vida privada en los countries y barrios privados*. Buenos Aires: Biblos.

Svampa, Maristella (2003). *Cinco tesis sobre la nueva matriz popular*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, noviembre de 2003.

Svampa, Maristella (2005) *La Sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus.

Tarducci, Mónica (1993). Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión. En A. Frigerio (comp). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)* (pp. 81-96). Buenos Aires: CEAL.

Tarducci, Mónica (1994). ¿Las mujeres en el movimiento pentecostal; sumisión o liberación? A. Frigerio (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina* (pp. 60-80). Buenos Aires: CEAL.

Weber, Max (1984) *Ensayo sobre Sociología de la Religión*, tomo I. Madrid: Taurus.

Weber, Max (1931) *Escritos políticos*. Madrid: Alianza

Wolin, Sheldon (1974). *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

Wright, Pablo (1992). Toba Pentecostalism Revisited. *Social Compass*. 3. (39), 355-375.

Wright, Pablo (2002). L "Evangélio": Pentecostisme Indigene dans le Chaco Argentin. *Social Compass*, 49 (1), 43-66.

Wynarczyk, Hilario (1993). Carlos Annacondia: un estudio de caso en Neopentecostalismo. En A. Frigerio (comp.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*. (pp. 80- 92) Buenos Aires: CEAL.

Wynarczyk Hilario, Semán Pablo y de Majo Mercedes (1995). *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*. Buenos Aires: Facultad Internacional de Estudios Teológicos.

Wynarczyk, Hilario (2006). Partidos políticos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001. *Civitas-Revista de Ciências Sociais* 2, 11-41.

Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. San Martín: UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín.

Wynarczyk, Hilario (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Siglo XXI

Fuentes

INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) (2011, febrero). *Resultados provisionales Censo 2010* [On line]. Disponible en <http://www.indec.gov.ar/>

¿Mi hermano, mi candidato? (2003, octubre 9). Pulso Cristiano, año 1, número 2.
Disponible en: <http://www.pulsocristiano.com.ar/news/PC02.doc>

“Nunca pensé que me iba a jugar tanto”. Diputada Cynthia Hotton (2008, junio 19). Pulso Cristiano, año 3, número 113.
Disponible en: http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/entrevista_pulso119.html

Ciudad de Buenos Aires: Macri recibió a autoridades evangélicas. (2008, septiembre). El Puente, 24.

Scioli se reúne con pastores. (2008, diciembre). El Puente, 3.

Acuerdo de ayuda social del municipio de Tigre con pastores. (2010, abril) El Puente, 10.

Chaco: Capitanich se reúne con el Consejo de Iglesias. (2010, junio). El Puente, 27.

Listado de entrevistas realizadas para la tesis

Entrevistado	Denominación	Referencias	Fecha
Cristian Rosales	Pentecostal	Pastor. Intervino en la interna peronista en Monte Chingolo en 2007	Septiembre de 2008
César Cástets	Bautista Renovado	Candidato a intendente de Malvinas Argentinas en 2007	Octubre de 2008
Karina Luna de Lara	Pentecostal	Pastora. Candidata a intendente de José C Paz en 2007	Enero de 2009
Juan Climenti	Pentecostal	Pastor. Dirigente de FECEP.	Abril de 2008
Jorge Galli	Bautista	Pastor. Informante clave	Abril de 2008
Aníbal Villordo	Pentecostal	Pastor. Informante clave	Junio de 2008
Marcos Ohlsson	Anglicano	Líder evangélico. Concejal en San Isidro	Agosto de 2008
Amílcar Cervellino	Bautista	Líder evangélico. Informante clave.	Octubre de 2008
Claudio Cruces	Menonita	Pastor. Informante clave	Agosto de 2009
Hugo Turrini	Bautista	Informante Clave	Junio de 2009
Andrés Eildelson	Presbiteriano	Informante Clave	Septiembre de 2009
José Segovia	Pentecostal	Líder evangélico. Ex concejal de Morón.	Diciembre de 2009
Anabel Schiaffino	Pentecostal	Líder evangélica. Candidata a legisladora de Buenos Aires en 2009.	Octubre de 2009