

De los templos a las calles. La politización evangélica en perspectiva

From temples to streets. Evangelical politicization in perspective

Marcos Carbonelli

Fecha de presentación: 30/04/19

Fecha de aceptación: 29/06/19

Resumen

En este artículo analizaremos la potencialidad política de los evangélicos en la Argentina contemporánea. En primer lugar, explicaremos su fracaso en la arena partidaria, un hecho que distingue al caso argentino de otras experiencias exitosas en Latinoamérica. A continuación, identificaremos dos espacios importantes para su proyección pública: las movilizaciones en debates controversiales sobre derechos sexuales y reproductivos y las mediaciones en la implementación de políticas públicas de contención social. Nuestros argumentos se sostienen en una investigación cualitativa desarrollada entre los años 2007 y 2012 en el marco de estudios doctorales financiados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Palabras clave

Evangélicos, Argentina, política, partidos políticos, movilizaciones, políticas públicas.

Abstract

In this article we will analyze the political potential of evangelicals in contemporary Argentina. In the first place, we will explain its failure in the party arena, a fact that distinguishes the Argentine case from other successful experiences in Latin America. Next, we will identify two important spaces for its public projection: the mobilizations in controversial debates on sexual and reproductive rights and the mediations in the implementation of public policies of social containment. Our arguments are supported in a qualitative research developed between 2007 and 2012 within the framework of doctoral studies funded by the National Council of Scientific and Technical Research (CONICET).

Keywords

Evangelicals, Argentina, politics, political parties, mobilizations, public policies.

Introducción

El triunfo de Bolsonaro en Brasil y las recientes movilizaciones contra la despenalización del aborto en Argentina agitan interrogantes sobre la influencia política de los evangélicos en el cono sur. ¿Estas iglesias representan la punta de lanza de un frente conservador que procura difuminar los logros de la etapa progresista? Su poder electoral ¿es el síntoma de una era post partidaria donde las afiliaciones religiosas y morales se imponen sobre las pertenencias ideológicas? Las respuestas a estas inquietudes requieren complejizar el análisis y trazar continuidades y diferencias entre los dos países del Mercosur, a partir de evidencias empíricas.

Bajo este planteo, en el presente artículo procuraremos cumplir con dos objetivos analíticos. En primer lugar, explicar la regularidad de la derrota evangélica en las urnas argentinas, dando cuenta de las razones circunstanciales y estructurales de esta suerte esquivada y sus semejanzas y distancias con las experiencias partidarias evangélicas en otros países latinoamericanos. En segundo término, identificar la fertilidad de otras dimensiones de la politización evangélica, haciendo foco en la incidencia de estos actores tanto en las controversias desplegadas en el espacio público contemporáneo como en acciones estatales orientadas a asistir y contener a los sectores más vulnerables de las zonas urbanas del país.

Nuestros argumentos se sostienen en una investigación cualitativa desarrollada entre los años 2007 y 2012 en el marco de estudios doctorales financiados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Los evangélicos y la escena política latinoamericana

Las iglesias evangélicas irrumpieron en la escena política latinoamericana en las décadas ochenta y noventa. De la mano de su innegable crecimiento demográfico, Brasil se presenta como uno de los casos paradigmáticos de la región, debido a la configuración de una nueva dinámica dentro del sistema político, en la cual el voto evangélico resulta una variable de influencia, fundamentalmente en las campañas presidenciales. Entre los ejemplos más renombrados pueden citarse la elección del obispo 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 -Rosángela Matheus (esposa de Garotinho) y Benedicta da Silva- por la gobernación del Estado de Río de Janeiro en 2002 (con resultado favorable para la primera), y la elección del obispo Marcelo Crivela, líder de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), como senador en el mismo período. En lo que concierne estrictamente a las elecciones parlamentarias, estudios como los de Campos Machado (2006) y Silveira Campos (2005) 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 elecciones presidenciales de 1989, y Silveira Campos (2005) da cuenta del importante rol asumido por la IURD en las elecciones presidenciales de 2002, cuando su cúpula dirigencial pactó con Lula da

Silva un apoyo electoral estratégico, que culminó con la designación de José Alencar como vicepresidente.

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 durante las décadas del noventa y del dos mil, llevaron a la prensa y a la dirigencia política tradicional a referirse a la constitución de una “bancada evangélica”, en tanto grupo orgánico dotado de intereses y modalidades de acción propios. Según analistas especializados (Mariano 2001, Freston 2001, Oro 2006) este avance cuantitativo se funda en un proceso de reconceptualización, racionalización y profesionalización de las iglesias evangélicas y neopentecostales en su proyección en la esfera pública, bajo un modelo de inserción de carácter corporativo.

En los comienzos de la era democrática, las incursiones políticas evangélicas se inscribían en iniciativas de índole individual. Pero ya en la década del noventa, son las iglesias, en tanto corporaciones, las que “producen” a sus propios líderes políticos, a partir de mecanismos de selección, formación y seguimiento de sus candidatos, la mayoría de ellos pastores. Los “políticos de Cristo” - dirigentes formados al interior de las iglesias-, *“se ven (...) como portadores de una misión divina, para la cual fueron llamados, con el fin de promover una especie de exorcismo de la vida política nacional”* (Silveira Campos, 2005: 159).

Esta postura redentora se complementa, por un lado, con la búsqueda de beneficios directos para los proyectos de la iglesia de pertenencia, a través de la gestión parlamentaria; por el otro, con la presentación de proyectos legislativos basados en cuestiones morales y éticas (Campos Machado 2006), que procuran diferenciar a las/os políticas/os evangélicas/os de la clase política tradicional y expandir su visión doctrinal a diversas áreas de la gestión pública.

La estrategia desarrollada por las iglesias neopentecostales y evangélicas en Brasil no ha sido entonces la de formar partidos confesionales, sino 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 en un modus operandi bajo el cual las iglesias evangélicas asumen decididamente el rol de “partidos paralelos”. 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 ni coherencia ideológica, y un sistema electoral que 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).

Un punto a remarcar es la capilaridad del trabajo social que las iglesias evangélicas realizan entre los sectores más vulnerables del gigante sudamericano. Además de la distribución de los bienes de salvación, también forma parte de su propuesta religiosa la restauración material de los sujetos que llegan a sus templos, desencantados de la burocracia y verticalidad de otras formas religiosas (como el catolicismo) y/o golpeados por las dinámicas salvajes del capitalismo. Es por ello que en las grandes urbes, las iglesias evangélicas y pentecostales despliegan una serie de

actividades como bolsas de trabajo, talleres de oficio, talleres contra la violencia de género, abordajes terapéuticos para el consumo problemático de drogas. Inclusive en ciertos espacios donde las bandas criminales del narcotráfico territorializan su poder al punto de reemplazar a la figura del Estado como orden integrador, las iglesias evangélicas orquestan dinámicas pacificadoras, “pactos de no agresión” que redundan en garantías informales para los vecinos de las favelas.

El rol social de las iglesias evangélicas explica su inserción permanente en la vida política brasileña, más allá de la coyuntura puntual de las elecciones. Desde hace por lo menos una década, la clase política de ese país se vale de las agencias religiosas para canalizar la ayuda social hacia el territorio y asegurarse que la misma llegue a sus beneficiarios por canales más efectivos y seguros que los partidarios. El caso paradigmático (aunque no el único) resulta el de la Bolsa O Familia, un plan asistencial organizado por el Partido de los Trabajadores durante la presidencia de Lula, que acercaba alimentos y recursos esenciales a las familias más vulnerables. En su implementación casa por casa, familia por familia, las iglesias evangélicas jugaron un rol clave. Este agenciamiento religioso en el plano de la gestión pública también nos muestra que en su derrotero político los evangélicos se han posicionado de manera diversa: fueron anti lulistas, lulistas y post lulistas. A partir de una lectura de mediano plazo, este dato constituye una advertencia para no encasillar el análisis bajo una imputación de conservadurismo raso, y tomar nota de las complejidades de su presencia en los problemas de gobernabilidad y representación en el Brasil.

Por su parte, en Colombia las mega iglesias pentecostales se comportaron organizacionalmente como partidos políticos confesionales, compitiendo en elecciones y estableciendo alianzas entre sí o con estructuras partidarias seculares (Cepeda van Houten, 2007). Se destacan los casos del 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. Bajo esta lógica, Claudia Rodríguez Castellano, líder de la Misión Carismática Internacional, fue candidata presidencial por el PNC. 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 PNC y Cambio Radical. En el historial político del PNC también se cuentan la obtención de un escaño en la Cámara de Representantes en 1998, y en el Senado Nacional en el 2000. A su tiempo, 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).

Perú también resulta uno de los casos más representativos en la historia reciente, por la participación masiva de líderes y pastores evangélicos en el partido político “Cambio 90”, que

consagró como presidente de la república de Perú a Alberto Fujimori en las elecciones de 1990, y cuyo mandato se extendió hasta el 2000.

Los dirigentes más importantes del campo evangélico peruano tuvieron una destacada actuación en la constitución legal de Cambio 90 y en su posterior difusión mediante la afiliación de miembros de las iglesias y el recorrido de los sectores periféricos del país, en tanto estrategia proselitista. 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 lo que se suma la asunción a la vicepresidencia segunda 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).

Los evangélicos y la vía partidaria en Argentina en la era democrática

En Argentina, al igual que lo ocurrido en otros países latinoamericanos, la recuperación democrática en la década del ochenta habilitó un marco cultural que puso freno a las hostilidades gubernamentales para con las minorías religiosas en general, y en particular para con los evangélicos, quienes eran los más interesados históricamente en desplegar estrategias proselitistas. Las mismas fueron particularmente exitosas entre los sectores populares de las zonas urbanas de la República Argentina, disputando la histórica hegemonía católica en ese sector. Las razones del crecimiento demográfico evangélico, fundamentalmente pentecostal, responden al desarrollo de un discurso y una pastoral que respetó la cosmología holista y relacional de los sectores populares (Semán 2007), al mismo tiempo que supo acompañar su descenso social, tematizando correctamente sus procesos de crisis, pérdida de estabilidad económica y de las instituciones que históricamente le habían servido como marcos de referencia, como el peronismo, los sindicatos y la Iglesia Católica.

Amén de la transformación del contexto sociopolítico, en el despertar masivo hacia lo político incidió el recambio generacional de pastores: los antiguos líderes que habían sido aleccionados bajo la cosmovisión de separación entre vida cristiana y mundo (en sus diferentes esferas, por considerarlas a todas ellas esferas de pecado) dieron paso a nuevos dirigentes que practicaban una cosmovisión simétricamente opuesta: el mundo y sus diferentes campos de actividades (de las cuales claramente la política no era una excepción) constituía un espacio a conquistar, a redimir para Cristo. Finalmente, el desembarco de los líderes evangélicos en la política argentina también se vio impulsado por un efecto imitativo: los triunfos de bancadas y escaños conquistados por sus hermanos en la fe en Brasil o Perú, sirvió en ese momento como modelo de lo que se podría replicar en suelo argentino.

El primer partido evangélico fue el Movimiento Cristiano Independiente (MCI), que se formó en la provincia de Buenos Aires en 1993. Paralelamente se constituyó el Movimiento Reformador Independiente (MRI), el cual resultó ser la expresión de esta misma fuerza política en la provincia de Córdoba. En ambos casos se trataba de agrupaciones conformadas por pentecostales que se lanzaban al mundo de la política con la idea de redimir y reconstruir dicha esfera de la actividad humana (afectada en su cosmovisión por el mal pecaminoso de la corrupción), valiéndose de los principios bíblicos como ejes medulares de esta tarea. En el orden estratégico, estos dirigentes procuraban afianzar sus bases electorales al interior de las congregaciones evangélicas, por lo que organizaban campañas en los templos, presentándose como los portadores de una misión que resultaba complementaria a la ejercida por los especialistas religiosos, y que se fundaba en la aplicación de principios y criterios extraídos del Antiguo Testamento (*“reconstruccionismo bíblico”*, en términos de Wynczyk, 2010: 98-99). En virtud de lo que señalábamos más arriba, en su primera experiencia en el terreno partidario los líderes evangélicos emularon la estrategia de sus pares brasileños, procurando hacer de las iglesias qua instituciones la base de su maquinaria política y de su caudal de votos.

En las elecciones generales de 1993 los resultados obtenidos por estas fuerzas fueron magros. En razón de ello, en las candidaturas a la Asamblea Constituyente de 1994 el MCI complejizó su plataforma política, presentando la demanda de igualdad religiosa en Argentina. En efecto: si bien el contexto democrático allanó los canales de la publicitación de la disidencia religiosa, el andamiaje jurídico que garantizaba la hegemonía católica seguía intacto, tal como lo había perfeccionado la dictadura.

Para desarrollar esta estrategia política más ambiciosa, orientada a la representación electoral de una minoría discriminada y a la movilización de fieles en torno a su programa (Wynczyk, 2009), los dirigentes del MCI se contactaron con sus pares de las federaciones y con pastores reconocidos en el ambiente evangélico. Sin embargo, pese a las reuniones y presentaciones en los templos, los votos de los hermanos en la fe volvieron a serles esquivos.

Mallimaci (1996) contrapone la apuesta de representación colectiva del MCI con la vía extraordinaria de participación como constituyente del pastor metodista Míguez Bonino en las filas del Frente Grande, en compañía de otras figuras religiosas, como el obispo católico Jaime de Nevaes. El caso exitoso de Míguez Bonino encarna la figura de un líder de reconocido prestigio social, cuya inscripción partidaria se fundamentó en la afinidad con el programa y las propuestas de una organización política, en un contexto clave de redefinición de las reglas constitucionales, pero sin usufructuar su posición de líder religioso ni alentar la formación de una línea política exclusivamente evangélica (Mallimaci, 1996).

Una nueva derrota en las elecciones de 1995 provocó el desmembramiento del MCI y una fracción del espacio fundó el Movimiento Reformador (MR) que abandonó la idea de un partido confesional y apostó por una política de alianzas, comportándose como un espacio evangélico al interior de estructuras políticas “seculares”. En su programa, reemplazó el esquema del reconstruccionismo bíblico por la búsqueda de la justicia social, la lucha contra la corrupción y la reivindicación de los intereses del pueblo. La afinidad de este ideario con la tradición peronista

habilitó la construcción de un antagonismo con la dirigencia política oficialista (el menemismo) y un acercamiento sucesivo a diferentes formaciones peronistas “disidentes”: sus miembros integraron primero el FREPASO (Frente para un País Solidario), luego la Democracia Cristiana y por último, el Polo Social dirigido por el sacerdote católico Luis Farinello (Wynarczyk, 2006, 2010). Pese al cambio estratégico y a las adaptaciones realizadas a sus propuestas políticas, el MR tampoco alcanzó cargos públicos en sus sucesivas participaciones en alianza con estructuras partidarias seculares, y tras el cierre de la experiencia del Polo Social, la agrupación política evangélica se disolvió.

En el nuevo milenio, es posible advertir un cambio en las estrategias de los líderes evangélicos que volvieron a intentar hacerse fuertes en el terreno político partidario. Más allá de las ostensibles diferencias de los dos grandes modelos o experiencias que enseguida pasaremos a describir, ambos observaron un denominador común: sin dejar de poner en escena decididamente su identidad religiosa en el espacio público, la articularon desde el inicio con identidades partidarias “seculares” e históricas, y a partir de esta articularon, procuraron constituirse en representantes no solo de sus hermanos en la fe sino también de otros colectivos sociales.

El primer modelo o experiencia evangélica en la política partidaria argentina en el nuevo milenio fue protagonizado por un conjunto de pastores y líderes que, a título individual, entre los años 2003 y 2011 disputaron la titularidad del poder ejecutivo de los municipios del conurbano bonaerense donde se encontraban sus iglesias. Se trataba de pastores jóvenes, referentes de comunidades de entre cien y quinientos miembros, que se caracterizaban por desplegar en sus iglesias un intenso trabajo social, orientado a cubrir o ayudar a cubrir las necesidades materiales de su feligresía y de los vecinos del barrio. Por trabajo social entendemos una variedad importante de actividades: merenderos, comedores, talleres de apoyo escolar, espacios de contención para mujeres víctimas de la violencia de género, actividades terapéuticas para jóvenes con consumo problemático de drogas o de alcohol. Por su perdurabilidad y eficacia, estas actividades fueron reconocidas por los vecinos del barrio, que las incorporaron a sus estrategias de reproducción de la cotidianidad material, y al mismo tiempo, llamaron la atención de dirigentes políticos locales que buscaban, a nivel territorial, interlocutores eficaces que pudieran ayudarlos en la implementación de políticas sociales orientadas a la contención social. De la legitimidad y búsqueda de expansión recíproca florecieron acuerdos e intenciones de convertir a estos pastores con sensibilidad social destacada, en candidatos partidarios potentes. Cabe señalar que, en tales enlaces, también pesó fuertemente la afinidad peronista que, como lenguaje e identidad compartida, en la mayoría de los casos fue el elemento que terminó por rubricar los acuerdos entre actores políticos y religiosos.

Una vez en campaña, las proyecciones evangélicas en el Conurbano apelaron a un discurso ajustado a preocupaciones sociales en un contexto local, buscando tanto la restauración material como espiritual de los habitantes de los distritos. En sus campañas, los candidatos evangélicos activaron un clivaje social y se posicionaron como los portadores de una renovación política,

dispuestos a reemplazar a un sector dirigente (particularmente, los intendentes de los municipios del Conurbano), acusado de afectar los intereses del “pueblo”.

Las propuestas se enraizaron en el *anclaje territorial* de las comunidades evangélicas, es decir, en un trabajo asistencial llevado a cabo en los barrios, que habilitó la constitución de sus líderes como referentes sociales. Si bien la presencia en lo social se remonta a la década del noventa (Míguez, 1997, 1998; Semán 2000), en el nuevo milenio estas actividades se consolidaron y propiciaron una mayor articulación informal con actores políticos en la implementación de programas sociales. Paralelamente, estas funciones profundizaron la afinidad simbólica y territorial con el peronismo.

A partir de las características de su emprendimiento político, los grupos evangélicos en el Conurbano manejaron un doble registro de interpelación. Por un lado, posicionaron a los fieles de las comunidades evangélicas locales como interlocutores iniciales de su propuesta, a los fines de constituirlos en las bases de sustentación de sus proyecciones electorales. Por el otro, procuraron generar lazos de identificación en los ciudadanos de los municipios, con especial énfasis en los sectores más castigados socialmente. Bajo esta perspectiva, la categoría “pueblo” condensó el doble horizonte de la apuesta representativa y se constituyó en el sujeto político más destacado en sus presentaciones públicas y en sus estrategias de diferenciación con respecto a la clase política.

En el período que analizamos, se destacaron las siguientes candidaturas: la del Pastor César Castets a la intendencia de Malvinas Argentinas en 2007, la de la pastora Karina Luna de Lara a la intendencia de José C Paz en 2009, la del líder Walter Ruiz Díaz a la titularidad el poder ejecutivo del municipio de Hurlingham en 2011, y la del referente Ángel Annacondia a la intendencia del municipio de Quilmes también en 2011. Ninguna de ellas fue exitosa y luego de los comicios, cada uno retomó sus actividades eclesiales habituales sin volver a inmiscuirse en política.

El segundo formato de política cristiana correspondió al itinerario de la diputada Cynthia Hotton y la formación de su espacio Valores para mi País. Cynthia Hotton pertenece a una familia reconocida en el espacio evangélico argentino, que a su vez cuenta con posicionamientos políticos marcados. Siguiendo los pasos de su padre (diplomático de carrera) su trayectoria política comenzó en 2001, en el partido de centro derecha RECREAR. Tras resultados negativos en las elecciones de 2003 y 2005, este espacio político selló una alianza con el partido Compromiso por el Cambio (CPC), liderado por Mauricio Macri (actual presidente de la República), en el contexto de las elecciones generales de 2007. En virtud de las exigencias del cupo femenino, Hotton fue postulada como segunda candidata a diputada nacional por la alianza partidaria, resultando electo. Cabe destacar que en su elección no pesó el apoyo de la comunidad evangélica sino los votos acumulados de la alianza partidaria.

Una vez en el Parlamento, Hotton acentuó su identidad religiosa fundando un espacio político propio, denominado Valores para mi País (VPMP), cuya plataforma se centró en tres ejes: a) la presentación de un nuevo proyecto de libertad religiosa, b) los posicionamientos críticos en los debates sobre la despenalización del aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo y c)

la construcción de un discurso anti-corrupción y a favor de la transparencia en las prácticas políticas. A partir de esta agenda la diputada apostó a posicionarse como la referente de la comunidad evangélica, pero también como la líder de un colectivo social más amplio, de orientación interconfesional y organizado en torno a principios éticos situados más allá de los clivajes ideológicos. En este sentido, su espacio político se integró inicialmente por pastores y cuadros dirigentes de mega iglesias evangélicas que compartían el ideario del partido en formación, pero en años posteriores incluyó a católicos de militancia parroquial que comulgaban con la idea de impregnar la política con valores cristianos.

Conforme a su plataforma, en 2010, Hotton se destacó públicamente como una de las voceras del rechazo al proyecto legislativo que postulaba el derecho al matrimonio legal y la adopción por parte de personas del mismo sexo. Su posición se apoyó en argumentos jurídicos, científicos y religiosos, y obtuvo el apoyo de las federaciones evangélicas conservadoras, pero también de sectores católicos que se plegaron a sus actividades públicas. Las mismas incluyeron desde visitas a estudios de televisión hasta movilizaciones callejeras, pasando por los debates estrictamente parlamentarios. Si bien la sanción de la ley del matrimonio igualitario marcó la derrota de su postura, su figura alcanzó notoriedad como defensora de la vida y la familia, lo cual intensificó su trabajo mancomunado junto a organizaciones y personalidades católicas en causas concomitantes, como la oposición a la despenalización del aborto (Carbonelli e Irrazábal, 2010)

El mismo año la diputada presentó un proyecto de ley de cultos en Argentina. El mismo no procuraba corregir los privilegios católicos, sino establecer una nueva frontera entre cultos legítimos e ilegítimos. El espíritu de la propuesta legislativa se orientaba a mantener intacta la posición diferencial de la Iglesia Católica en el campo religioso y a crear la figura de la personería jurídica religiosa para todas aquellas otras confesiones que se inscribiesen en el Registro Nacional de Entidades Religiosas (Proyecto de Ley de Libertad Religiosa, 2010, art.8). Este reconocimiento legal se pautaba bajo una serie de requisitos, como la acreditación de la presencia efectiva en el territorio argentino, un informe detallado de los principios y doctrinas religiosas y la identificación de autoridades administrativas. Su cumplimiento habilitaba prerrogativas tales como la exención de impuestos fiscales, la inembargabilidad e inejecutabilidad de los templos, lugares de culto y objetos sagrados y el libre acceso de sus ministros a las cárceles, hospitales, asilos y dependencias de las Fuerzas Armadas, a los fines de brindar asistencia espiritual a las personas que allí residan y deseen recibirla. El proyecto de Hotton incluía una cláusula restrictiva que marginaba de la nominación religiosa al estudio de la parapsicología, a la astrofísica, la astrología, las prácticas adivinatorias o mágicas, a las prácticas satánicas y a los cultos cuyos oficios religiosos incluyan actos de crueldad sobre animales.

A partir de estos criterios, el proyecto Hotton pretendía reconfigurar lo que Giumbelli (2002) denomina la definición social de la religión: el acuerdo legítimo acerca de lo que es o no posible definir como un hecho religioso al interior de una sociedad en un tiempo determinado. La iniciativa legislativa de Hotton se proponía alterar parcialmente las fronteras del campo religioso a partir de un modelo de estratificación tripartito. El catolicismo permanecería en un sitio de religión preferencial por el financiamiento estatal. Otros credos, "reconocidos" por el poder

público, obtendrían garantías para ampliar su actividad proselitista en diversos espacios públicos. En la descripción de tales actividades -libre acceso a hospitales, cárceles y dependencias de las Fuerzas Armadas- se visibiliza la referencia implícita a los trabajos pastorales de las comunidades evangélicas, por lo que el espíritu del proyecto se orientó a dotar a dichas expresiones religiosas con parte de las atribuciones del catolicismo en su inserción en espacios institucionales. Finalmente, el último nivel se reserva a los cultos afroamericanos (umbanda, batuque, candomble) y a las prácticas de curanderas/os y adivinatoras/es, excluidos del reconocimiento estatal, y posicionados por fuera del campo religioso legítimo.

Dadas sus características, el proyecto fue cuestionado por las minorías religiosas marginadas, por sectores de la prensa que juzgaban excesivos los privilegios extendidos a los especialistas religiosos, pero también por sectores importantes de la propia comunidad evangélica, quienes acusaron a Hotton de abandonar la histórica causa de la igualdad, y ponderar, equívocamente, un nuevo régimen inequitativo en el mundo religioso. La sumatoria de las críticas provocó que el proyecto fuera retirado del tratamiento parlamentario, por falta de consensos al interior de las fuerzas políticas y en la sociedad civil.

Golpeada por este paso en falso, Hotton apostó a relanzar su carrera política acentuando su perfil de dirigente honesta y defensora de los valores tradicionales. Abandonó el partido Compromiso para el Cambio por el diletantismo de sus dirigentes a la hora de pronunciarse contra la ley de matrimonio igualitario y por el escaso lugar que la cúpula partidaria concedía a sus colaboradores en futuras listas. Ya como un actor independiente, Valores para mí País se presentó a la competencia electoral municipal de la ciudad de Buenos Aires, con Cynthia Hotton como primera candidata a legisladora porteña. En medio de una competencia electoral polarizada por las fuerzas opositoras y oficialistas, VPMP obtuvo en las elecciones del 10 julio de 2011 un total 18.335 votos, insuficientes para alcanzar escaños en la legislatura porteña. Tras este revés político y ya sin su banca como diputada nacional por mandato vencido sin renovación, Hotton intentó reflotar su proyecto partidario inter-confesional en localidades más pequeñas de la provincia de Buenos Aires, sin éxito hasta el momento.

Los análisis especializados sobre las experiencias partidarias evangélicas coinciden en la identificación de sus límites. Tanto en la década del noventa (Wynarczyk 2006, 2010) como en el nuevo milenio (Carbonelli 2016), las experiencias confesionales evangélicas sustentaron (equivocadamente) su potencialidad política en la gravitación efectiva de un voto evangélico. Este fenómeno se comportó más como un imaginario fallido que como una conducta electoral concreta. El escaso caudal electoral obtenido en las sucesivas presentaciones afirmó el peso y la densidad histórica de las identidades políticas tradicionales por sobre las afiliaciones religiosas al momento de las urnas. Existe un elemento de orden estructural a tener en cuenta: como señala Prieto (2014), retomando la teoría sobre la formación de partidos de Lipset y Rokkan (1990), en la historia del sistema de partidos argentino no existió un clivaje Iglesia- Estado fundante. Esto explica la ausencia de una cultura laica en la clase política argentina desde sus tiempos formativos.

Si a estos elementos sumamos la inexperiencia de las/os políticas/os cristianas/os en el manejo de las reglas formales e informales del campo político argentino, y el escaso respaldo que obtuvieron de parte de las federaciones e iglesias evangélicas, se comprende la singularidad del caso argentino, que en su repetitivo fracaso en la arena partidaria se distingue de otros casos exitosos, como el brasileño y en menor medida, el colombiano y el peruano.

La politicidad evangélica más allá de lo partidario

A pesar de la inviabilidad de la vía partidaria, investigaciones desarrolladas en el campo de la antropología, la ciencia política y la sociología marcan dos espacios políticos potentes del mundo evangélico vernáculo: las movilizaciones en las arenas públicas y el campo de las políticas gubernamentales

En lo que respecta a las movilizaciones en el espacio público, el principal antecedente resulta el reclamo por una nueva ley de cultos que diferentes actores evangélicos realizaron ante las autoridades del país durante la década del noventa. Como señalan los trabajos de Marostica (1994, 1997) y Wynarczyk (2009), en esta instancia los líderes evangélicos de las principales iglesias reaccionaron primero ante una campaña de difamación que asociaba a los evangélicos con sectas lavadoras de cerebro y más tarde, contra proyectos de ley promovidos por la jerarquía católica y sectores gubernamentales afines, que querían imponer aún más restricciones en la regulación del hecho religioso disidente (léase, no católico) en la Argentina. La movilización se desarrolló en las calles, concretamente en el Obelisco. Su carácter multitudinario representó una demostración de fuerza. Los evangélicos lograron frenar las versiones más restrictivas del proyecto, aunque no pudieron imponer una versión propia que modificara la situación de desigualdad estructural del campo religioso en Argentina.

El cambio sustantivo en este registro de intervenciones tuvo lugar en los años dos mil, cuando diferentes líderes evangélicos incorporaron a su agenda debates transversales de la sociedad argentina. Particularmente, se pronunciaron en las controversias públicas en torno a la extensión de derechos sexuales y reproductivos: la ley de educación sexual en la ciudad de Buenos Aires, el matrimonio entre personas del mismo sexo y de manera muy reciente, la despenalización del aborto (Carbonelli et al 2011; Jones y Carbonelli 2012). Con respecto a estas intervenciones, la literatura especializada coincide en dos observaciones. La primera es que no se trató de intervenciones homogéneas: mientras que algunos grupos se opusieron firmemente a la extensión de derechos sexuales y reproductivos por considerarlos una alteración indebida de un orden social sagrado e intangible, otros, amparados en la tradición protestante, bregaron por la separación entre el Estado y la influencia religiosa e impugnaron la hegemonía de un pensamiento conservador dentro del mundo evangélico. La segunda observación indica que estas intervenciones evangélicas en diferentes arenas públicas (en la calle, en los medios masivos de comunicación, en el lobby parlamentario) modifican la trama vincular en el campo religioso en Argentina: en los debates públicos citados se constataron, por un lado, alianzas entre los sectores conservadores evangélicos y católicos, y por otro, sintonía y trabajo conjunto entre actores de

los mismos espacios religiosos, pero de corte progresista. Más allá de los posicionamientos en uno u otro sentido, queda claro que en esta etapa los evangélicos se afianzaron como legítimos participantes en las controversias públicas nacionales, y que su voz y sus argumentos fortalecieron la gravitación histórica de la palabra religiosa en los debates públicos.

En lo que refiere a la inserción evangélica en las políticas públicas en Argentina, un hito resulta la participación de las tres federaciones más importantes del mundo evangélico en la Mesa Ampliada del Diálogo Nacional en 2002. Dicha instancia fue creada por el gobierno de Duhalde para coordinar acciones sociales en medio de la flagrante crisis económica que acuciaba a todo el país. Con la invitación a la mesa ampliada, la dirigencia política reconocía la extensa labor social realizada de manera autónoma por los evangélicos en las zonas más empobrecidas de las urbes y la incorporaba a las estrategias oficiales de contención.

Como señalamos en otro estudio (Carbonelli 2015) este hecho fue el punto de partida para que en la década del 2000 diferentes dirigentes partidarios, tanto a nivel municipal como provincial y nacional, incluyeran progresivamente a las iglesias evangélicas en la trama de la asistencia estatal a los sectores más vulnerables, a partir de la transferencia de recursos materiales que dichas instituciones pasaron a administrar (alimentos, infraestructura para la reposición de viviendas, operativos de seguridad e higiene, entre otros). Paralelamente, los trabajos de Jones y Cunial (2016) señalan cómo los decisores políticos en materia de salud reconocen de manera creciente la expertise evangélica en el abordaje de consumo problemático de drogas, y cómo, en virtud de tal reconocimiento, respaldan tal actividad mediante financiamiento económico.

Estos intercambios político-religiosos reportan a racionalidades tanto estratégicas como culturales. Bajo una visión pragmática los dirigentes apuntalan las redes religiosas, por su consolidación territorial y porque su reemplazo demandaría tiempos y recursos incompatibles con las urgencias de la gestión y las presiones electorales. A su vez, esta postura estratégica se combina con la lógica de la subsidiariedad que legitima la intermediación de actores religiosos en la implementación de políticas públicas. En suma, esta inclusión de los evangélicos en el espacio de la gestión pública pone en evidencia su intersección indirecta con el mundo partidario argentino, al mismo tiempo que la reproducción de un patrón histórico estructurante en las relaciones político- religiosas en Argentina.

Conclusiones

A diferencia de las experiencias registradas en otros países de la región, los grupos evangélicos no lograron consolidarse como actores relevantes en el escenario electoral argentino. El peso de las entidades políticas seculares en los procesos de identificación electoral y la influencia cultural de la Iglesia católica en la clase política nacional funcionan como elementos que, por el momento, impiden la consolidación de nuevas dinámicas y particularmente, la gravitación de un voto evangélico tal como se registra en otros contextos. Sin embargo, esta imposibilidad no significa el cierre de cualquier tipo de politización evangélica en nuestro país. Por el contrario, tanto el campo de debates sobre temas controversiales en la esfera pública como el de las mediaciones

en la implementación de políticas sociales, resultan terrenos donde las agencias religiosas evangélicas adquieren presencia, reconfigurando las relaciones político religiosas pre-existentes al mismo tiempo que exhibiendo un nivel de legitimación sociopolítica inédito en su historia.

A su tiempo, estos procesos habilitan el desarrollo de nuevas líneas de investigación en este campo. Resta examinar, por ejemplo, cuál ha sido la real incidencia de la movilización evangélica contra la despenalización del aborto en el derrotero final del proyecto. También evaluar el efecto performativo de la mediación evangélica en la ejecución de políticas sociales sensibles, como es el caso de las acciones para la contención social, para el abordaje del consumo problemático de drogas y para la disuasión de la violencia en contextos carcelarios.

Bibliografía

Campos Machado, Maria das Dores. (2006): Política e Religião. A participação dos evangélicos nas eleições. Editora FVG, Río de Janeiro.

Carbonelli, Marcos (2015): Pan y Palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina. *Religião e Sociedade* 35 (2), 73-95. Instituto de Estudos da Religião, Río de Janeiro.

----- **(2016):** Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea. *Estudios Políticos* 37, 193-219. Universidad Nacional Autónoma de México, México DF.

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. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid.

Carbonelli, Marcos, Felitti Karina y Mosqueira, Mariela (2011): Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario". *Revista del Centro de Investigación ULSA* 9 (36), 25-43. Universidad La Salle, México DF.

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

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

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

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

Jones, Daniel y Carbonelli, Marcos (2012). Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: actores y lógicas políticas en la Argentina contemporánea. *Ciências Sociais Unisinos* 48, N° (3), 225-234. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Porto Alegre.

Jones, Daniel y Cunial, Santiago (2016). Más allá de los límites del Estado. Instituciones católicas y evangélicas de partidos del Gran Buenos Aires (Argentina) en la implementación de políticas públicas sobre drogas. *Desafíos*, 29 (2). 85-123. Universidad del Rosario, Bogotá.

Lipset, Seymour y Rokkan, Stein (1990). "Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales". In: Gabriel Almond (comp). *Diez Textos Básicos de Ciencia Política*. Ariel, Barcelona.

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

Mallimaci Fortunato (1996). Protestantismo y política partidaria en la actual Argentina. En Tomas Gutiérrez (comp). *Protestantismo y política en América latina y el Caribe*. Cehila, Lima.

Mariano, Ricardo y Pierucci, Antonio (1996). O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. En Antonio Pierucci y Reginaldo Prandi (comp.). *A realidade social das religiones no Brasil*. HUCITEC, San Pablo.

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

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. CONICET, Buenos Aires.

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

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.

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

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

----- **(2007):** Bajo Continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva. Editorial Gorla, Buenos Aires.

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. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, Porto Alegre.

Oro Ari Pedro (2006): A Igreja Universal e a política. En Jonanildo Burity y María Das Dores Campos Machado (org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Fundação Joaquim Nabuco- Ed. Massangana, Recife.

Prieto, Sol. (2014): El desempeño de los partidos confesionales católicos en Argentina: una revisión crítica. *Religião & Sociedade* 34 (2), 114-138. Instituto de Estudos da Religião, Río de Janeiro.

Wynarczyk, Hilario (2006): Partidos políticos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001. *Civitas-Revista de Ciências Sociais* 2, 11-41. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

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

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

Cita recomendada

Marcos Carbonelli (2019): «De los templos a las calles. La politización evangélica en perspectiva» [artículo en línea]. *Conciencia Social. Revista digital de Trabajo Social*. Vol. 3, Nro. 5. Carrera de Licenciatura en Trabajo Social. Facultad de Ciencias Sociales. UNC. pp. 29-43 [Fecha de consulta: dd/mm/aa]. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ConCienciaSocial/article/view/26119>
ISSN 2591-5339

Esta obra está bajo la licencia Atribución-Compartir Igual 4.0 Internacional. La que permite compartir, copiar, distribuir, alterar, transformar, generar una obra derivada, ejecutar y comunicar públicamente la obra, siempre que: a) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); b) se mantengan los mismos términos de la licencia. La licencia completa se puede consultar en: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Sobre el autor

Marcos Carbonelli

Argentino. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Adjunto de CONICET. Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y del Instituto de Ciencias Sociales y Administración de la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Correo electrónico: m_a.carbonelli@yahoo.com.ar