

**“MILITANTES DEL SEÑOR”:
COSMOLOGÍA Y PRAXIS EVANGÉLICA
SOBRE EL ESPACIO PÚBLICO**

**MARCOS A. CARBONELLI
MARIELA A. MOSQUEIRA**

CEIL-PIETTE CONICET

Saavedra 15 (1082) Buenos Aires

m_a.carbonelli@yahoo.com.ar

marielamosqueira@gmail.com

El crecimiento demográfico de iglesias evangélicas y pentecostales ha dado lugar al despliegue de nuevas reconfiguraciones, en el nivel simbólico-cosmológico y en el nivel organizacional, que impactan y cristalizan en modalidades de acción sobre el espacio público, en términos de *militancia evangélica*. En el contexto de un proceso de pentecostalización del campo evangélico, son reconfiguradas sus articulaciones con el Estado, procurando una modalidad de relación fundamentada en el reconocimiento y el sostenimiento económico de las actividades de las iglesias, en tanto religión pública con activa participación en la sociedad civil. En el plano político-partidario, se establece una nueva dinámica de intervención que comprende un abandono progresivo del proyecto del partido confesional y la múltiple inserción de sus dirigentes en diferentes actores del espectro partidario. Los ejes del presente análisis se fundamentaron en los datos proporcionados por la primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina, y los aportes cualitativos provenientes de actividades de campo llevadas a cabo en el seno de las comunidades evangélicas.

Palabras Claves: Evangélicos-Espacio Público-Política.

Population increase of evangelical and pentecostal churches has given rise to the unfolding of new reconfigurations, in the symbolic-cosmological level and the organizational level, that hit and crystallize in action modalities on the public space, in terms of evangelical militancy. In the context of a process of pentecostalization of the evangelical field, their joints with the State are reshaped, trying a modality of relation based on the recognition and the economic support of the activities of the churches, in as much public religion with active participation in the civil society. In the plane political-partisan, the new dynamics of intervention settles down that includes/understands a progressive abandonment of the project of the denominational party and the multiple insertion of its leaders in different actors from in favor phantom. The axes of the present analysis were based on the data provided by the first survey on beliefs and religious attitudes in Argentina, and the originating qualitative contributions of carried out activities of field in the sine of the evangelical communities.

Key words: *Evangelical-Space Public-Politics.*

Fecha de recepción del artículo: 17 de julio de 2010

Fecha de aprobación: 6 de setiembre de 2010

INTRODUCCIÓN

Profundos han sido los cambios acontecidos en el campo religioso nacional en el término de las últimas décadas, y los mismos han establecido lazos de múltiple determinación con procesos de transformación social que se despliegan desde hace tiempo en la sociedad actual. Tal como afirma Levine (2006) para el caso de América Latina, la apertura democrática en la mayoría de los países del Cono Sur, conjuntamente con la aparición de nuevos actores políticos y sociales interactúan, en tanto macro fenómenos, con una reconfiguración del campo religioso que tiene en la ruptura del monopolio católico y en el avance del pentecostalismo una de sus caras más visibles. Este contexto ha marcado, asimismo, la apertura hacia nuevos interrogantes sobre el rol de las Iglesias y los actores religiosos en el espacio público, como también la relación establecida con el Estado y el resto de los componentes propios del campo político.

Asumiendo entonces esta doble vertiente, nuestro trabajo intentará trazar algunas líneas de análisis que serán retomadas como ejes principales en futuras investigaciones. En el primer apartado, reflexionaremos sobre la cosmología y la praxis evangélica en el seno del espacio público en sentido amplio, para luego abordar dentro de este marco, las posiciones evangélicas en sus vinculaciones con el Estado. En el segundo bloque, analizaremos las opiniones evangélicas circunscriptas a la participación política-partidaria.

Para abordar estos objetivos, nos concentraremos en los datos arrojados por la primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina (Mallimaci, Esquivel e Irrazabal 2008), los cuales serán enriquecidos con aportes cualitativos provenientes de nuestro trabajo de campo al interior de dichas comunidades religiosas, durante los últimos dos años.

COSMOLOGÍA Y LA PRAXIS EVANGÉLICA SOBRE EL ESPACIO PÚBLICO

Reflexionar sociológicamente la articulación de los ejes evangelismo - política y evangelismo – Estado a partir de los resultados registrados por la primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina, nos desafía a distinguir e interrelacionar los diferentes niveles de análisis que plantea el fenómeno evangélico y su respectiva articulación con la esfera pública.

Si ajustamos nuestras coordenadas en un nivel societal, deberíamos dar cuenta de una mutación en proceso, desde las últimas cuatro décadas, a nivel global y, especialmente, desde la apertura democrática en los países latinoamericanos. La misma plantea una redefinición en las relaciones sociales y las formas de subjetividad y un multiforme impacto en las diversas esferas sociales, sobretodo en los diferentes modos de praxis política, la sociedad civil y el Estado.

Enfocando nuestra mirada en el campo religioso latinoamericano, analíticamente, se detecta una reconfiguración en su interior, representada por el pasaje de un campo religioso cercado y monopolizado por el catolicismo, a un campo religioso de fronteras difusas, donde el catolicismo pasa a ocupar un lugar hegemónico en competencia con diversos agentes e instituciones productoras de sentido (Parker, 1999). Por lo tanto, en nuestras latitudes se observa un campo religioso marcado por una doble dinámica de: ruptura del monopolio católico y de pluralización de las alternativas religiosas. Es preciso aclarar, que por fragmentación del monopolio católico debe entenderse un corrimiento de la Iglesia Católica del lugar central de garante de la autenticidad de las creencias, lugar que hoy es disputado por diversas alternativas religiosas no-católicas (Mallimaci y Giménez Beliveau, 2007).

Haciendo blanco en el campo evangélico, los cientistas sociales detectan que en las últimas décadas, los grupos evangélicos se han convertido en la alternativa no-católica que alcanzó mayor difusión y visibilidad, debido a sus propias dinámicas y reconfiguraciones internas y en articulación con las lógicas del campo religioso general. En la Argentina, siguiendo los datos de la encuesta, se percibe

que son la primera minoría religiosa, alcanzado el 9% del total de la población. Es interesante destacar las heterogeneidades que presenta la distribución de la categoría evangélicos¹ en nuestro país. Geográficamente, los evangélicos tienen mayor presencia en las regiones: Capital y Gran Buenos Aires, Centro y Sur (37.6%, 32.4% y 10.6%), siendo su mayor concentración en las Grandes Metrópolis (57.9%) y, en menor medida, en Ciudades Intermedias (25.1%). Según el nivel de estudios alcanzado, se detecta una mayor condensación de grupos evangélicos en los sectores medios-bajos (59.6%) y en menor medida, en los sectores medios (19.3%) y bajos (18.8%).

Centrándonos en los actores del campo evangélico, la literatura especializada describe el desarrollo de un proceso de pentecostalización en su interior (Wynarczyk, Semán y de Majo, 1995), convirtiéndose el pentecostalismo en el eje dinámico del campo. Efectivamente, los datos de la mencionada encuesta darían cuenta de este proceso, ya que del 9% de Evangélicos, los sujetos que declaran pertenecer al pentecostalismo ascienden al 7.9%; esto es, representan cerca del 87% del total de la población evangélica en nuestro país. Confirmando entonces esta lógica de pentecostalización del campo evangélico, se pueden visualizar nuevas reconfiguraciones (no exentas de tensiones y resistencias) en el nivel simbólico-cosmológico y en el nivel organizacional evangélico, que impactan y se cristalizan como los "modos de actuar y pensar evangélicos" sobre el espacio público.

Dichas innovaciones se encuentran ligadas (realizando una mirada de conjunto y sin profundizar en lo estrictamente teológico) con una reinterpretación cosmológica del dualismo Iglesia-Mundo. Siguiendo a Wynarczyk (2006), esta reinterpretación produce un giro en la orientación evangélica hacia el *mundo*, que permite el pasaje desde un dualismo negativo, que predicaba la negación y el alejamiento del *mundo* como fuente de todo mal; hacia un dualismo positivo, que exhorta a la acción intramundana como extensión de la obra de construcción del Reino de Dios. En este sentido, el *mundo*, con sus estructuras sociales, políticas, económicas, culturales y geográficas, comienza a configurarse en la cosmología evangélica, permeado por un discurso milenarista (Cfr. Galliano, 1994 y Spadafora, 1994), como un espacio a ser *conquistado por el Señor*. Allí el fiel junto con la comunidad cristiana, imaginada como el *Cuerpo de Cristo*, deben desplegar una *guerra espiritual* (Cfr. Wynarczyk, 1995) contra las fuerzas del mal con el objetivo de *liberar, salvar y ganar* almas y territorios para el Señor.

¹ Tomando como 100% a la categoría evangélicos que en el total población representa el 9% (217 casos).

Esta renovada versión cosmológica del dualismo “Iglesia-mundo” impacta con distinta intensidad en el nivel organizacional del campo evangélico, delineando estrategias de conjunto en los modos accionar hacia dentro y hacia fuera de la comunidad evangélica.

Si detenemos nuestras coordenadas en el plano intra-evangélico, se detecta la confluencia y alineación de las diversas denominaciones en una identidad cristiana común dinamizada desde el polo pentecostal, que mancomuna al conjunto en términos de “Cuerpo de Cristo”. Esta identidad cristiana compartida implica la construcción de una simbología y una estética común de “lo cristiano” capaz de aglutinar y diluir las diferencias internas, para producir la cohesión interna suficiente que permita a los miembros reconocerse como partes de un mismo “Cuerpo” (Cfr. Mosqueira, 2008). Asimismo, fruto del mismo movimiento de alineación, se consolidan al interior de la comunidad evangélica, organizaciones de tipo transversal e interdenominacional (principalmente, el caso de ACIERA) que permiten reforzar la convergencia identitaria y coordinar las praxis comunes.

Esta *unidad cristiana*, resultante de rearticulaciones internas, configura estrategias de acción hacia fuera de la comunidad, en el seno del espacio público, que pueden ser pensadas en términos de *militancia evangelizadora*. Para visualizar este planteo, nos detendremos brevemente en dos de las últimas intervenciones del *cuerpo cristiano* en la esfera pública, tomando como referencia las noticias sobre ellas plasmadas en el mensuario cristiano “El Puente”.

Con motivo del despliegue en Argentina del “conflicto agropecuario”², dicha publicación tituló su portada del mes de julio de 2008: “*Conflicto agropecuario: Las Iglesias oran por la situación del país*”. En las notas centrales, se detalla la intensa movilización de las principales organizaciones e Iglesias cristianas en el espacio público, encolumnadas en una exhortación a la oración por el diálogo entre las partes en pugna y por una pronta resolución de la crisis:

“(…) el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) convocó en su comunicado a todas las Iglesias evangélicas a que en ese día se rogara a favor de la paz del país

² Nos estamos refiriendo al conflicto desarrollado en Argentina desde marzo a julio del año 2008, donde las cuatro organizaciones que reúnen al sector empresario de la producción agro-ganadera desplegaron medidas de protesta (paros patronales parciales –lock out-, bloqueo de rutas y otras medidas de acción directa) contra la medida gubernamental (resolución 125/08) que establecía el incremento y la constitución un sistema móvil para las retenciones a las exportaciones de soja y girasol. Dicho conflicto alcanzó altos niveles de politización, dividiendo enconadamente a la opinión pública en voces de apoyo o rechazo a la medida gubernamental.

(...) hacemos un llamado al ayuno y oración hasta que se arribe a un entendimiento y se logre así la total reconciliación y pacificación entre las partes en conflicto. Las tres federaciones se ponen a disposición de quién lo requiera, si de alguna manera podemos ayudar a la solución de la crisis" (El Puente, Julio 2008: 4)

En ese mismo número, El Puente publica una carta abierta del Presidente de ACIERA, Hugo Baravalle, dirigida al pueblo evangélico, donde establece el rol de la "Iglesia de Cristo" en los tiempos críticos actuales y, especialmente, ante el conflicto imperante en el país:

"(...) El poder más grande que está en el mundo (...) reside en la Iglesia de Jesucristo. Poder que se hace visible en miles de vidas transformadas. En obras de misericordia que nadie promociona. En influencia sanadora en esta sociedad. Es el poder de la sal que impide que la corrupción avance. El poder de la luz que desplaza a las tinieblas. Es el poder del cuerpo de Cristo que vive y actúa en medio de esta generación, tal vez una de las últimas generaciones. Tú y yo somos el cuerpo de Cristo (...) Estamos aquí con un propósito muy definido de su parte. Llevar las buenas nuevas de salvación a todas las personas (...)" (El Puente, Julio 2008: 8)

Otro de los núcleos aglutinadores de voces evangélicas (junto, en algunos casos, a las voces de otros actores religiosos) en la arena pública es la despenalización del aborto. Respecto a este tópico, El Puente notifica la realización de una "Marcha en defensa de la vida" organizada en la provincia de Neuquén en el mes de agosto como cierre del Congreso "Mujeres en defensa de la vida y la familia". Dicho evento fue realizado en respuesta anticipada al XXIII Congreso Anual de "las mujeres autoconvocadas", quienes *"impulsan y promueven el aborto legal, libre y gratuito en la legislación argentina"*. Entre las imágenes registradas de la marcha se vislumbran carteles, mayormente portados por mujeres, con consignas del tipo: *"Gracias Mamá por dejarme nacer"* o *"Un niño es un regalo de Dios. Si tú no lo quieres dámelo a mí"*.

Tras este breve repaso podemos detectar la presencia de una *militancia evangélica* en el seno del espacio público, que presenta una clara cohesión interna, que le permite coordinar y converger fuerzas, para que su voz sea oída y su presencia visualizada y desde allí, intervenir y transformar "el mundo", esto es, el espacio público-político-social³.

³ Este tipo de articulación y autonomización cristiana permite a algunos autores alinear esta configuración evangélica con la perspectiva teórica de los nuevos movimientos sociales. Por un lado, porque se trata de un proceso novedoso que data de las últimas décadas y, por el otro, porque es evidente que la comunidad evangélica ha creado su propia «identidad cultural» y que ha buscado sus propios «espacios para la expresión

Esta praxis intramundana desplegada por los evangélicos, puede ser iluminada por el aporte elaborado por Casanova (1994) en lo concerniente al papel social de la religión en el espacio público de las sociedades modernas. El autor precisa que a partir de los años '80, surge una "revitalización y la asunción de papeles públicos por precisamente aquellas tradiciones religiosas que tanto las teorías de la secularización como las teorías cíclicas del renacer religioso habían dado por hecho que se iban tornando marginales e irrelevantes en el mundo moderno" (Casanova, 1994:17). Por lo tanto, plantea que asistimos a un proceso de "desprivatización" de la religión en el mundo moderno, que supone el avance de las religiones modernas sobre el espacio público, quebrando las fronteras de la esfera privada, en una cruzada por la reconfiguración de la sociedad civil.

En este marco podemos visualizar, que la lógica cristiana de acción intramundana se extiende más vigorosamente en aquellos espacios sociales carentes, donde la presencia estatal es difusa o nula. Así, las comunidades evangélicas despliegan una fuerte labor social de asistencia y transformación en el ámbito hospitalario, carcelario, en el tratamiento de adicciones y en la asistencia social en las zonas más vulnerables; configurándose, en algunos casos, en "Patrias Cristianas" (Cfr. Mosqueira, 2008). Ante el declive de los estados nacionales; organizaciones y corporaciones de nivel intermediario (como las Iglesias Evangélicas) comienzan a administrar y a controlar territorios antes ocupados por la figura estatal (Segato, 2007)

En sintonía con lo anteriormente planteado, y a modo de cierre de este primer bloque, quisiéramos articular nuestras reflexiones con los resultados que arroja la encuesta respecto de la postura evangélica acerca de su vínculo con el Estado.

Ante la pregunta acerca si el Estado debe financiar únicamente a la Iglesia Católica, la respuesta de los evangélicos fue contundente: el 89,9% optó por el no, en clara consonancia con la postura crítica, sostenida por esta comunidad religiosa, a la posición estructuralmente desventajosa que sufre en el campo religioso, a partir del histórico sostenimiento del culto católico por parte del Estado, inclusive refrendado constitucionalmente.⁴

social.». Asimismo, los evangélicos poseen gran capacidad para la movilización de recursos y para el diseño de estrategias de movimiento (Marostica, 1994).

⁴ El artículo número 2 de la Constitución Nacional establece: "El Gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico romano". Las operacionalizaciones más recientes de este principio han sido: "... la ley de asignación mensual a dignatarios católicos (ley 21.950 de 1976), la ley 22.161, de 1980, de asignación mensual a curas párrocos de frontera y la ley 22.950 de 1983 comprometida con el sostenimiento del clero de nacionalidad argentina..." (Mallimaci, 2006:143)

Ahora bien, cuando los evangélicos fueron consultados por el financiamiento estatal a todas las religiones, los resultados arrojaron un 50, 1% muy de acuerdo con esa propuesta, un 23, 5% algo de acuerdo y 23, 1% en disidencia. Estos guarismos se complejizaron cuando la pregunta fue reformulada, en los términos de una negativa estatal al sostenimiento de las religiones: nuevamente un 22, 3% estaba de acuerdo, un 10% algo de acuerdo y un 58, 8% evangélicos en desacuerdo con esta postura prescindente.

Una interpretación rasante de estos indicadores muestra una clara opción por parte de la mayoría de los evangélicos (en un porcentaje que rondaría el 70 %) por ampliar el apoyo estatal al resto de las confesiones religiosas, en detrimento de la exclusividad católica. Esta ampliación, no estaría carente de fronteras y de mecanismos de exclusión; tal como parece mostrarnos la distancia porcentual entre quienes bogan por un Estado que financie a "todas" las religiones y quienes plantean un desacuerdo ante la posibilidad de prescindir del sostenimiento estatal a los credos. Definir socialmente qué contenidos merecen la acreditación de religión y cuáles no, aparece como una cuestión clave para los evangélicos, probablemente porque forme parte de una reivindicación histórica, que en la actualidad se traduce en una posición como primera minoría religiosa al interior del campo religioso vernáculo. Sólo un porcentaje minoritario dentro de la comunidad evangélica sostiene *a priori* un modelo estatal disímil, que plantea una negativa al mantenimiento estatal de cultos.

Para comprender cabalmente la envergadura de estas diferenciaciones internas y el sentido mismo de sus matices, es preciso recapitular que, históricamente, los evangélicos formaron parte de una de las comunidades religiosas más comprometidas con la causa de la libertad religiosa en Argentina, asociándose prematuramente entre las décadas del '30 y del '50 con varios sectores sociales y políticos que bogaron en la Argentina, no sólo por la libertad de cultos, sino también, por la corrección de un modelo de relación entre poder político e Iglesia "estatista"⁵ (Casanova, 1994). Bajo este marco, el Estado Argentino no solamente "regulaba" el campo religioso a favor de una parcialidad confesional -el catolicismo- sino

⁵ Según Casanova (1994), existirían cuatro modelos de relación Iglesia-Estado, a saber: una visión "estrictamente separatista", que rechaza tanto el apoyo del gobierno, como así también, la regulación del campo religioso por parte de éste; una lectura "separatista benévola" que niega la regulación gubernamental, pero apoya a la religión; una interpretación "secular" que deniega el apoyo gubernamental pero regula el hecho religioso; y finalmente, el modelo estatista que, como describíamos, favorece tanto el apoyo gubernamental, como el ejercicio de su control a la esfera religiosa.

que también se encargaba de sostenerla, agudizando la diferenciación y la discriminación, y sellando la posición de una religión “establecida” (Casanova, 1994).

No obstante el mantenimiento de este cuadro de situación, durante el advenimiento democrático, fue en el propio campo religioso y, más precisamente, en el espacio evangélico dónde se registraron importantes modificaciones, cuyas implicancias consideramos que, en gran medida, dan cuenta de los datos que reseñábamos anteriormente. Si las Iglesias Evangélicas pertenecientes, principalmente, al protestantismo histórico fueron quienes más tenazmente lucharon por una separación tajante entre Iglesia/s –Estado y por una real isonomía confesional, a partir de la década del 80, los términos de esta causa “evangélica” fueron progresivamente redefinidos por el peso mayoritario que adquirieron las Iglesias pentecostales y neo-pentecostales al interior del campo evangélico.

En suma, podríamos plantear que el peso gravitacional adquirido por el pentecostalismo, influye decisivamente en el imaginario evangélico sobre el modelo estatal y societal deseado. El mismo comprende un abandono de la tradicional postura de radical separación e independencia entre las Iglesias y el Estado, en pos de una regulación e interacción que favorezca los intereses de las Iglesias, no sólo en materia de proselitismo y reconocimiento de la personería religiosa, sino también en lo concerniente a subsidios para actividades desarrolladas en el ámbito social y educativo, emulando, en gran parte, los tradicionales privilegios ostentados por el catolicismo.

Esto se detecta, claramente, si hacemos un repaso de los guarismos relevados por la mencionada encuesta respecto de la postura evangélica sobre el destino de los fondos estatales, donde la mayor aceptación la concentra el subsidio estatal al trabajo social de las Iglesias (72.7%). Asimismo, en comparación con la media, son el grupo que mayor aceptación posee respecto de la contribución estatal a las escuelas religiosas (43.1%: 11.5 puntos porcentuales por encima de la media)

En definitiva, la lógica cristiana de acción intramundana desplegada con mayor intensidad en los espacios sociales más carentes se transforma en una argumentación que reivindica para sí un reconocimiento estatal que demanda un financiamiento público a sus permanentes intervenciones sociales, legitimándolas.

PRAXIS EVANGÉLICA EN EL ESPACIO POLÍTICO PARTIDARIO

A excepción de los análisis de Wynarczyk sobre la experiencia fallida de partidos evangélicos en los noventa, y de los trabajos más recientes de Algranti (2006)

y Semán (2006), es escasa la reflexión disciplinaria de la actividad política-partidaria de este grupo confesional, sobre todo después de las crisis de diciembre de 2001 y del año 2002, que supusieron una transformación de varios de los elementos propios del campo político.

Nos referimos puntualmente a la erosión de las afiliaciones partidarias tradicionales, sobre todo a partir de la crisis de diciembre de 2001, en la que la mayoría de la clase dirigente argentina se vio alcanzada por una fuerte ola de des-legitimidad y descrédito en su ejercicio de la función pública. En la actualidad presenciamos un proceso "personalización de la política" (Manin, 1992) por el cual el voto partidario estaría siendo reemplazado por la elección del perfil de un candidato.

En lo que concierne al espacio evangélico, la encuesta muestra que varios elementos de este diagnóstico se cristalizan en la pronunciada negativa a la participación en partidos políticos (0,1%), sindicatos (1,6%) y manifestaciones sociales o de protesta (2%); y en una difusa adscripción partidaria e ideológica. Sin embargo, es propicio resaltar la permanencia de una cierta identificación peronista en el campo evangélico. La misma constituye la identidad política con mayor porcentaje (19, 7%); y su relevancia se apuntala en la contundencia de los guarismos sobre el candidato votado en la última elección por los evangélicos: el 53% votó a Cristina Kirchner, contra un 10, 6% que votó a Elisa Carrió, por ejemplo. La preferencia por una candidata que apela a un bagaje identitario peronista tradicional, como así también la conformación del peronismo como la única identificación con cierta relevancia cuantitativa, constituyen a nuestro juicio dos elementos importantes que nos permiten acordar con el planteo de Wýnarczyk (2006:35) quien sostiene que "en sectores populares evangélicos mayormente encolumnados con el pentecostalismo, el voto estaría orientado hacia el justicialismo."

Precisamente indagando en torno a la cuestión electoral y a la actividad política a ella circunscripta, encontramos algunos de los datos más interesantes. En primer lugar, se destaca la escasa incidencia de los líderes religiosos (como así también de los líderes políticos y de los periodistas) en la determinación del voto de los fieles evangélicos: las tres cuartas partes de la comunidad evangélica niega cualquier tipo de influencia en sus elecciones políticas por parte de pastores y actores con connotaciones religiosas (75%).

La lectura de este dato establece un contrapunto con un imaginario muy presente en los medios de comunicación, actores políticos e inclusive pastores. El mismo supone la existencia de una influencia por parte de líderes religiosos sobre la subjetividad de sus fieles, cuyas orientaciones políticas serían direccionadas al

momento del voto. Según esta construcción discursiva, este poder pastoral tendría tal efectividad que explicaría, por ejemplo, los acercamientos establecidos entre la dirigencia política y los consejos pastorales en los tiempos de Menem y de Duhalde, como también los frecuentes lazos que unen a pastores evangélicos con las intendencias justicialistas del conurbano (Cfr. Carbonelli, 2009) y finalmente, también daría cuenta de la representación de evangelistas y predicadores como “punteros políticos espirituales” por parte de algunos de los medios masivos de comunicación (Cfr. Carbonelli Mosqueira, 2009).

Ante los resultados presentados se afirma la escisión entre la filiación religiosa y el voto para el caso de los evangélicos. Los ropajes religiosos no representan ninguna relevancia para los sujetos cuándo estos deben de tomar la determinación de elegir a sus representantes en el campo político, confirmando en estos puntos los postulados propios de un proceso irreversible de individuación de las decisiones, como también de un avance en la separación y autonomía de las esferas de la acción subjetiva (Weber 1984). Un anticipo de estas conclusiones ya habían sido configuradas en torno al fracaso de las experiencias de partidos evangélicos confesionales en la Argentina durante la década del 90, en el contexto de un “sistema partidario cohesivo basado en una división de clases” (Wynarczyk, 2006).

A la luz de estas reflexiones cabe preguntarse por el origen, reproducción y perdurabilidad en el tiempo del imaginario político-religioso que le asigna a los pastores evangélicos una supuesta capacidad para movilizar votos.

Debido al innegable ascenso demográfico, pero por sobre todo, a su capacidad de establecer una gran proximidad con las “formas del sentir de la época” (Algranti 2006) y principalmente con las formas de estructuras de sentido propias de los sectores populares (Semán, 2006; Míguez, 1997) numerosos pastores se han transformado en líderes barriales y por ende, en mediadores entre sus comunidades religiosas- políticas y las instituciones y actores políticos convencionales. Es este nuevo cariz que adquiere la labor pastoral el que funciona como polo de atracción para punteros, concejales y candidatos a magistraturas políticas varias; y el que, en definitiva, los ha introducido en el juego político, aún cuando su preeminencia como referentes no guarde necesariamente implicancias electorales.

La segunda cuestión que nos interesaba remarcar surge en torno a la participación o no de las figuras religiosas en tanto candidatos políticos. Los datos proporcionados por la encuesta dan cuenta de una fuerte polarización: el 49, 3% de los evangélicos está de acuerdo con que un pastor sea candidato en un partido político, mientras que el 47, 2% se halla en desacuerdo. Tal como lo pudimos constatar en varias de las entrevistas realizadas en el transcurso de este

año, mientras algunos sostienen que *"no existe inconveniente alguno, en tanto el pastor esté capacitado para inmiscuirse en las cuestiones políticas y pueda resolver las cuestiones que atañen a su investidura"*; otros argumentan que es preferible dejar a los religiosos su labor específicamente pastoral y trasladar la responsabilidad de disputar cargos a los miembros comunes.

Nuestras propias indagaciones nos permiten avizorar que detrás de estas últimas declaraciones se esconde por un lado, un franco temor a que divisiones propias de la arena política se trasladen sin mediaciones al interior del ámbito de las Iglesias (Wynarczyk, 2006). Por el otro, también se halla presente una actitud cautelar que tiende a deslindar cualquier acción individual del marco "institucional-neutral" de las Iglesias y las Federaciones evangélicas.

No obstante, salvo contados casos, son precisamente los pastores quiénes han demostrado un mayor interés por la política partidaria, incluyéndose en las listas de varias agrupaciones, preferentemente en los ámbitos locales de los municipios. Su emergencia y el respaldo que reciben de la mitad de sus fieles, al menos nominalmente, obliga a preguntarse por las razones de esta modalidad de participación de actores religiosos en el espacio público. Parte de las respuestas se encuentran, como ya tuvimos ocasión de mencionar, en el renombre y la importancia que cobran al interior de circuitos políticos locales, donde no sólo son conocidos, sino también respetados y valorados, sobre todo a partir de la acción social desplegada. Pero también podríamos arriesgar que esta aparición de actores no convencionales en la contienda electoral podría radicarse en la situación de crisis de legitimidad que sufren las figuras convencionales del escenario político tradicional.

Los pastores candidatos apuntan a representar "una nueva forma de hacer política", honesta, transparente, que renueve las prácticas habituales y plasme los valores del evangelio en la gestión pública; lo que en resumidas cuentas constituye en su conjunto una clara maniobra de diferenciación, de cara a la clase política tradicional.

Podemos concluir que en la participación política de los evangélicos en la actualidad se observan matices que establecen una continuidad con cambios registrados en la década anterior (concretamente, el pasaje de un marco dualista negativo con respecto a la política hacia otro positivo), pero también la presencia de elementos novedosos, estrechamente vinculados con los cambios acaecidos en el espacio evangélico, como así también en el campo político *strictu sensu*.

REFLEXIONES FINALES

Los datos arrojados por la primera encuesta nacional sobre creencias y actitudes en la Argentina (Mallimaci et al, 2008) nos han permitido detectar y confirmar la presencia de un proceso de pentecostalización al interior del campo evangélico. Esto implica el despliegue de nuevas reconfiguraciones, en el nivel simbólico-cosmológico y en el nivel organizacional evangélico, que impactan y se cristalizan como los “modos de actuar y pensar evangélicos” sobre el espacio público, que hemos definido en términos de *militancia evangélica*.

Vale destacar que la difusión y el peso gravitacional de la cosmología y la praxis pentecostal en el campo evangélico, no supone una plena homogeneidad, ni la falta de lucha y resistencia intra-campo. Tampoco implica un impacto y una recepción invariable si nos situamos en el nivel subjetivo del fiel, lo cual se refleja claramente en la encuesta, al percibir los diferentes matices en las respuestas, que lejos están de conformar una postura evangélica unívoca. Esta diferenciación da cuenta de los múltiples anclajes que adquiere, en el nivel subjetivo, el discurso evangélico que se despliega con cierta “homogeneidad” en el nivel organizacional y simbólico - cosmológico. Es importante retener estas apreciaciones en trabajos futuros, para poder visualizar las dinámicas y los matices internos y evitar la proyección de un “tipo unívoco” de fiel evangélico (alineado con las directivas organizacionales) al conjunto de la feligresía.

Ahora bien, los posicionamientos públicos de los evangélicos reseñados anteriormente nos permiten construir, a grandes rasgos, el perfil de relación Estado-Iglesias que los mismos sostienen, en tanto componente ineludible de su visión evangelizadora. El mismo podría describirse como un modelo de Estado que, lejos de ubicarse en los márgenes de la cuestión religiosa, debe comprometerse con el sostenimiento económico de los cultos por él reconocidos, como también establecer regulaciones legislativas que fortalezcan los derechos de ciertas Iglesias, otorgándoles mayor margen de acción en la sociedad civil, en desmedro de otras. El criterio asignado para realizar este discernimiento estaría vinculado al arraigo histórico de las Iglesias en la comunidad nacional, pero principalmente a su desenvolvimiento en el campo de la acción social y la cooperación con el desarrollo de la sociedad civil, precisamente los ítems a partir de los cuáles dichas confesiones ostentan mayor reconocimiento y legitimidad. Este diseño legal redundaría a su vez en un régimen de laicidad con fronteras, puesto que la extensión diferencial de prerrogativas y privilegios por parte del Estado hacia los cultos no dejaría de observar límites y restricciones precisas.

Estos rasgos descritos nos permiten intuir una continuidad con el modelo estatista de regulación del campo religioso (Casanova, 1994). No obstante, esta versión presentaría una salvedad: los evangélicos alcanzarían un posicionamiento equivalente (en atribuciones y por ende, en nivel de influencia) al ostentado otrora por la Iglesia Católica. Consideramos que no es tanto el libre ejercicio del culto lo que estos posicionamientos evangélicos persiguen, sino más bien una definición y una extensión favorable del concepto de igualdad religiosa. Dicho con otras palabras: lo que está en juego es la definición de quiénes son "más iguales que otros" al interior del campo religioso. Más que el derecho liberal de libertad de conciencia individual, son los derechos de las Iglesias los que buscan ser reafirmados (Cfr da Silveira, 2006) inclusive en la opinión de los propios fieles.

Ante este panorama, queda en evidencia que una mayor pluralización del campo religioso no equivale necesariamente al despliegue inequívoco de un proceso de privatización de la religión ni mucho menos al predominio de un modelo de secularización social homogéneo e irreversible. Por el contrario, lo que se avizora es un escenario religioso complejo, donde se pone de relieve cuán porosas son las fronteras que dividen la esfera religiosa de la esfera política (Campos Machado, 2006), como así también cuán recurrentes son las intervenciones del Estado, de las Iglesias y demás actores sociales en la definición de lo religioso (Giumbelli, 2002), definición no exenta, por cierto, de disputas de poder y arreglos siempre provisionales.

En el plano estrictamente político-partidario, es posible discernir una nueva dinámica de intervención evangélica, que tiene entre sus matices más salientes, el abandono progresivo del proyecto del partido confesional y la múltiple inserción de sus dirigentes en diferentes actores del espectro partidario. Si bien se afirma el autonomismo de la decisión individual al momento del voto, esto no es óbice para una participación desdoblada en diferentes planos, como es el caso del ascendente protagonismo de los pastores en medios locales, que luego suele traducirse en una proyección política multifacética (Cfr. Carbonelli, 2009). El devenir de estas incursiones aún hoy es impredecible, pero sugerimos tener en cuenta para trabajos futuros su grado de vinculación con el peronismo, en tanto, matriz política cuya base social presenta gran afinidad con la del propio pentecostalismo.

Asimismo, es posible concluir que se ha efectuado un proceso de "profesionalización" por parte de los "políticos evangélicos" (Silveira Campos, 2005), interesados en *aggiornarse* a los avatares y requisitos implícitos de los nuevos tiempos. Aún no se ha podido establecer el grado de contacto y/o subordinación que mantienen con las denominaciones o con las Federaciones de Iglesias, pero

es indudable que comparten con ellas un doble objetivo: la evangelización de toda realidad mundana y la presentación y defensa de los valores cristianos en el epicentro del juego político.

FUENTES DOCUMENTALES

El Puente, Mensuario Cristiano, Septiembre y Julio, 2008

BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, Joaquín (2006) “Los modos pentecostales de laicidad”, en Néstor Da Costa (comp.) *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, CLAEH.
- Carbonelli, Marcos (2009) “Desde el barrio. Perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense”, *Ciencias Sociales y Religión*, n°11, pp.107-129.
- Carbonelli, Marcos y Mariela Mosqueira (2009) “Luis Palau en la Argentina: Construcción mediática del cuerpo evangélico, disputas por el espacio público y nuevas formas de territorialidad”, *Revista Enfoques* (en prensa).
- Casanova, José (1994) *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- Da Silveira, Pablo (2006) “Libertad religiosa: ¿un derecho de las Iglesias o de los individuos?” en Néstor Da Costa (comp.) *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, CLAEH.
- Galliano, Gabriel (1994) “Milenarismo Pentecostal, pobreza urbana e interacción social en el Gran Buenos Aires” en Alejandro Frigerio (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- Giumbelli, Emerson (2002) *O Fim Da Religiao dilema da liberdade religiosa no Brasil e na Franca*, São Paulo, Attar editorial.
- Levine, Daniel (2006) “Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la Religión”, *Sociedad y Religión*, vol. 18, n°26/27, pp. 7-29.
- Mallimaci, Fortunato (2006) “Religión, política y laicidad en la Argentina del Siglo XXI”, en Néstor Da Costa (comp.) *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, CLAEH.
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau (2007) “Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado”, *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, n°9, pp.44-63.

- Mallimaci, Fortunato, Juan Cruz Esquivel y Gabriela Irrazábal (2008) "Primera Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas en la Argentina", mimeo, Buenos Aires, CEIL-PIETTE.
- Manin, Bernard (1992) "Metamorfosis de la Representación Política", en Dos Santos, Mario (coord.) *¿Qué queda de la Representación Política?*, Caracas, Nueva Sociedad-CLACSO.
- Marostica, Matt (1994), "La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social", *Sociedad y Religión*, n°12, pp.3-21.
- Míguez, Daniel (1997). "Política y Magia en un suburbio de Buenos Aires: estrategias indirectas de expresión demandas en un contexto de clientelismo político", *Sociedad y Religión*, n°16/17, pp.75-91.
- Mosqueira, Mariela (2008) "Jóvenes en movimiento: Comunidades cristianas y territorialidad. Flujos y anclajes", ponencia, en *V Jornadas de Sociología de la UNLP y I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las ciencias sociales* [CD-ROM].
- Parker, Cristián (1999) "Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural", ponencia, en *IX Jornadas Sobre Alternativas Religiosas Na América Latina*, [CD-ROM].
- Segato, Rita (2007), *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Semán, Pablo (2006) *Bajo Continuo, Exploraciones Descentradas sobre cultura popular y masiva*, Buenos Aires, 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*, vol. 7, n° 7, pp.157-186.
- Spadafora, Ana María (1994) "Creencias milenaristas e identidad religiosa pentecostal: el Ministerio Ondas de amor y paz" en Alejandro Frigerio (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- Wynarczyk, Hilario, Pablo Semán y Mercedes de Majo (1995) *Panorama actual del campo evangélico en la Argentina*, Buenos Aires, FIET.
- Wynarczyk, Hilario (1995) "La guerra espiritual en el campo evangélico", *Sociedad y Religión*, n°13, pp.111-126.
- Wynarczyk, Hilario. (2006) "Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina: Formación y ocaso 1991-2001" *Civitas*, vol. 6, n° 2, pp.11-41.