



Estudios Políticos

ISSN: 0185-1616

revistaestudiospoliticos@yahoo.com.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

Carbonelli, Marcos

Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea

Estudios Políticos, vol. 9, núm. 37, enero-abril, 2016, pp. 193-219

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426443710008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea

Marcos Carbonelli*

Resumen

En este trabajo el autor analiza dos experiencias políticas entre 2007 y 2011 que involucran a la corriente evangélica argentina. En las conclusiones compara estos casos con sus antecedentes y evalúa sus rendimientos electorales para establecer así su incidencia en la trama político-religiosa argentina.

Palabras clave: Evangélicos, representación política, partidos políticos, Argentina, democracia.

Abstract

In this work the author analyzes two political experiences between 2007 and 2011 involving the Argentine evangelical wing. In the conclusions compares these cases with their history and assesses its election yields in order to establish its impact on Argentinian religious political scenario.

Keywords: Evangelicals, political representation, political parties, Argentina, democracy

Introducción

En las últimas décadas asistimos a la emergencia de articulaciones novedosas entre las esferas políticas y religiosas latinoamericanas. En esta línea, la literatura especializada señala el fenómeno de la creciente participación política de actores religiosos no católicos, particularmente evangélicos. Del dato significativo de la politización evangélica en Argentina (y que la diferencia de las estrategias católicas) resulta su manifiesta participación en competencias electorales. Bajo este marco, nuestro estudio se centra en la actividad política de actores evangélicos en el área metropolitana de Buenos Aires (Argentina), dando cuenta de su participación en las competencias electorales entre los años 2007 y 2011, a partir de la inserción en estructuras partidarias.

Nuestra investigación responde al interés de completar un vacío existente en los estudios sobre las intersecciones entre lo evangélico y el mundo partidario. Su principal antecedente resulta el estudio de Wynarczyk (2010), que

Recibido: 18 de febrero de 2015. *Aceptado:* 10 de junio de 2015.

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Líneas de investigación: religión, política y metodologías de investigación.

analiza la fallida experiencia de partidos confesionales evangélicos durante la década de los noventa (Wynarczyk, 2010). Dicho estudio cierra su abordaje en torno a la crisis política, económica y social de 2001, por lo que habilita un período significativo de análisis sobre las estrategias evangélicas en la competencia política del nuevo milenio.¹

En el primer apartado nos proponemos sintetizar las características de las formas partidarias evangélicas en las décadas de los ochenta y los noventa en Argentina, con base en estudios antecedentes. El trabajo de campo realizado en el marco de nuestra investigación doctoral nos permitirá, en el segundo apartado, analizar la participación partidaria evangélica en el período 2001-2011 en Argentina, centrándonos en dos formatos. Por un lado, el itinerario político de la diputada Cynthia Hotton, orientado a la defensa de valores “universales y post-ideológicos” mediante una agenda ética. Por el otro, una modalidad territorial desarrollada por líderes y pastores pentecostales del Conurbano Bonaerense,² que conjugó la reivindicación de demandas sociales con una afinidad simbólica y territorial con el peronismo. Tras su caracterización, compararemos estas experiencias con sus antecedentes, evaluaremos sus rendimientos electorales y estableceremos su incidencia en la trama político-religiosa argentina.

Los puntos en común y las diferencias entre los itinerarios políticos de la diputada Hotton y los movimientos evangélicos territoriales escenificarán, por un lado, el carácter múltiple y heterogéneo de la identidad evangélica en

¹ Antecedentes antropológicos y sociológicos abordaron el caso argentino, concentrándose en experiencias situadas en los márgenes de la sociedad política: en el espacio público o bien en las instancias de socialización al interior de las iglesias. Nos referimos particularmente a los estudios sobre las movilizaciones y protestas evangélicas por una nueva ley de cultos, analizados desde la perspectiva de la teoría de los nuevos movimientos sociales (Marostica, 1994 y 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). Para una comparación y evaluación general de estas diferentes perspectivas de abordaje, ver Autor (2011).

² El Conurbano Bonaerense es el área geopolítica compuesta por los veinticuatro municipios que rodean la Ciudad autónoma de Buenos Aires. Según datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC, 2005), en este espacio habita un tercio de la población argentina y sus fronteras comprenden realidades tan dispares como conflictivas: desde barrios privados hasta villas y asentamientos, en los cuales subsisten las clases más afectadas por los embates del neoliberalismo en los noventa en Argentina. El Conurbano Bonaerense o Gran Buenos Aires también constituye un enclave estratégico, porque su alta densidad demográfica lo convierte en el principal distrito electoral del país, y en consecuencia, un bastión imprescindible para proyecciones políticas a escala nacional. Junto con la ciudad de Buenos Aires conforma el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), el área en la que se emplazó nuestra investigación.

su inscripción pública. Por el otro, la gravitación de la disputa representativa como marca distintiva de una nueva etapa, a partir de proyectos antagónicos en lo que refiere a los públicos que representan, y a las creencias, demandas y clivajes que articulan sus intervenciones. Sus magros resultados en la arena electoral de 2011 darán cuenta de las dificultades existentes en el plano de las transferencias de legitimidades entre la esfera religiosa y el mundo partidario, aunque también habilitarán nuevas indagaciones sobre la constitución de alianzas conservadoras interconfesionales en el espacio público, y sobre la trama religioso-estatal que se despliega en el campo de la gestión pública en Argentina.

El soporte metodológico de este estudio se formó a través de un trabajo de campo realizado entre los años 2009 y 2011, el cual consistió en quince entrevistas a los líderes de los movimientos referidos, análisis de contenido de sus producciones legislativas y documentos, y relevamiento etnográfico de sus campañas electorales e intervenciones en diversas arenas públicas.

1. Los evangélicos y la recuperación democrática en Argentina

Según la tipología elaborada por Wynarczyk (2009, 39-66), la formación y dinámica histórica del espacio evangélico argentino puede entenderse a partir de su división en dos polos. El primero, denominado histórico liberacionista, agrupa a las iglesias provenientes de corrientes inmigratorias europeas y norteamericanas, de extenso raigambre en el territorio argentino, entre las que se destacan valdenses, metodistas y luteranos. Su lectura hermenéutica-histórica de la *Biblia* estableció su afinidad con la teología de la liberación, la defensa de los derechos humanos y la construcción de fuertes lazos ecuménicos con sectores progresistas de la Iglesia Católica, en el período de la última dictadura militar (1976-1983). Por su parte, el polo conservador bíblico se encuentra conformado por iglesias evangélicas, pentecostales y neopentecostales; y constituyen el grupo mayoritario al interior del espacio evangélico. A diferencia de los históricos liberacionistas, se basan en una lectura en gran medida "literal" de los textos sagrados, que redundó en posicionamientos ortodoxos en cuestiones vinculadas a la moral sexual. Hasta la década de los ochenta, uno de sus rasgos distintivos resultaba el abstencionismo político, a partir de la concepción de la política como una esfera asociada al pecado y a la corrupción moral.

El contexto político democrático habilitó una nueva dinámica relacional entre el poder público y las religiones minoritarias en Argentina, a partir del acceso al espacio público y la posibilidad de ejercer actividades proselitistas.

La politización evangélica masiva es heredera de este marco contextual, pero también de transformaciones internas. Producto de un recambio generacional, los evangélicos del polo conservador bíblico dejaron de pensar la política como una esfera de pecado y corrupción, y pasaron a conceptualizarla como un ámbito de misión. Las nociones teológicas de “evangelio del poder” y la noción de “la unción” fueron los marcos interpretativos teológicos que informaron la apertura evangélica hacia la sociedad (Wynarczyk, 2010). Estas visiones destacaban la imagen de la Argentina como una tierra bendecida a partir de la visitación del Espíritu Santo, acción trascendente que redundaba en la multiplicación de las iglesias y en la promoción de una misión a todos los espacios y a todas las personas, para lograr que “el país se convierta”. Como efecto de este proceso, entre finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, tuvo lugar una importante penetración de denominaciones pentecostales en sectores populares urbanos, fenómeno que motorizó el crecimiento demográfico evangélico en Argentina, al punto de constituirse en la primera minoría religiosa con un nueve por ciento sobre el total población (Algranti *et al.*, 2013). Como señala Semán (2000a), dicha penetración se cimentó en la capacidad de estas iglesias para conectar sus propuestas pastorales con las situaciones de empobrecimiento que acuciaban a sectores cada vez más extensos de los barrios periféricos del Conurbano Bonaerense. Para Wynarczyk y Oro (2012: 25), estas características se mantienen en el nuevo milenio y revalidan el teorema que asocia al pentecostalismo con la pobreza y con grupos étnicos situados en la línea de base de la escala social.

En diálogo con estos procesos, en la década de los ochenta emergieron la Asociación Alianza Evangélica Argentina y, posteriormente, Civismo en Acción. Conformados por abogados y empresarios de congregaciones bautistas y de hermanos libres, estos espacios procuraban reflexionar y motivar la participación de sus hermanos en la fe en las estructuras partidarias (Wynarczyk, 2010: 27). Estos grupos no derivaron directamente en una vía partidaria, sino que algunos de sus miembros ingresaron a las filas del Partido Demócrata Progresista, mientras que otros formaron el “Grupo Rochester”, un espacio de encuentro entre tradiciones y perspectivas evangélicas disímiles: grupos evangelicales, de clase media y alta, afines al liberalismo, y grupos pentecostales, conversos en su mayoría, de clase media y baja e identificados con el peronismo (Wynarczyk, 2010: 65-69).

En 1993, un desprendimiento del Grupo Rochester fundó el Movimiento Cristiano Independiente (MCI), partido evangélico que participó en las elecciones generales en la provincia de Buenos Aires en 1993 y 1995, además de la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente en 1994, con escasos resultados. El Movimiento Reformador Independiente (MRI) fue la expresión

de misma fuerza política en la provincia de Córdoba, sin éxito. Su propuesta consistía en la transformación de la vida política argentina, dominada hasta entonces por el pecado de la corrupción, y partía de la postulación de los principios bíblicos como ejes medulares de esa tarea (Wynarczyk, 2010: 98-99). Su diagnóstico pesimista se nutría de un clima cultural marcado por el creciente distanciamiento entre la clase política y la ciudadanía argentina. Las crisis económicas que tuvieron lugar durante la presidencia de Ricardo Alfonsín (1983-1989), y la aplicación de un programa neoliberal por parte del gobierno justicialista de Carlos Menem (1989-1999), activaron una actitud pesimista hacia las instituciones políticas y la creciente percepción ciudadana sobre la existencia de una casta o corporación política, que desatendía las obligaciones de su función (orientada, teóricamente, a la prosecución del bien común), se interesaba exclusivamente en la reproducción de sus espacios de poder y en la prosecución de bienes particulares (Quiroga, 2006; Pousadela, 2004 y Rinesi, 2007).

Este imaginario, sumado al impacto mediático de experiencias evangélicas resonantes en América Latina (como la bancada evangélica brasilera o la participación evangélica en el movimiento Cambio 90, de Fujimori), impulsó a los sectores evangélicos argentinos a forjar un proyecto político autónomo, totalmente desligado de las identidades partidarias tradicionales. 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 complementaria a la de los especialistas religiosos, fundada en la aplicación de principios y criterios extraídos del *Antiguo Testamento* (“reconstruccionismo bíblico”, en términos de Wynarczyk, 2010: 98-99).

Tras las sucesivas derrotas en los comicios electorales de 1993, 1994 y 1995, un desprendimiento del MCI fundó el Movimiento Reformador (MR). Su propuesta política 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 una nueva visión, de carácter populista, fueron incorporadas ideas como 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 Frente para un País Solidario, después la Democracia Cristiana y, por último, el Polo Social, dirigido por Luis Farinello (Wynarczyk, 2010: 325). Sacerdote de la zona de Quilmes, Farinello perteneció al Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (MST) durante la década

de los setenta.³ A partir de una intensa pastoral social desde su iglesia “Jesús Liberador” en la localidad de Bernal, en los noventa creó su propia fundación y doce comedores populares en el sur del Gran Buenos Aires. Afín al peronismo de izquierda desde su participación en el MST, en 1998 constituyó el Polo Social, una formación política orientada *a priori* a diferenciarse del modelo bipartidario compuesto por la Alianza y el PJ, a partir de un discurso y una praxis posicionada en torno a la justicia social como eje nodal de su proyección. Si bien en sus inicios contó con el apoyo de *exfrepasistas* y de sectores desafiados del esquema bipartidario, el capital político⁴ de Farinello se diluyó en pocos años frente a la densidad territorial de las estructuras partidarias ya consolidadas, y con él las posibilidades de constituirse en senador por la provincia de Buenos Aires en las elecciones de octubre de 2001. En su derrota, arrastró al MR, el cual se disolvió tras el cierre de la experiencia del Polo Social, sin alcanzar cargos públicos en sus participaciones electorales.

Según la literatura especializada, el fracaso de los partidos confesionales radica en una explicación doble. En primer término, 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 observaban a los “políticos evangélicos” como competidores a su liderazgo (Wynarczyk, 2006: 27-30). Tampoco contaron con el apoyo de las federaciones, porque sus dirigentes conceptualizaron la propuesta partidaria como un elemento que propiciaba la desarticulación y el antagonismo antes que la unidad al interior del campo evangélico.⁵

³ Fundado en 1967, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo agrupó a una minoría del clero católico argentino, que procuró desarrollar una pastoral cercana a las necesidades de los sectores más humildes de villas y asentamientos del país. También promovió una renovación interna y progresista en la Iglesia, siguiendo los postulados del Congreso Vaticano Segundo. Para un análisis de su génesis, alcances y ocaso, ver Catoggio (2010).

⁴ Por capital político entendemos la capacidad de negociación y de movilización de recursos y personas que un actor conjuga en su interacción (antagónica o conciliadora) frente a otros grupos en un escenario político, en este caso, partidario. Esta definición guarda una clara reminiscencia bourdiana, en el sentido en que el capital político es un trabajo social que se construye y se acumula, y que fundamentalmente permite posicionarse en un determinado campo, compuesto por relaciones objetivas con otros actores. De forma puntual sostenemos que el capital político es un tipo de capital simbólico, en la medida en que su cuantía se establece con base en la percepción y reconocimiento de terceros. Cfr. Bourdieu (1986).

⁵ Las incursiones partidarias no estuvieron vinculadas con la movilización por una nueva ley de cultos, la causa política evangélica más importante de la década (Wynarczyk, 2009). Dicha acción fue protagonizada por la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) y la Federación Confederación Evangélica Pentecostal (FeCEP), las cuales iniciaron presentaciones formales ante los diferentes gobiernos para gestionar un nuevo *status* jurídico, al mismo tiempo que visibilizaron su protesta en las concentraciones en el Obelisco en septiembre de 1999 y de 2001.

En segundo lugar, la suerte política de las experiencias confesionales se sustentó (equivocadamente) en la existencia de un “voto evangélico”. El escaso caudal electoral obtenido en las sucesivas presentaciones afirmó, por el contrario, la densidad histórica de las identidades políticas tradicionales en Argentina (Wynarczyk, 2006:29). Aun cuando estas experiencias religioso-políticas coincidieron con el distanciamiento crítico entre la ciudadanía y sus representantes políticos, su propuesta electoral se vio erosionada por la mayor competitividad y arraigo de afiliaciones partidarias, especialmente el peronismo. En este sentido, Wynarczyk y Oro aseveran que “el voto de la mayoría de los evangélicos parece asociado a un *habitus* político⁶ construido fuera de las congregaciones (...) la mayoría de los pentecostales tienen al voto peronista” (2012:29). Siguiendo a Freston (1993), para Wynarczyk el fracaso de las participaciones evangélicas en el campo partidario responde a las características del sistema partidario argentino, centrado en esa década en un bipartidismo cohesivo, fundamentado a su vez en la división de clases sociales (2010: 205-206).

2. Apuestas evangélicas en el nuevo milenio

La experiencia de los partidos confesionales no significó el cierre de las intersecciones entre el ala evangélica y el mundo partidario. A partir de 2001, las intervenciones partidarias evangélicas apostaron por una estrategia diferente: no formaron partidos por fuera de las estructuras convencionales, sino que ensayaron trayectorias que mixturaron identificaciones religiosas con afiliaciones partidarias. A su vez, no apostaron a interpelar exclusivamente a la comunidad evangélica, sino que ampliaron su horizonte a un campo electoral más amplio, en un contexto político como el kirchnerismo,⁷ que significó una

⁶ La noción de *habitus* es uno de los conceptos nodales en la obra de Bourdieu y alude a “un conjunto de esquemas de percepción, apreciación, evaluación y acción que son el principio generativo de las prácticas” (Auyero 1999: 62-63). También puede pensarse como el conjunto de disposiciones que estructura la praxis de un actor y que son el resultado de la incorporación irreflexiva de una posición determinada en el espacio social. En el uso que Wynarczyk y Oro (2012) realizan de esta categoría, se desprende la idea de que la fidelidad pentecostal al peronismo responde a una disposición generada no en el terreno de las afinidades religiosas, sino en el espacio de la pertenencia de clase. Concretamente: para estos autores, los pentecostales votan al peronismo no por ser pentecostales, sino por su afiliación a los sectores populares argentinos, base social histórica del citado movimiento político.

⁷ Desde el campo de la ciencia política y del análisis político periodístico argentino, se denomina “kirchnerismo” al ciclo de poder comprendido por la presidencia de Néstor Kirchner (2003-2007) y los dos mandatos de su esposa, Cristina Fernández de Kirchner (2007-2011, 2011-2015).

etapa de profundos cambios en el campo político argentino, en la medida en que aportó elementos importantes para una recomposición del escenario político. Análisis recientes (Calvo, 2005; Rinesi, 2007 y Mauro, 2011) coinciden en destacar el esfuerzo del kirchnerismo por reconstruir el lazo representativo con la ciudadanía; tarea cimentada en la revitalización del Estado como agente interventor en la economía y como garante de nuevos derechos sociales y políticos, en la interpelación a nuevas generaciones ciudadanas a la participación y el debate y en la reivindicación de la autonomía de lo político frente a las Fuerzas Armadas, los medios de comunicación concentrados, la Iglesia Católica y los agentes externos de monitoreo económicos, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

Más adelante analizaremos las *apuestas representativas* de dos modalidades de intervención evangélica disímiles en sus estrategias, recursos, afinidades partidarias, política de alianzas, antagonismos y programa. Por *apuesta representativa* entendemos un proyecto orientado a producir vínculos de identificación en un espacio social determinado, de manera tal que dichos lazos se traduzcan en un capital electoral o bien en una fuerza de respaldo a un determinado líder, el representante.⁸

2.1. Valores para mi país. La apuesta evangélica ética

La trayectoria política evangélica más destacada de la década del dos mil fue Cynthia Hotton, diputada nacional entre 2007 y 2011.⁹ Integrante de una familia reconocida en el espacio evangélico, originariamente integraba

⁸ El concepto *apuesta representativa* hunde sus raíces en una matriz teórica que entiende a la representación no como un mero procedimiento formal de las democracias contemporáneas para resolver el dilema de la distribución del poder, ni como el reflejo directo de clivajes sociales. Por el contrario, remite a un proceso en permanente cambio, en los términos de un intercambio entre el líder y la ciudadanía, donde el primero interpreta las divisiones sociales imperantes y procura formular una propuesta al electorado. Este puede otorgarle su voto de confianza de manera momentánea, por lo que el mantenimiento del vínculo requiere de parte del líder un continuo esfuerzo de actualización (Cfr. Manin, 1998 y Aboy Carlés, 2001).

⁹ Pablo Tschirsch y Hugo Acuña también fueron evangélicos que alcanzaron cargos públicos importantes en el mundo partidario en el nuevo milenio. El primero se desempeñó como ministro de Educación y luego como vicegobernador de la provincia de Misiones durante el período 1999 -2007 y *a posteriori* fue candidato a gobernador y a diputado nacional por dicha provincia en las elecciones de 2007 y 2011, respectivamente. El segundo se desempeñó como diputado nacional entre 2007-2011. A diferencia de Hotton, en sus trayectorias partidarias, la identificación religiosa jugó un rol sensiblemente menor y en ningún momento intentaron estrategias políticas que implicaran interpelar a la comunidad evangélica y pretender su representación.

la Iglesia del Libertador, perteneciente a denominación de los Hermanos Libres. A partir del año 2007 pasó a congregarse en Rey de Reyes, una de las mega iglesias pentecostales más importantes de la Argentina (Algranti, 2010). Siguiendo los pasos de su padre, Hotton realizó su carrera política en el partido RECREAR (liderado por el ex ministro de Economía, Ricardo López Murphy), donde participó como candidata a diputada provincial en las elecciones de 2003 y 2005, sin resultados positivos. En la antesala de las elecciones generales de 2007, RECREAR celebró una alianza con el partido Compromiso para el Cambio (CPC, luego Propuesta Republicana, PRO) circunscripta exclusivamente a la ciudad de Buenos Aires. El acuerdo entre las estructuras partidarias permitió que la dirigente evangélica integrara la nómina definitiva de candidatos, ocupando el segundo puesto en la lista. Favorecida a su vez por el sistema de cupo femenino y por el mayor caudal de votos traccionados por CPC, Hotton obtuvo una banca en el Congreso Nacional en octubre de 2007.

Desde ese momento, la identificación religiosa de la diputada se constituyó en el eje de su proyección en el mundo partidario, puntualmente con la formación de la agrupación política Valores Para Mi País (VPMP) en noviembre de 2008. Hotton lo presentó públicamente como un espacio orientado a la defensa de valores considerados esenciales: la honestidad en la gestión pública y la protección de la vida humana y de la familia, entendida como institución patriarcal y heterosexual. La afiliación de Hotton al núcleo duro del polo evangelical argentino explica la elección de estos ejes. Algranti (2010) define núcleo duro como el grupo que al interior de un determinado espacio religioso, observa estrictamente los preceptos morales y doctrinarios. El núcleo duro también se caracteriza por ejercer un rol dirigente y trazar, en consecuencia, las directrices de la proyección pública de las confesiones religiosas, procurando que los sectores periféricos se adecuen a los mandatos y reglas establecidos.

Como se indicó en párrafos precedentes, Hotton originariamente perteneció a la iglesia de los Hermanos Libres, una comunidad prototípica del arco evangelical, donde se acentúan pastoralmente las preocupaciones por la rigurosidad moral en el ámbito de la sexualidad y el respeto a una noción de familia tradicional y patriarcal. Desde la década de los ochenta, la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) aglutina a los Hermanos Libres (entre otras comunidades evangelicales y pentecostales) y asume la representación y defensa pública del ideario evangelical. En dicho espacio, la familia Hotton también ocupó roles importantes: Arturo Hotton, padre de Cynthia, integró la línea fundadora de ACIERA y se destacó por organizar “Pasando la Antorcha”, un espacio ins-

titucional orientado a preparar a los evangélicos para ser líderes públicos y defender los valores cristianos. Cynthia Hotton colaboró intensamente en estos espacios e inclusive estuvo a cargo de la rama femenina de la organización. Estas sociabilidades y funciones advierten a nuestro criterio, la intensidad e historicidad de su compromiso con la defensa pública de valores cardinales para el mundo evangélico conservador. Cabe destacar que el paso de Cynthia Hotton de la Iglesia de los Hermanos Libres a “Rey de Reyes” no representó una modificación de estos intereses, sino mas bien su intensificación, ya que los lineamientos pastorales de la mega iglesia pentecostal reivindican, por un lado, la férrea defensa de la castidad y de la familia patriarcal y heteronormativa; por el otro, el fuerte rechazo al aborto y al consumo de estupefacientes, entre otras prácticas consideradas inmorales y pecaminosas (Cfr. Algranti, 2010).

La agenda prioritaria de VPMP se completaba con el anuncio de la futura presentación de un nuevo anteproyecto de ley de cultos en Argentina, retomando así una demanda histórica de la comunidad evangélica.

Desde el día en el que asumí como diputada de la Nación, me comprometí como cristiana evangélica a tomar la bandera que muchos han estado levantando durante más de veinte años, intentando que nuestras iglesias dejen de ser interpretadas como fundaciones, clubes u ONG para ser consideradas como instituciones religiosas respetadas y reconocidas legalmente (Cynthia Hotton, discurso en la primera reunión de VPMP, Hotel Rochester, 29 de noviembre de 2008).

La articulación de estas demandas originó una propuesta de lectura y división del campo político que podemos denominar *clivaje de los valores*.¹⁰ En esta clave se apostó a reemplazar las fracturas partidarias e ideológicas tradicionales por una fórmula identitaria basada en un ideario ético, también utilizada para definir rivales y aliados. Así, las organizaciones y actores políticos protagonistas de iniciativas como la despenalización del aborto o la extensión del matrimonio legal a parejas homosexuales, pasaron a constituirse automáticamente en adversarios del espacio partidario naciente. Mientras que la causa de la ley de cultos buscaba atraer a la comunidad evangélica, el resto de los principios marcados se orientaron a la interpelación de fieles de otras comunidades religiosas. En otras palabras, la agenda de VPMP se propuso generar lazos de identificación tanto en un público evangélico como

¹⁰ El concepto “clivajes”, acuñado por Lipset y Rockan (1967), alude a las divisiones históricas que atravesaron el campo social en las sociedades occidentales modernas, y que se expresan en el campo político, a partir de la mediación de los partidos. Las divisiones sociales “clásicas” se disponen en los siguientes pares binarios: Iglesia-Estado, campo-ciudad, agricultura e industria, centro-periferia, propietarios-trabajadores.

en una comunidad de referencia más amplia, conformada hipotéticamente por fieles de religiones mayoritarias y referenciales en Argentina (católicos y judíos principalmente) y por todos aquellos ciudadanos que coincidiesen con el ideario marcado. En esta estrategia estaba presente la idea de establecer un puente con la agenda históricamente defendida por la Conferencia Episcopal Argentina desde el retorno de la democracia en Argentina, en tanto jerarquía visible del catolicismo argentino y supuesto ente ordenador de sus criterios comunes (Cfr. Esquivel, 2004).

En sus comienzos, VPMP actuó como una línea interna del PRO y trató de posicionarse en su estructura, procurando que sus dirigentes obtuvieran puestos destacados en la lista partidaria, de cara a las elecciones legislativas de junio de 2009. La posibilidad de obtener lugares de poder estaba relacionada con la capacidad de Hotton de poner en juego la representación y movilización del espacio evangélico, en tanto capital simbólico.

No obstante, la negativa de la cúpula partidaria ante las pretensiones de Hotton, y ciertos desacuerdos en torno a su propuesta programática,¹¹ motivaron el retiro de VPMP del bloque legislativo del PRO y su constitución como monobloque en la Cámara de Diputados, en agosto de 2009. Esta decisión radicalizó la opción por el clivaje de los valores como eje de su posicionamiento en el campo político. Prueba de ello fue su participación como una de las opositoras más visibles a la ley de matrimonio entre personas del mismo sexo y a la presentación de un nuevo proyecto sobre libertad religiosa.

En la primera controversia, Hotton criticó al proyecto impulsado por el oficialismo no sólo en su tratamiento en comisiones, sino también en diferentes arenas públicas. Apenas la iniciativa fue presentada, la diputada publicó una columna de opinión en el diario *La Nación* (uno de los principales matutinos de Argentina), donde anticipaba la movilización de una mayoría ciudadana disconforme con la iniciativa:

Junto a diferentes organizaciones y ciudadanos autoconvocados, nos reuniremos hoy, a las 19, frente al Congreso de la Nación para expresarnos. Queremos que cada niño adoptado tenga un papá y una mamá. Será un acto en favor de los

¹¹ El planteamiento original de Hotton era que Christian Grillo, pastor y jefe de su despacho legislativo, figurara entre los cuatro primeros lugares en la lista del PRO para las elecciones. Sin embargo, su proyecto colisionó con la negativa de la cúpula partidaria, que sólo ofreció el lugar número veintitrés para el citado colaborador. A estas diferencias internas se sumaron los cuestionamientos de Hotton al respaldo brindado por varios legisladores del PRO en la ciudad de Buenos Aires a iniciativas favorables a la extensión de derechos para parejas del mismo sexo y a los condicionamientos impuestos por el núcleo dirigente partidario a la presencia de la vicejefa del gobierno porteño, Gabriela Michetti, en el acto de lanzamiento de VPMP, por tratarse de un evento donde existía una clara referencia y posicionamiento ante un tema controversial como la despenalización del aborto.

valores que defendemos para nuestro país. Vamos a ser miles y miles los argentinos que digamos “no” al matrimonio homosexual con adopción (Hotton, 2010).

La crítica de la diputada se fundaba en dos valores cardinales: la defensa del matrimonio heterosexual con hijos (entendida como institución medular en la reproducción del tejido social) y la protección de los intereses de los niños, en tanto actores sociales privilegiados. Ambas principios articulaban un orden social pretendido como sagrado e inalterable, que otorgaba sentido a la jerarquización de las relaciones sociales y a la asignación o denegación de derechos. Además de que contaba con el respaldo de la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) y la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FeCEP), la citada movilización también representó un punto de conexión con redes católicas conservadoras, en particular con la diputada Liliana Negre de Alonso, miembro del movimiento *Opus Dei* y con importante comunicación con la curia argentina. Tras compartir algunos debates televisivos sobre el tópico en cuestión y organizar dos nuevas marchas contra del matrimonio igualitario en Argentina, Negre de Alonso y Hotton recolectaron firmas en diferentes puntos del país, a fin de solicitar al Parlamento que sometiera la causa a referéndum popular (Musse e Himitián, 2010). Si bien esta iniciativa no prosperó, ambas legisladoras se sumaron a una segunda causa: la oposición a la despenalización del aborto, mediante tareas “a favor de la vida”, como la organización de la jornada del “niño por nacer” en el Congreso Nacional, campañas publicitarias y maniobras judiciales, entre otras. Las alianzas con sectores católicos reforzaron los ejes de la apuesta representativa de VPMP: en los citados debates éticos, la diputada evangélica acentuó de forma deliberada diacríticos que hipotéticamente funcionan como comunes denominadores de la cultura cristiana, para constituirse en referente de un nuevo espacio, interconfesional y post-ideológico.

En lo que refiere a la temática de la libertad de cultos, frente a un panorama de estancamiento,¹² Cynthia Hotton presentó en diciembre de 2008 un proyecto propio. Su propuesta legislativa mantenía intacta la posición diferencial de la Iglesia Católica en el campo religioso,¹³ es decir, el *status*

¹² Entre los años 2002-2008, los únicos avances resultaron la agilización de los trámites de inscripción en el Registro Nacional de Cultos para ciertas comunidades religiosas en diversas provincias, pero no se registró tratamiento parlamentario de un nuevo proyecto.

¹³ En Argentina, la Iglesia Católica posee privilegios legales frente al resto de las instituciones religiosas. Sin constituir una religión oficial, la Constitución Nacional (artículo 2°) establece que el Estado sostenga el culto católico y es la única organización religiosa con personería jurídica de Derecho público (ley 17.711 del *Código Civil*). La Constitución Nacional ampara la libertad de cultos en sus artículos 14° y 20°. No obstante, para ser reconocidas estatalmente el resto de las organizaciones religiosas, deben tramitar su inscripción en el Registro Nacional de Cultos (no católicos), creado por la ley 21.745 de 1978, y en la Inspección General de Justicia.

de la Iglesia en la trama histórica de relaciones jerárquicas que se establecen entre instituciones y actores religiosos, a partir de capitales detentados, exhibidos y reproducidos en la interacción. Asimismo, el proyecto de la diputada creaba 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, 2009: artículo 8). Dicho reconocimiento legal se fundamentaba en 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 fin de brindar asistencia espiritual a las personas que allí residan y deseen recibirla (Proyecto de Ley de Libertad Religiosa, 2009: artículo 9, incisos dos y seis, y artículo 15, incisos 3, 4 y 6). El proyecto de Hotton también poseía una cláusula restrictiva donde 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 (Proyecto de Ley de Libertad Religiosa, 2009: artículo seis).¹⁴ Si se lo compara con sus antecedentes parlamentarios (Wynarczyk, 2009: 237-255), la propuesta de Hotton mantuvo la concepción del Estado como árbitro de la cuestión religiosa y la pretensión de extender las prerrogativas católicas a otras confesiones. Su principal innovación residió en el desplazamiento del catolicismo como histórico antagonista de los derechos evangélicos y su reemplazo por cultos afroamericanos, la adivinación y el curanderismo.

Si bien el proyecto obtuvo dictamen favorable de las comisiones de Legislación General y Comunicaciones e Informática, su tratamiento definitivo en la Cámara fue interrumpido por intensos cuestionamientos provenientes del propio campo evangélico. En un documento publicado el 29 de agosto de 2010, la FAIE remarcó que el proyecto de Hotton, al no perturbar los privilegios de la Iglesia Católica, profundizaba la situación de inequidad del campo religioso y desconocía a la igualdad como vector esencial de la demanda evangélica. En sintonía con los planteamientos de la FAIE, también alzó su voz opositora el pastor pentecostal Guillermo Prein, de la Iglesia Centro Cristiano

¹⁴ Según los lineamientos del proyecto, la observancia de estos criterios de exclusividad recaería en el mencionado Registro Nacional de Entidades Religiosas y en el Consejo Asesor de Libertad Religiosa (CALIR), compuesto por miembros de comunidades religiosas de reconocida trayectoria en el país (Proyecto de Ley de Libertad Religiosa, 2009: artículo 23).

Nueva Vida (CCNV), quien denunció privilegios y atribuciones especiales a las entidades de segundo y tercer grado (federaciones y/o confederaciones), por encima de las comunidades e iglesias locales, en particular la capacidad para celebrar convenios con el Estado nacional y los estados provinciales, facultad de funcionar como órganos de control e intervención de las entidades de primer grado. En definitiva, la propuesta de Hotton terminó siendo dislocada por los cuestionamientos recibidos por actores evangélicos pertenecientes a diversas tradiciones pastorales y teológicas.

La última intervención importante de la diputada en el Congreso Nacional fue el 13 de noviembre de 2010, durante la gestión de la Ley de Presupuesto. En dicha ocasión, Hotton denunció que la diputada Fadel le había sugerido abandonar su oposición al proyecto oficialista, a cambio de dinero y respaldo del bloque kirchnerista para algunos de sus proyectos. Por la centralidad del proyecto para la gestión económica del país y por la gravedad de la imputación formulada, la acusación de Hotton recibió una amplia cobertura mediática. Esto activó una segunda oleada de denuncias por parte de algunos sectores de la oposición, quienes también alegaron haber sido presionados por el oficialismo (Clarín, 2010).

Después de varias semanas, la controversia perdió peso en la agenda política, por falta de evidencias concretas del intento de soborno. Sin embargo, Hotton destacó la repercusión mediática de su denuncia como un fenómeno que le permitió ampliar las bases de sustentación de la agrupación política:

Quando fue el tema del matrimonio homosexual, todo ese debate, ahí fue cuando me hice más conocida y se acercaron muchísimos católicos. Muchísimos (...) Y la mayoría de los que están hoy en VPMP son gente que conocí en estos años. Y el último ingreso muy fuerte fue con mi denuncia de corrupción, porque mucha gente ahí me vio creíble (Cynthia Hotton, entrevista personal, 10 de enero, 2012).

La cita precedente ratifica dos puntos clave de esta proyección político-religiosa. En primer lugar, la estrategia de acumulación de capital político a partir de la visibilidad mediática. En segundo, la ampliación del horizonte de interpelación de la *apuesta representativa* de VPMP. Esta decisión cambió la fisonomía de la agrupación, porque con el ingreso de católicos a sus filas, VPMP mantuvo su sesgo *post-ideológico*, pero abandonó definitivamente su anclaje explícito en demandas evangélicas para convertirse en un *espacio pluriconfesional*.

En el primer semestre de 2011, Hotton formalizó la conversión de VPMP en un partido político "con identidad cristiana", y lanzó su candidatura a legisladora de la ciudad de Buenos Aires. Frente a la difícil posibilidad de renovar

su banca nacional, la legislatura de la ciudad de Buenos Aires ofrecía un territorio más accesible, tanto en lo que refiere a los criterios legales para conformar el partido, como a la presencia de un electorado caracterizado por autonomía y por su sensibilidad a los clivajes políticos escenificados en los medios masivos de comunicación (Mauro, 2011). Al momento de definir su estrategia en la campaña, la asociación mediática de su figura con el cristianismo apuntaló una táctica de diferenciación, al mismo tiempo que diseñó un perfil de votantes definidos:

Lo del cristianismo es un sello distintivo. Yo me dí cuenta... ya la gente me tiene asociada con que soy cristiana. Pero cuando digo cristiano, digo cristiano amplio... no es "evangélico" solamente (...) Lo que nosotros queremos aportar desde VPMP es un espacio político, con una identidad propia muy definida, muy clara, donde hoy estoy yo, mañana estará otro, pero la plataforma es ésta (...) Así como hay, qué sé yo, hay un Partido Obrero, que la gente que los vota ya sabe por qué los vota, es un núcleo, "el Partido Obrero defiende tal y cual cosa"; y hay años que les va muy bien y hay años que no, pero digamos que es un partido que es fuerte en lo que defiende, y cuando salen esos temas, tienen algo para decir. Bueno, nosotros queremos hacer, ser lo mismo, tener una identidad propia, muy definida, de defensa de valores, tener representación en el Congreso, para que cuando salgan estos temas, decir: "¿dónde está el núcleo duro de la defensa de la vida?" Bueno, en VPMP (Cynthia Hotton, entrevista personal, 10 de enero de 2012).

La apuesta a la transformación de la matriz identitaria de VPMP en una fuerza electoral, se hizo explícita en el *slogan*: "Votá Valores Cristianos", en el detalle de los principios de la agrupación y en la expresa identificación de los candidatos de la lista de VPMP con una militancia en el campo religioso. Durante la campaña, templos evangélicos y también parroquias católicas de la ciudad de Buenos Aires fueron escenarios de difusión de las propuestas de VPMP y de los principales candidatos de la lista. En cada uno de los debates televisivos en los que participó, Hotton acentuó su oposición al aborto, alertó acerca del ingreso masivo de candidatos que intervinieron positivamente en el debate por el matrimonio homosexual y denunció la falta de transparencia generalizada en el ambiente de la política.

VPMP obtuvo un total de 18,335 votos en las elecciones del 10 julio de 2011, insuficientes para alcanzar escaños en la legislatura porteña. En diciembre de 2011 también finalizó el mandato de Hotton como diputada nacional. Pese a ello, los contactos creados con sectores católicos durante la oposición conjunta al matrimonio entre personas del mismo sexo, le habilitaron un cargo en la Universidad Austral, como directora de la diplomatura

en liderazgo ejecutivo. Asimismo, Hotton obtuvo una distinción por parte de la organización internacional Enfoque a la Familia, como “defensora de la vida en Latinoamérica”, y esta mención le valió la organización de un ciclo de conferencias propio, donde actualmente asesora a diputados cristianos latinoamericanos en debates como aborto, unión de parejas de mismo sexo, fertilización asistida y eutanasia. En definitiva, Hotton prolongó su trayectoria política a partir de su conversión en embajadora “global” de los valores cristianos en la arena partidaria.

3. Los evangélicos en la arena política del Conurbano. La apuesta evangélica territorial

Sin la visibilidad mediática de la diputada Hotton, en el segundo milenio también se desarrollaron trayectorias evangélicas alternativas, correspondientes a las candidaturas de líderes y pastores pentecostales a las intendencias de diferentes municipios del Conurbano Bonaerense. Como exponentes de esta variante podemos citar la candidatura del pastor César Castets a la intendencia del municipio de Malvinas Argentinas en 2007, de la pastora Karina Luna de Lara a la intendencia de José C. Paz en 2007, la formación del Movimiento Justicialista Cristiano (MJC) y la candidatura de Walter Ruiz Díaz a la intendencia de Hurlingham en 2011 y la presentación de Ángel Anancondia como candidato a intendente de Quilmes, mediante la organización del Frente Unión por la Fe (FREUFE), también en 2011.

Si Hotton y su espacio VPMP configuraron un formato mediático parlamentario, los casos citados representaron una modalidad de participación política de corte territorial, protagonistas de una *apuesta representativa* proyectada más allá de las fronteras de la comunidad de referencia. El voto de los “hermanos” fue el punto de partida de una búsqueda más amplia, proyectada a los sectores con mayores carencias:

Es necesario ir al rescate de la familia, proporcionar una contención espiritual, ir en busca de los pibes de nuestros barrios que se están perdiendo en las esquinas (...). William Morris sigue siendo una zona postergada en Hurlingham. Le hacen faltan calles, iluminación, seguridad, escuelas a una zona que ha crecido muchísimo en las últimas décadas (Walter Ruiz Díaz, discurso en el Centro Cristiano de Hurlingham, 7 de mayo de 2011).

En lo personal estoy cansado de los dueños de los distritos, de aquellos dinosaurios que se creyeron dueños y se adoptaron dueños absolutos, no aceptando la voz del pueblo. Considero que ese hombre no debe ser reelecto. Pero

si el hombre es sensible a la voz de su pueblo, y a la participación de nuevas generaciones que se vienen, y es reelecto, es un hombre elegido, está bien. Pero si el hombre es reelecto porque usó artimañas y usó el poder para ser reelecto, ese hombre debe ser expulsado (Walter Ruíz Díaz, entrevista personal, 20 de mayo de 2011.)

Dos elementos clave de la apuesta representativa territorial se desprenden de las citas precedentes. En primer lugar, la enunciación de demandas como la de mayor seguridad e iluminación (entre otras), muestran cómo el líder evangélico pretendió posicionarse ya no sólo como referente evangélico, sino también como potencial representante “del pueblo”; es decir, de los sectores más desposeídos del municipio en el cual tiene lugar su actividad política. En segundo término, también se destaca el relieve otorgado a la “sensibilidad social” como virtud política por excelencia; eje de distinción del proyecto político evangélico por sobre el de sus oponentes: los intendentes históricos de los municipios del Conurbano.

Al igual que en el caso de VPMP, la participación evangélica territorial trazó un clivaje, una propuesta de división y organización del escenario político vertebrada por un antagonismo constitutivo. Pero no fue una agenda ética sino la sensibilidad social, el valor que le permitió enunciar una diferencia radical entre los dirigentes políticos locales, responsables de la crisis social y del deterioro del bien común, y los cristianos en política, portadores de una acción renovadora y orientados a las necesidades del “pueblo”.

Esta propuesta político-religiosa se encuentra íntimamente relacionada con el anclaje territorial de las comunidades evangélicas en sectores urbanos periféricos. Entendemos por *anclaje territorial* a la gravitación del trabajo social evangélico al interior de la vida asociativa de los barrios populares del Conurbano Bonaerense. Además de la organización del culto, estas comunidades se destacan por el desarrollo de múltiples tareas de asistencia social, entre las que se cuenta el tratamiento de personas que padecen adicciones, la organización de talleres sobre la violencia de género, comedores, merenderos y ferias de ropa, entre otras actividades.

Dicho trabajo constituye una red de la cual participan los fieles de las comunidades evangélicas, pero también los habitantes del barrio y zonas adyacentes. Los estudios de Míguez (1997 y 1998) y Semán (2000b) marcaron la incidencia de estos grupos religiosos en la década de los noventa, cuando las medidas de ajuste y desindustrialización propias de las políticas neoliberales de dicho período se tradujeron en un aumento vertiginoso de las tasas de desempleo y de pobreza. Ante esta situación, las actividades de contención brindadas por las iglesias evangélicas fueron incorporadas al circuito

de estrategias de supervivencias disponibles para los sectores populares. Siguiendo la caracterización de Merklen (2000), entendemos por estrategias de supervivencia al conjunto de acciones y redes (de carácter individual y/o colectivos), orquestadas por actores en situación de vulnerabilidad social, a los fines de procurarse, en el corto plazo, las condiciones materiales mínimas e indispensables para la reproducción de su vida y de su entorno familiar (vivienda, manutención, cobertura médica, trabajos temporarios, etcétera).

Este anclaje representó su vía de acceso a la arena política, en la medida en que la injerencia en las redes sociales y el manejo de recursos contactaron a los evangélicos con el peronismo, la principal fuerza política del Conurbano Bonaerense. Dicha fuerza se ha destacado como el movimiento que mejor ha comprendido las transformaciones de la política popular (Merklen, 2005: 40), y ha podido mantenerse en la trama política *barrial* porque su control de recursos estatales (los planes sociales que comprenden fondos para manutención y vivienda, entre otros) y su compleja red de mediadores políticos (Auyero, 2001) conformaron una estructura que no sólo brinda asistencia material a cambio de votos, sino que también representa una matriz de sentido que recrea y fortalece una identidad política de gran densidad histórica.

Estos dirigentes políticos se acercaron a referentes evangélicos porque concibieron su estrecha conexión con las vivencias cotidianas de los habitantes del barrio como una vía importante para afianzar la imagen de una gestión pública cercana a las necesidades de la ciudadanía. Para los actores evangélicos, el contacto con funcionarios y dirigentes políticos fue percibido como una de las herramientas para garantizar el respaldo gubernamental a sus tareas de asistencia social y, en segundo término, para ensayar una proyección política con posibilidades reales de competir por el poder a nivel local. Estos procesos políticos y religiosos –la vigencia territorial del peronismo y la penetración popular evangélica–, permiten entender por qué las agrupaciones exponentes de la modalidad evangélica territorial coincidieron en su articulación con fuerzas peronistas en su proyección política.

La coincidencia territorial entre ambas fuerzas sociales se apuntaló en una segunda afinidad, de carácter simbólico, rastreable en trayectorias políticas de líderes como Walter Ruíz y su evaluación acerca de la existencia de un costado “cristiano” en el peronismo:

Nos metimos en un área política justicialista, porque teníamos que estar dentro de una fuerza política. Eso es algo natural. Y ahí tocó un poquito mis raíces. Yo, desde el principio, siempre fui admirador de las cosas del peronismo. Siempre me pareció que era muy lindo, muy importante lo que el General en su momento dejó... Yo vengo de un momento, vengo de una época... cuando se recuperó la democracia, yo empezaba a estar en los sindicatos, a los diecisiete años

empezaba a participar. Y me gustaba la historia del peronismo. (...) Aparte (...) entendimos que Perón también tenía una doctrina profundamente humanista y profundamente cristiana. Y las cosas que el General Perón hacía tenían mucho, pero mucho, mucho que ver con lo cristiano. Y eso fue lo que nos hizo entrelazar en estas cosas (Walter Ruíz Díaz, entrevista personal, 20 de mayo de 2011).

El peronismo, además de un partido político, amerita ser comprendido como una “estructura de sentir” o como una formación al nivel de cultura vívida que ha dejado profundas huellas en la memoria y en las prácticas de los sectores populares, a partir de la reivindicación de los derechos de la clase trabajadora (Semán, 2000a: 157). Estas huellas o marcas pueden activarse y actualizarse en trayectorias de líderes evangélicos, porque precisamente el pentecostalismo resultó la forma religiosa que tematizó de manera más acabada las situaciones de pobreza de esos mismos sectores populares durante la década de los noventa (Semán, 2000b), apelando a categorías de profunda densidad histórico política, como la citadas por Walter Ruiz Díaz: “la dignidad del trabajador” y la “ayuda a la gente”.

En lo que refiere a su dinámica organizativa, los movimientos evangélicos fueron autónomos y pragmáticos. Fuera de la pequeña red de contactos brindada por los consejos pastorales, las agrupaciones evangélicas territoriales no se apoyaron ni en las federaciones evangélicas ni en sus denominaciones de origen. Al contrario, mantuvieron con estas entidades marcadas diferencias y disputas, en la medida en que no sólo se distanciaron por los objetivos institucionales sino también por la posibilidad de representar (o no) al colectivo evangélico. Esto no imposibilitó que estos candidatos articularan estratégicamente la referencia común a la unidad de “la iglesia”, en tanto pertenencia a un actor colectivo que respalda sus intervenciones y reflejaría su fuerza:

En Quilmes hay más o menos unos sesenta mil cristianos... Te estoy hablando de estadística del padrón electoral, ¿me entendés? El intendente, el actual intendente, que es el Barba Gutiérrez, ganó con setenta mil votos. Quiere decir que nosotros estamos ahí, si trabajamos, ¿me entendés? Y es un poquito buscar... Es decir, para quedarse con la intendencia (Ricardo Romero, líder de Cristianos en Acción¹⁵, entrevista personal, 28 de septiembre de 2011).

Discursos como el citado dan cuenta del esfuerzo de los candidatos evangélicos por instalar la idea de una fuerza evangélica, homogénea, coordinada

¹⁵ Cristianos en Acción fue una agrupación compuesta exclusivamente por fieles evangélicos que apoyó la candidatura del peronista Daniel Gurzi, en las elecciones para intendente de Quilmes en 2011.

y monolítica. La enunciación de una identidad común y, principalmente, del respaldo de “los creyentes”, presentó a los evangélicos como portadores de un potencial que les permitiría negociar posiciones de privilegio con estructuras partidarias, o inclusive proyectarse por sus propios medios en la arena partidaria.

Pese a estas pretensiones, tanto en las elecciones generales de 2007 como las de 2011, ninguno de los movimientos evangélicos presentados obtuvo cargos públicos. La historia de los evangélicos en arena política del Conurbano resultó ser una historia de traiciones, desacuerdos, desavenencias y frustraciones. César Cástets había iniciado su campaña en Malvinas Argentinas como candidato “oficial” del Frente para la Victoria, la línea peronista que detenta el poder en Argentina desde 2003. Pero al poco tiempo del cierre de campaña, el pastor rompió con dicho espacio, acusando la imposición de candidatos en su lista. Terminó presentándose como candidato del PAUFFE y perdió las elecciones frente al intendente histórico del municipio, Jesús Carigliano. El caso de la presentación electoral del Movimiento Justicialista Cristiano en Hurlingham resultó aún más complejo: a poco tiempo de la presentación oficial de las listas en el Colegio Electoral antes de las primarias abiertas y obligatorias, le fue retirado el apoyo oficial del FPV y terminó presentándose por una lista vecinal, con Walter Ruiz Díaz como candidato a intendente, pero sin tener candidato a presidente. La lista 264 que presidía el líder evangélico, oriundo de William Morris, no alcanzó el coeficiente electoral requerido en primarias y quedó excluido de las elecciones generales de octubre. Por su parte, Karina Luna De Lara no pudo revertir la vigencia del intendente de José C. Paz, mientras que Ángel Annacondia, si bien venció en la interna peronista de Compromiso Federal durante las primarias de agosto de 2011, no pudo acceder a la intendencia del mencionado distrito del Conurbano sur, que retuvo el mandatario Gutiérrez.

Conclusiones

La comparación de los casos presentados con sus antecedentes de la década del noventa ofrece continuidades y rupturas. En el plano de las continuidades podemos señalar que ambos son herederos de un proceso de apertura de la realidad evangélica hacia el mundo y han acompañado este movimiento con un esfuerzo constante de diferenciación respecto a la clase política, marcando la preeminencia de la propuesta evangélica como facilitadora de sentido del quehacer político. Al mismo tiempo, las expresiones partidarias contemporáneas rompieron con el esquema de partidos confesionales,

acentuando el patrón de participación individual en estructuras seculares que Wynarczyk (2010) detectó en el proceso de descomposición sucesiva del MCI y luego del MR. Finalmente, la modalidad evangélica territorial que hemos abordado como uno de los exponentes de la participación evangélica actual recupera en su política de alianzas la afinidad con el peronismo basada en la cuestión social, una asociación que los estudios de Semán (2000a) y Wynarczyk (2010) puntualizaron en el plano simbólico, pero también en las opciones que los pentecostales tomaron en sus orientaciones políticas, promediando la década del noventa.

En el plano de las rupturas, la metamorfosis se hizo evidente, en primer lugar, en la planificación de horizontes electorales. Si los partidos confesionales de los noventa participaron en elecciones a escala provincial e inclusive nacional (como fue el caso de su presentación para las constituyentes de 1994), las experiencias partidarias en el nuevo milenio competieron en escenarios políticos más acotados. Los movimientos evangélicos peronistas fueron casos testigos por su participación en la disputa partidaria en los distritos del Conurbano Bonaerense. En esta tendencia también podemos incluir la trayectoria política de Cynthia Hotton, porque si bien este referente ostentó un importante cargo a nivel nacional como diputada, su proyección política se inclinó por el espacio electoral de la ciudad de Buenos Aires, por tratarse de un escenario más ajustado a las potencialidades de VPMP y que a su vez remitía a un electorado hipotéticamente acorde a la oferta política diseñada.

También se registran importantes diferencias en el campo de las propuestas políticas. Según los estudios de Wynarczyk (2006 y 2010), las experiencias del MCI y del MR se articularon en torno a la idea de “redimir la política” a partir de la implementación de principios bíblicos (fundamentalmente del *Antiguo Testamento*). Sólo durante la fase de alianza con la Democracia Cristiana primero y con el Polo Social después, los evangélicos del MR desarrollaron una oferta política con mayor anclaje en la realidad social, a partir de la incorporación de la noción de justicia social, propia de la tradición peronista. Por el contrario, las experiencias evangélicas en el nuevo milenio se caracterizaron por poner en escena una agenda más variada y ceñida a controversias públicas precisas: la despenalización del aborto y el casamiento entre personas del mismo sexo en el caso de los objetivos de VPMP; el problema de la distribución de la riqueza, el arreglo de calles, el acceso a medios de transporte público, la correcta ejecución de planes sociales, según la agenda de los movimientos evangélicos con anclaje territorial.

Las distancias entre las proyecciones políticas estudiadas ponen en evidencia el carácter *relacional*, *heterogéneo* y *flexible* de la identidad evangélica en el espacio político. Grupos evangélicos como el MJC pueden reivindicar

la sensibilidad social como virtud política, mientras que VPMP configurar su agenda en torno a fundamentos morales, porque la expresión política de la identidad evangélica no se encuentra determinada por principios teológicos, ni por doctrinas pastorales. Estos elementos son importantes, porque influyen en el discurso y en la determinación de objetivos. Sin embargo, en las características definitivas de estas modalidades de religión pública también se conjugaron otras dimensiones vitales, como la afinidad partidaria, la resignificación de matrices del campo partidario, la trayectoria a través de circuitos eclesiásticos e inclusive la pertenencia de clase. Siguiendo los planteos de otras investigaciones sobre la realidad latinoamericana (Oro y Semán, 2000; Freston, 2001), el estudio de casos presentados a lo largo de este artículo, en el marco de nuestra tesis de doctorado, nos permite establecer que no existe “una” modalidad evangélica de producción política, distinguible y homogénea en sus rasgos. Por el contrario, el dato emergente resulta en la constatación de *una multiplicidad de formas evangélicas de hacer política* (Miranda, 2006), posibles y coexistentes gracias al carácter vacío del signifiante “evangélico”. En su apropiación de la teoría de Laclau y Mouffe (2005), para Algranti (2010) las características diversas y antagónicas que asumieron las proyecciones partidarias evangélicas en el nuevo milenio (en sus demandas, discursos, estrategias, afinidades partidarias y bases de sustentación) ponen en evidencia que la identidad evangélica en política (sus posicionamientos generales) constituye un lugar “vacío”, porque carece de esencia y, por ende, no se encuentra determinado por cuestiones teológicas y doctrinarias. Esto también habilita permanentes resignificaciones, apropiaciones y disputas (necesariamente indefinidas e inacabables) por establecer un sentido definitivo de dichos posicionamientos.

Un punto insoslayable de nuestro análisis resultan los magros resultados en la arena electoral. *¿Qué lecciones es posible extraer del desenlace electoral de estos casos? ¿Qué elementos se anudan en sus truncadas aspiraciones políticas y qué nos indican respecto a los intercambios posibles entre la esfera política y religiosa en Argentina?* El fracaso en las urnas corroboró la ausencia de un correlato material para el imaginario sobre el “voto evangélico”. Tal como anticiparon los trabajos de Semán (2000a) y en mayor medida los de Wynarczyk (2006 y 2010), los fieles evangélicos separan sus afiliaciones religiosas al momento del voto, ponderando otras formas de pertenencia en lo que refiere a sus conductas electorales.

La arena electoral también visibilizó las debilidades de las apuestas representativas evangélicas. En el caso de Hotton, su propuesta política (condensada en el clivaje de los valores) no generó lazos de identificación prolongados, capaces de mantenerse en el tiempo y cristalizarse en las urnas. Demandas

como la oposición al aborto y al matrimonio entre personas del mismo sexo dieron lugar a articulaciones momentáneas y mediáticas, pero carecieron de gravitación en el ámbito electoral, donde perdieron terreno frente a otras interpelaciones y problemáticas sociales juzgadas de mayor importancia por el electorado de la ciudad de Buenos Aires. En el caso de los movimientos evangélicos peronistas, pese a su continuo trabajo social, fueron superados en la lid electoral por la acción de los políticos profesionales, dotados de mayor manejo de las reglas formales e informales de la política territorial. En definitiva, los escasos resultados obtenidos por la participación partidaria evangélica en el período 2001-2011 se anclaron en la escasa competitividad de estas experiencias en el terreno de producción de lazos representativos, donde agentes y matrices estrictamente partidarias se mostraron con mayores recursos y experiencia para producir clivajes, identificaciones, antagonismos y afinidades con posibilidades de codificación electoral.

La magra cosecha de resultados electorales también nos permite llamar la atención sobre un rasgo que singulariza la participación de los evangélicos en la arena partidaria argentina. El discurso de “ser sal y luz del mundo”, *leitmotiv* de la apertura evangélica hacia lo político, no ha superado el plano super estructural, y ha carecido de un correlato organizacional que apunte las proyecciones de pastores y líderes. A diferencia de otras experiencias, como la brasilera (Silveira Campos, 2005; Campos Machado, 2006) y en forma más reciente la colombiana (Cepeda Von Houten, 2007; Ortega Gómez, 2012), donde las iglesias actúan como para-partidos, seleccionando, entrenando, aconsejando y acompañando el itinerario político de sus miembros, en el caso argentino no se registran espacios de capacitación y asesoramiento, por lo que las proyecciones partidarias nunca abandonan el carácter de empresas particulares, acreedoras de apoyos circunstanciales por parte de sus comunidades de origen y otras instituciones, que se desvanecen ante las primeras dificultades y contratiempos.

Con base en estos argumentos, es posible concluir que la incidencia de los evangélicos en la trama político argentina es ínfima. Sin embargo, un análisis que exceda el cálculo racionalista electoral puede arrojar importantes herramientas para profundizar sus posicionamientos en el terreno de las complejas relaciones político-religiosas en tiempos democráticos. La experiencia de Hotton pone de manifiesto el anudamiento inédito de sectores católicos y evangélicos en su oposición a derechos de ciudadanía sexual. Juzgamos importante seguir el itinerario de esta alianza en investigaciones futuras, en la medida en que pueden brindar indicios de la constitución de un adversario de mayor peso para la lógica de extensión de derechos impulsada por el kirchnerismo, que sitúa en el horizonte nuevos espacios de

debate, como el de la despenalización del aborto. Por su parte, la modalidad evangélica territorial visibilizó la presencia de agencias religiosas en la etapa de ejecución de políticas públicas, y con ella la producción de un nuevo tipo de transferencias político-religiosas aún no explorado a nivel local, y que habilita importantes interrogantes en torno al tipo de ciudadanía y de culturas políticas que se producen en este intercambio.

En suma, los hallazgos de este trabajo muestran las limitaciones de una proyección religiosa en un terreno como el espacio partidario argentino, en plena rehabilitación. Pero al mismo tiempo nos advierten sobre la vigencia o la novedad de entramados políticos-religiosos, que desbordan el espacio partidario y se muestran activos en la producción de agendas y transferencias de legitimidades.

Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo (2001), *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones.
- Algranti, Joaquín (2010), *Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus.
- Algranti Joaquín, Autor, Mariana Espinosa, Mariela Mosqueira y Guillermo Romero (2013), "Evangélicos en la Argentina: Perfiles y formas de pertenencia religiosa", en Fortunato Mallimaci (ed.), *Religión y Estructura Social en la Argentina del siglo XXI*, Buenos Aires, Biblos, pp. 110-119.
- Auyero, Javier (1999), "Introducción. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana", en Javier Auyero (comp.), *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 25-75
- Auyero, Javier (2001), *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Manantial.
- Bourdieu, Pierre (1986), "The Forms of Capital", en John Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research of the Sociology of Education*, Nueva York, Greenwood Press.
- Calvo, Ernesto (2005), "Argentina, elecciones legislativas 2005. Consolidación institucional del kirchnerismo y territorialización del voto", en *Revista de Ciencia Política*, núm. 25, Santiago, pp. 153-160.
- Campos Machado, Maria das Dores (2006), *Política e Religião. A participação dos evangélicos nas eleições*, Río de Janeiro, Editora FVG.

- Catoggio, María Soledad (2010), *Contestatarios, mártires y herederos. Sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del catolicismo argentino en la dictadura y la pos-dictadura*, tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Cepeda van Houten, Álvaro (2007), *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura.
- Clarín (2010), *Presupuesto: denunciaron presiones del Gobierno y el debate se cayó con escándalo*, disponible en http://www.clarin.com/politica/diputadas-denunciaron-presiones-kirchnerismo-Presupuesto_0_370163153.html, [consulta: 10 de julio de 2014].
- 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.
- Freston, Paul (1993), *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte al Impeachment*, tesis doctoral, Brasil, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas- Universidad de Campinas.
- Freston, Paul (2001), *Evangelicals, and politics in Asia, Africa and Latin America*, New York, Cambridge University Press.
- Hotton, Cynthia (2010), "El derecho de los niños a tener padre y madre", en *La Nación*, disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1256259-el-derecho-de-los-ninos-a-tener-madre-y-padre>, [consulta: 10 de julio de 2014].
- INDEC (2005), "¿Qué es el Gran Buenos Aires?", disponible en <http://www.indec.gov.ar/glosario/folletoGBA.pdf>, [consulta: 15 de julio de 2014].
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2005), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lipset, Seymour and Stein Rokkan (1967), "Cleavage Structures, party Systems and Voter Alignments. An Introduction", en Seymour Lipset and Stein Rokkan (eds.), *Party Systems and Voter Alignments: Cross National Perspectives*, New York, Free Press, pp. 86-46.
- Manin, Bernard (1998), *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza.
- Marostica, Matt (1994), "La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social", en *Sociedad y Religión*, núm. 12, pp. 3-21.
- Marostica, Matt (1997), *Pentecostal and politics; the creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*, tesis doctoral, EUA, University of California.
- Mauro, Sebastián (2011), *Representación e identificaciones políticas en tiempos de solidaridades inestables (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2001-2007)*, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

- Merklen, Denis (2000), "Vivir en los márgenes: la lógica del cazador. Notas sobre sociabilidad y cultura en los asentamientos del Gran Buenos Aires hacia fines de los 90", en Maristella Svampa (comp.), *Desde Abajo. La transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional General Sarmiento, pp. 81-119.
- 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 doctoral, CEDLA.
- 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*, núm. 17, pp. 75-94.
- Miranda, Júlia (2006), "Nós, você e eles: os desafios de uma convivência (in)desejada", em Joanildo Burity y María das Dores Campos Machado (eds.), *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, pp. 148-171.
- Musse, Valeria e Himitián Evangélica (2010), "Matrimonio gay: campaña en colegios", en *La Nación*, disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1280435-matrimonio-gay-campana-en-colegios>, [consulta: 11 de junio de 2014].
- Oro, Ari y Pablo Semán (2000), "Pentecostalism in Southern Cone Countries: Overview and Perspectives", en *Internacional Sociology*, núm 15, pp. 605-627.
- Ortega Gómez, Bibiana (2012), "'Lo imposible es real': Apuntes en torno a la participación del MIRA en el campo político colombiano", en Christian Parker (editor), *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas Miradas*, Santiago de Chile, IDEA.
- Pousadela, Inés (2004), "Los partidos han muerto. ¡Larga Vida a los Partidos!", en Isidoro Cheresky y Jacques Blanquer (eds.), *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada*, Rosario, Homo Sapiens, pp. 109-145.
- Proyecto de Ley de Libertad Religiosa, (2009) Disponible: <http://entrierios-laica.wordpress.com/2009/09/02/proyecto-de-ley-de-libertad-religiosa/>, [consulta: 13 de agosto de 2014].
- Quiroga, Hugo (2004), "La difícil reforma política. La crisis de representación en debate", en Isidoro Cheresky y Jacques Blanquer (eds.), *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada*, Rosario, Homo Sapiens, pp. 55-81.

- Rinesi, Eduardo (2007), "Representatividad, legitimidad, hegemonía. Los dilemas de la representación política después del desbarajuste", en Sergio Emiliozzi, Mario Pecheny y Martín Unzué (eds.), *La dinámica de la democracia. Representación, instituciones y ciudadanía en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 111-137.
- Semán, Pablo (2000a), *A Fragmentação do cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*, tesis doctoral, Brasil, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Semán, Pablo (2000b), "El Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares", en Maristella Svampa (comp.), *Desde Abajo. La transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional General Sarmiento, pp. 155-180.
- 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", en *Ciencias Sociales y Religión*, núm. 7, pp. 157-186.
- Wynarczyk, Hilario (2006), "Partidos políticos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001", en *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, núm. 2, pp. 11-41.
- Wynarczyk, Hilario (2009), *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, San Martín, UNSAM EDITA de la 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.
- Wynarczyk, Hilario y Ari Pedro Oro (2012), "El Pentecostalismo en América Latina", en *Religioni e Società*, núm. XXVII (73), pp. 24-31.