

Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina

Formación y ocaso 1991-2001

*Hilario Wyncarczyk**

*El tao produce el uno, el uno produce el dos, el dos produce el tres
y el tres produce a todos los seres (Lao Tse)*

Problema inicial

En la década del 90 los evangélicos conservadores bíblicos (muchas veces registrados con insuficiente precisión como “fundamentalistas”) protagonizaron una entrada en la escena pública de la sociedad civil argentina en dos terrenos, (1) la protesta por la “igualdad de cultos” y (2) la formación de partidos. El texto que sigue a continuación está enfocado solamente en el

* Profesor en la Universidad Nacional de General San Martín y la Universidad de Buenos Aires. Estudió maestría en Ciencia Política en la Ufmg y licenciatura en Sociología en la de Buenos Aires. Es directivo fundador del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (Calir). En el bienio 1999-2001, integró el equipo de la Secretaría de Culto de la Nación para redactar un proyecto de ley de culto a fin de sustituir la (todavía hoy vigente) sancionada por la dictadura militar que inauguró el golpe de 1976.

<i>Civitas</i>	Porto Alegre	v. 6	n. 2	jul.-dez. 2006	p. 11-41
----------------	--------------	------	------	----------------	----------

segundo proceso,¹ que se extiende entre los años 1991 y 2001, espacio cronológico del estudio. Pero reconoce antecedentes a comienzos de la década de los 80, como veremos.

Los conservadores bíblicos que llevaron adelante este proyecto en una serie de intentos culminados en el fracaso, eran los herederos de una cosmovisión binaria radicalmente ascética que asociaba la política con el mundo como la zona del mal (Wynarczyk, 1995, 2005). Pero en cierto momento comenzaron a preocuparse por entrar en la arena de batalla de los partidos. Nos proponemos estudiar este fenómeno.

Enfoque conceptual

El estudio se pone en línea con la atención que la sociología de la religión ha venido dedicando a la emergencia del protestantismo de raíces conservadoras bíblicas como un movimiento social (Casanova, 1994; para la Argentina específicamente: Maróstica, 1994a, 1994b y 1997) y la pregunta sobre “cuándo” los grupos religiosos conservadores se desplazan desde formas de conducta pietista y de fuga del mundo hacia modelos de activa participación social que pueden llegar a la formación de partidos políticos (Zald y McCarthy, 1987, p. 95).

En la modelización del estudio utilizamos tres conceptos principales, (a) campo de fuerzas planteado como sinónimo de espacio de conflictos, (b) movimientos sociales y marcos interpretativos y (c) escala de posiciones dualistas de marcos interpretativos.

(a) Campo de fuerzas o espacio de conflictos. El conjunto de las iglesias evangélicas de la Argentina es denominado aquí indistintamente con los términos evangélicas o protestantes. Este conjunto es considerado como un campo de fuerzas en el sentido sociológico. Esto significa que sus elementos forman un sistema pero mantienen disputas por el predominio dentro del mismo, lo cual equivale a expresar que el campo es un espacio de conflictos.

¹ Ambos forman parte de un estudio de largo alcance actualmente en proceso de elaboración, basado en investigación bibliográfica, material periodístico y documental, y estudio de campo con técnicas de investigación participativa y entrevistas semiestructuradas. El autor ya publicó otros materiales sobre el problema (Wynarczyk, 1996, 2000a, 2000b).

Ambos términos, campo de fuerzas y espacio de conflictos, coinciden en la medida en que los elementos del sistema son agentes con intereses en pugna, que disponen de algún tipo de capital demográfico, económico, cultural, de reconocimiento local o internacional y de dominio carismático. En otro nivel de análisis, correspondiente a la construcción social de la realidad por parte de los agentes, si bien el campo es un sistema estructurado sobre un consenso mínimo que efectivamente le permite funcionar como tal, toda vez que es un espacio de conflicto constituye una arena de debate de actores que disputan la capacidad de imponer sus encuadres interpretativos (política de la significación, Benford y Show, 2000, p. 613-614).

Desde el punto de vista de las interacciones entre sistemas, el concepto de campo de fuerzas se refiere a sistemas abiertos que gozan de cierta autonomía, se relacionan con otros campos y forman parte de sistemas mayores o contienen sistemas menores. De esa manera es posible hablar del campo religioso, el campo económico, el campo de la educación (Bourdieu, 1971; 1989). Pero en virtud del mismo criterio, es posible dentro del campo religioso identificar el campo evangélico. Debido a tales presupuestos que reflejan hechos empíricos de los sistemas, el campo evangélico como espacio de conflictos, alternativamente tiende, (1) a cohesionarse en respuesta a ciertos ataques externos y (2) a radicalizar sus antípodas cuando las organizaciones que lo componen deben adoptar posiciones frente a temas colocados desde la sociedad nacional que lo contiene. Históricamente el segundo dinamismo se registra especialmente en relación a la política (durante la guerra fría) y la moral sexual (actualmente). En definitiva, los momentos de cohesión y escisión guardan estrechas relaciones con las posiciones del campo en la sociedad civil² y en relación al Estado. Este punto de vista analítico, permite comprender el campo evangélico como un sistema constituido por un polo histórico liberacionista y un polo conservador bíblico. El objeto de nuestro énfasis analítico será el polo conservador bíblico, que a su vez descomponemos en dos sectores, evangelical, con predominio de bautistas y hermanos libres, y

² Campo, sistema, y espacio evocan el uso de los mismos términos en la física, especialmente en la teoría del control de sistemas o cibernética (Ritzer, 1993; Korshunov, 1975). Las matemáticas relacionan el concepto de campo con el concepto de espacio de propiedades. Dado que las propiedades del campo de fuerzas en un sentido sociológico están marcadas por el conflicto es válido hablar en el mismo sentido de un espacio de conflictos.

pentecostal (Wynarczyk, 2003a, 2003b).³ Dentro del sector pentecostal por su vez diferenciamos: (a) pentecostales clásicos, pertenecientes a las grandes redes denominacionales misioneras; (b) pentecostales neoclásicos (Mariano, 1999) surgidos a mediados del siglo XX como separaciones locales de las iglesias clásicas; (c) neopentecostales surgidos a partir de los 80 en grandes contextos urbanos (Buenos Aires, Río de Janeiro, Bogotá y otros). La taxonomía excluye a la Iglesia Universal del Reino de Dios y la asimila a la categoría de iglesias de “isopentecostalismo” (Campos, 1997, p. 28).⁴

Con los escasos datos estadísticos disponibles en la Argentina en materia de iglesias y pertenencias religiosas, podemos verificar que en la década del 90 el campo evangélico habría alcanzado el 10% de los habitantes y actualmente podría encontrarse entre el 10 y el 13%. Dentro de este conjunto el polo conservador bíblico supera según cálculos estimativos el 90% de la población evangélica y a su vez el sector pentecostal, supera la mitad de la población del polo conservador bíblico: posiblemente supera el 60%, en consonancia con lo que sucede en otros países iberoamericanos. En segundo término, la distribución de los evangélicos en la población argentina varía sin embargo, en forma inversa al nivel socioeconómico, en un rango estimado (a partir de mediciones en la ciudad de Quilmes, en el conurbano bonaerense, cfr. Esquivel, 2002) del 5 al 20%, por influencia especialmente de los pentecostales. Por otra parte los registros de la Secretaría de Culto en el año 2000 marcan un predominio (71%) de inscripciones de cultos evangélicos, que ya se encontraban en un nivel muy parecido en 1993, con fuerte concentración en la Capital Federal, en la actualidad llamada Ciudad Autónoma de Buenos Aires, y el conurbano bonaerense, cinturón de municipios (partidos) que rodean a la Capital Federal y pertenecen a la provincia de Buenos Aires. La concentración total de registros de cultos no católicos en la provincia de Buenos Aires, incluido el conurbano, es del 52%. Las otras concentraciones pro-

³ La taxonomía expuesta registra una evolución y una considerable cantidad de antecedentes en los que no abundaremos en este artículo. Los principales registros se encuentran mencionados en las obras indicadas en este punto específico. *Las mismas trabajan también las cifras estadísticas que vemos a continuación.*

⁴ Los sociólogos de la religión en el Brasil las incorporan al campo neopentecostal (Mariano, 1999, 2001). Campos (1997.) aplica en el Perú las categoría de neopentecostales, pero en “isopentecostales” agrupa a los movimientos de cura divina que funcionan “en sintonía con el pentecostalismo pero que parecen tener otra naturaleza”. *Las federaciones de iglesias evangélicas de la Argentina desconocen a la lurd como parte de su cuerpo.*

vinciales nunca superan individualmente el 5%. Estos datos aíslan la importancia de la concentración de cultos no católicos y en particular evangélicos en el radio de la Capital Federal y el conurbano, dato que será más significativo en adelante en el presente estudio. Lo mismo sucede con la concentración de la población del país en la Capital Federal (2001 = 8%), el conurbano (2001 = 24%) y la megalópolis que ambos forman (2001 = 32%).⁵

(b) Teoría de los movimientos sociales y marcos interpretativos. El encuadre dinámico del objeto de estudio se sustenta principalmente en la teoría de los movimientos sociales y un territorio interno específico: la teoría de los marcos de acción colectiva o teoría de los marcos interpretativos. La postura toma como antecedente la investigación de Maróstica (1997), que aplica este enfoque sobre el mismo campo evangélico. El punto de vista de los movimientos sociales es tomado en consideración por otros autores en referencia a los fenómenos religiosos en la Argentina (Frigerio, 2002; Carozzi, 1998).

Los marcos de acción colectiva en los movimientos sociales cumplen la función de brindar una interpretación (encuadre o *framing*) de la realidad, establecer metas para la acción, identificar actores en términos de amigos y enemigos de los objetivos del movimiento, seleccionar recursos y oportunidades, y retóricas tácticas permitidas y prohibidas (Snow y Benford, 1988, 1992). Estos marcos tienen a su vez la capacidad de ser dominantes (*master frames*)⁶ u ocupar el lugar de marcos dependientes de los anteriores (marcos primarios). Si bien los marcos dominantes presentan características análogas a los paradigmas en el sentido de la epistemología, a diferencia de estos son estructuras ideacionales más cambiantes y orientadas a la acción en los procesos de movilización colectiva (Benford y Snow, 2000, p. 632). Entre los marcos pueden existir relaciones de alineamiento mutuo y de competencia. Por otra parte, la naturaleza de la arena donde tiene lugar el conflicto influye

⁵ En el año 2001 la población de la Capital Federal es de 2.768.772 (1991 = 2.965.403), la del conurbano bonaerense 8.684.953 (1991 = 7.952.624), la del Area Metropolitana que ambos conjuntos constituyen, 11.453.725 (1991 = 10.918.027). La del resto de la provincia de Buenos Aires, sin el conurbano mencionado, es de 5.133.724 (1991 = 4.642.350). Mientras tanto, la población argentina en el 2001 es de 36.224.000 habitantes (1991 = 33.100.000). Datos del Indec, Instituto Nacional de Estadística y Censo.

⁶ Preferimos utilizar la expresión “marco dominante” como lo establecen las contribuciones del investigador español Laraña (1999) en vez de la traducción literal “marco maestro” (*master frame*).

en el tipo de discurso aplicado (Rucht, 1988), ya que las tácticas de confrontación, incluidas las retóricas, están estrechamente asociadas con propiedades ambientales (Tarrow, 1988). De esta manera una confrontación puede tomar formas jurídicas (Gamson y Meyer, 1996; Appelrouth, 1999) pero también teológicas toda vez que la política puede dejar ver la existencia de sustratos religiosos y teológicos (Ivereigh, 1994).

(c) Escala de posiciones dualistas negativas y positivas. Los dispositivos conceptuales son complementados con otra elaboración teórica, consistente en la escala de respuestas de tipo ascético frente a la realidad, que definen el carácter de los marcos en este fenómeno específico donde la herencia eclesial marcará las actitudes políticas. La idea de la escala se basa en la sociología clásica del protestantismo, especialmente la contribución de Niebuhr (1968) y la de Kliewer (1975).

La cosmovisión ascética (término de larga data en la sociología de la religión⁷) alude a una separación binaria entre el cielo y la tierra que se proyecta a la perspectiva que los actores aplican en diversos dominios: arte, moral, política y ciencia. La perspectiva ontológica y axiológica recibe sustento de pasajes de la Biblia interpretados en forma literal (Wynarczyk, 1995, 2005). Esta cosmovisión está integrada como el sustrato teológico, a un marco dominante al que nos referimos con el término “dualista”. La separación binaria dualista por su vez dará lugar a una tipología de orientación hacia el mundo que puede encontrarse en marcos primarios alternativos dependientes del dominante con el que mantienen un denominador común: (1) Dualismo negativo, radical o de escape orientado a la negación del mundo, concentración en objetivos metafísicos y evacionismo político; (2) dualismo positivo orientado al avance sobre la política como extensión de la obra de construcción del Reino. La escala de dualismos cumple una función metodológica importante en orden a la comparatividad diacrónica de momentos de la conducta colectiva de los conservadores bíblicos para describir y comprender sus procesos de cambio desde el dualismo negativo como negación de la política hacia el dualismo positivo como intentos de crear partidos políticos.

Movilización religiosa y movilización social “stricto sensu”. La elección de la teoría de los movimientos sociales requiere sin embargo una breve dis-

⁷ Weber (2003); Troeltsch (1992, 1983); Niebuhr (1968).

cusión. El examen de la literatura de teoría general de los movimientos sociales y de teoría de los movimientos sociales de tipo religioso (Gauss, 1993; Beckford, 1983, 1985, 2001; Zald y McCarthy, 1987; Hannigan, 1990, 1991, 1993; Frigerio, 2002), muestra que ambas literaturas constituyen dos cuerpos de profusa producción de investigaciones empíricas y teóricas que corren en forma paralela con pocos intercambios. En la actualidad sin embargo, en un proceso que podemos rastrear especialmente desde la década del 80, las líneas tradicionales de división entre movimientos religiosos y movimientos sociopolíticos han tendido a desaparecer (Hannigan, 1993, p. 11). Los sociólogos de la religión y los sociólogos de los movimientos sociales, están “crecientemente comenzando a hablar lenguajes similares y a emplear herramientas conceptuales de análisis similares” (Zald y McCarthy, 1987, p. 79) a la vez que enfatizan la necesidad de un mayor reconocimiento mutuo (Frigerio, 2002; Maróstica, 1997). Buscando trascender la separación de varias décadas, la teoría de los movimientos sociales de carácter religioso (movimientos sociales “lato sensu”) y la teoría de los movimientos sociales en “stricto sensu” pueden alimentarse mutuamente (Gauss, 1993; Beckford, 2001). Hechos constatados en diversos estudios confirman la validez de la aplicación al estudio de los movimientos sociales religiosos o de origen religioso, de las herramientas teóricas del modelo de los movimientos sociales (Hannigan, 1993, p. 13). Los movimientos religiosos en definitiva, podrían ser analizados como un subtipo de los movimientos sociales (Frigerio, 2002). Aplicando ese modelo general a los movimientos de naturaleza religiosa, vemos que un colectivo orientado ascéticamente a la “fuga del mundo” (dualismo negativo) puede dirigirse en cierto momento hacia la acción en la arena política (dualismo positivo). Es lo que se observa partir de datos de otros investigadores sobre procesos de involucramiento de evangélicos conservadores bíblicos en cuestiones políticas en Chile y Brasil (Lalive D’Epinay, 1968; Willems, 1967; Kliewer, 1975), Perú (Amat y León Pérez, 2001; Campos 1997) y Estados Unidos (Wuthnow, 1983; McVeigh y Sikkink, 2001; Appelrouth, 1999).

Etapas de la creación de partidos evangélicos

La presentación diacrónica del fenómeno se descompone en *dos etapas*, y cada una se divide en *fases*. *La primera es una etapa* de movilización pro-

movida por actores evangelicales de clase media, demoliberales, educados en la universidad, asociados a congregaciones bautistas y de hermanos libres de la Capital Federal. Por su vez la etapa se divide en tres fases, (1) Aleva, Alianza Evangélica; (2) CEA, Civismo en Acción; (3) Grupo Rochester.⁸ *El Grupo Rochester es al mismo tiempo la fase (tardía) de transición entre la etapa demoliberal y la siguiente.*⁹

En la *segunda etapa* habrá de registrarse un predominio de influencia pentecostal, junto con otras características asociadas al justicialismo¹⁰ y el populismo, a través de actores mayormente vinculados al conurbano bonaerense. La etapa se divide en *cuatro fases*: (1) Movimiento Cristiano Independiente; (2) Movimiento Reformador y constitución de una fracción en el Frepaso; (3) constitución de una fracción evangélica de la Democracia Cristiana; (4) integración temporaria, junto con la Democracia Cristiana, al Polo Social liderado por el padre Luis Farinello, sacerdote católico de orientación tercermundista. Luego sobreviene la finalización de todos estos intentos de crear partidos políticos evangélicos.

Etapa evangelical demoliberal

A la entrada de la década del 80 comenzó un ciclo de movilización social de activistas pertenecientes al sector evangelical, en pos de la participación en la arena política argentina, aunque resulta dudoso hasta qué punto querían y no querían formar un partido político. La pertenencia predominante a la iglesia bautista y los hermanos libres, identifica a los integrantes de este proyecto como un colectivo tributario de la herencia de la reforma ascética puritana (Weber, 2003, p. 108) y el hábitus de su ámbito religioso de origen marcado por el énfasis en la separación de la iglesia respecto del estado, y la democracia entendida como un sistema basado en las reglas, el voto y la

⁸ El nombre completo de Aleva es Alianza Evangélica Argentina, pero los actores con los que trabajé durante la investigación de campo, y algunos de sus documentos, se refieren a la misma como Alianza Evangélica.

⁹ Personalmente denominé *Grupo Rochester* al emprendimiento que tenía sus reuniones en salones del Hotel Rochester, en la calle Suipacha, cerca de la Avenida Corrientes (en el corazón de la Capital Federal). Por consiguiente, la denominación no tiene su origen en los propios actores (no es émica).

¹⁰ Usaremos indistintamente las expresiones justicialismo y peronismo como sinónimos.

deliberación, de hecho integrados a la administración de sus congregaciones. Estos evangelicales conectados a la sociedad ambiente por su pertenencia a sectores socioeconómicos de clase media, hicieron un esfuerzo de ruptura con un legado teológico ascético que los ataba a consecuencias prácticas negativas en términos de su relación con el “mundo”.

A las puertas de la apertura democrática de la Argentina que pronto sobrevendría a comienzos de los 80, estaba entre estos evangélicos difundida una creencia en que la política de la dictadura inaugurada en 1976, entraba en una crisis y en el horizonte aparecía (hecho inminente) una “oportunidad” para ocupar espacios en la sociedad civil y en la arena de discusión política dentro de una democracia representativa. *La percepción de la oportunidad que habría de surgir de la crisis, por otra parte, era común a diversos grupos sociales a comienzos de la década del 80.* Prueba de ello es que en el mismo período convergían (Sonderéguer, 1989) diversos procesos de movilización colectiva en busca de representación política, y a mediados del 81 varios partidos pre-existentes (Unión Cívica Radical, Partido Justicialista, Partido Demócrata Cristiano, Movimiento de Integración y Desarrollo) formaron la Multipartidaria para negociar con el gobierno militar la “apertura democrática”, si bien la actividad de los partidos estaba prohibida todavía.¹¹

Fase de Alianza Evangélica

En 1981 un grupo de evangélicos demoliberales, principalmente abogados y empresarios, pertenecientes a congregaciones de bautistas y hermanos libres de la Capital Federal en su mayoría, creó la *Alianza Evangélica*. El proyecto no pasó de ser una iniciativa de “jóvenes entusiastas de nuestras congregaciones” que querían educar y movilizar a los evangélicos para que se interesasen en la política y pronto sucumbió. Aunque utilizaron una retórica particularista apropiada para la arena de discusión de las iglesias, no consiguieron resonancia con los intereses de su público blanco. El hecho de que en

¹¹ Toda la contextualización histórica de los hechos se basa principalmente en Rock (1985), Di Tella (1998), Rapoport (2000), Lanata (2002, 2003), García Delgado (2003) y la *Political Database of the Americas* de la Georgetown University. Valioso para organizar los datos cronológicamente y alcanzar informaciones recientes, el aporte de Lanata (ensayista y periodista, pero no “académico”) ha sido incluido aquí por ese pragmático motivo.

sus filas no militaban pastores, constituía una restricción en un campo de acción que, pese a la adhesión a la idea del “sacerdocio universal de los creyentes”, mantenía fuertes lazos estructurados con ápice en líderes cuyo dominio se basaba en el reconocimiento de carismas eclesiásticos. El estudio de campo y de documentación interna de las iglesias muestra que no existe hoy casi ninguna memoria rescatable de Alianza Evangélica. *El fenómeno sin embargo posee una importancia teórica que haremos notar en los siguientes puntos.*

En primer término, nos muestra un proceso de desplazamiento de marco primario de acción colectiva originado en el dualismo negativo, hacia el dualismo positivo. El impulso ascético activo que exigía el conocimiento de la política para llegar a influir sobre la sociedad desde una perspectiva cristiana, producía un efecto de desclasificación (teológica) parcial del mundo como la “zona del mal”. En segundo término, la innovación del marco interpretativo llevaba implícito un avance de la influencia de los no-pastores en la arena de las congregaciones *en detrimento del pastorcentrismo*. Esta innovación en sí misma tenía la fuente de la principal restricción del proceso de movilización y por tanto era la simiente de un contramarco que se habrá de manifestar como veremos en la década de los 90 a partir del liderato federativo. Al mismo tiempo que Alianza Evangélica proponía una acción transversal a las iglesias, tendiente a estructurar una organización independiente de sus estructuras organizativas, las teologías y los pastores, estos elementos, congregaciones, teologías y lideratos pastorales, constituían recursos previamente existentes que debían facilitarles (*in paradox*) la movilización.

Fase de Civismo en Acción

En 1982, luego del intento militar de tomar las Islas Malvinas, que a raíz de su fracaso alimentó la inminencia de un cambio dramático en la escena política del país, evangélicos de la misma extracción que los anteriores, crearon *Civismo en Acción*. Su existencia fue también de aproximadamente un año.¹² Pero Civismo en Acción estableció en su marco interpretativo una

¹² El gobierno militar (que en abril del 82 envió una expedición a las islas y en junio retiró lo que restaba de sus tropas expulsadas por las fuerzas británicas) en agosto sancionó el *Estatu-*

autonomía radical de la política reflejada en la retórica universalista de su documento fundante. La principal actividad del proyecto consistía en la organización de ciclos de charlas con políticos invitados, que sirvieron precisamente como puntos de encuentro con estos, conducentes a ulteriores afiliaciones partidarias, que pusieron de manifiesto que los organizadores tenían definidas ambiciones personales de actuar en la política nacional. Los activistas de CEA buscaron sitios de reunión desconectados de las congregaciones, que rentaban con su propio dinero: el salón de un hotel o de un club. Y en el público de sus charlas había casi tantos católicos como evangélicos según mis entrevistas de campo, y concurrían sus esposas (a diferencia de las reuniones de Alianza Evangélica).

Cuando en la política nacional consiguieron puertas abiertas, gracias precisamente a las charlas, varios integrantes clave de Civismo en Acción pasaron a militar en el Partido Demócrata Progresista y el Partido Socialista Democrático. A raíz de ello Civismo en Acción se desactivó. Con esos partidos los evangelicales tenían marcadas afinidades electivas establecidas sobre la idea de separación de la iglesia y el estado, y una simétrica aversión al peronismo puesta en evidencia en la década del 40 (Canclini, 1972). Los evangelicales demoliberales de Civismo en Acción, casi todos bautistas, alcanzaron su máximo desarrollo de carrera en el Partido Demócrata Progresista, donde estaba claro el supuesto, básico para un *quid pro quo*, de que podrían acercar votos de otros evangélicos. De esta manera uno de los bautistas llegó a ser candidato a diputado, miembro de la Junta Nacional y lideró acompañado por otros bautistas, la fracción más proclive al liberalismo económico. El segundo en importancia de este grupo, alcanzó el cargo de apoderado del partido hasta la actualidad. Pero ninguno consiguió un cargo electivo en la estructura del estado argentino, porque la agrupación a la que se afiliaron, aunque venía de un prestigioso pasado histórico, tenía poco peso electoral. Así el pase desde Civismo en Acción al Partido Demócrata Progresista, pone de manifiesto un patrón de proceso de entrada y salida de evangélicos en la política argentina basado en intercambios con partidos minoritarios que les abren esperanzas y los conducen al fracaso y en el mejor de los casos a éxitos discretos.

to de los Partidos Políticos y abrió así las acciones para los comicios nacionales del 30 de octubre de 1983. Una cantidad importante de personas se afilió a los partidos.

Fase del grupo Rochester

Nueve años más tarde ya en 1991, durante la segunda presidencia del ciclo democrático del país, a cargo de Carlos Saúl Menem, algunos actores y herederos de los emprendimientos anteriores y la participación en el Partido Demócrata Progresista, organizaron reuniones en el Hotel Rochester, con la intención de generar una entrada de los evangélicos en la arena política, otra vez. El emprendimiento aparecía tibiamente definido en cuanto a sus reales objetivos: incentivar la participación en la política argentina por medio de organizaciones ya existentes o crear un partido político evangélico. A esta altura la iniciativa también presentaba reflejos de difusión cultural a nivel continental latinoamericano de un fenómeno que tenía lugar entre los evangélicos conservadores bíblicos. A comienzos de la década del 90 ya tenía lugar en otros países de América Latina la experiencia de evangélicos conservadores bíblicos que formaban partidos políticos.¹³ El del Perú era el caso paradigmático, pese a que también mostró la manera en la que los políticos usaban a los evangélicos y luego no les daban nada de lo que les prometían. El caso peruano parece haber tenido influencia sobre el pensamiento de los organizadores del Grupo Rochester como se desprende de las entrevistas de esta investigación a los actores.

Por otra parte, en el ínterin entre 1983 y 1991, tuvo lugar un proceso de movilización social evangélica de tipo religioso que condujo al mayor nivel de auge de las iglesias (que en el 93 como hemos visto alcanzaron una presencia en el Registro Nacional de Cultos próxima a la del año 2000) y al predominio demográfico casi absoluto del polo conservador bíblico dentro del campo evangélico. Entonces un sector del polo conservador bíblico comenzó a jugar un papel preponderante en el campo de fuerzas: los pentecostales. La mención de estos hechos cobrará sentido en todos los párrafos que de ahora en más seguirán.

Los emprendedores del Grupo Rochester para incrementar su capacidad de micromovilización invitaron a otros evangélicos y obtuvieron respuestas positivas de pentecostales del conurbano bonaerense. Esto dio lugar al en-

¹³ En parte esta experiencia fue simultánea con la de los evangélicos que hacían movilizaciones sociales de protesta cívica en los Estados Unidos para defender causas morales conservadoras por medio de la fuerza de su voto.

cuentro en el Hotel Rochester de dos colectivos de personas cuyos hábitos políticos y de clase eran respectivamente afines en mayor grado al demoliberalismo y la clase media, y a los sectores populares impregnados por las influencias peronistas. Los integrantes del segundo colectivo traían una ambición clara: formar un partido que llevase a la arena política la fuerza de los evangélicos, que ellos suponían que los seguirían con sus votos. Estos pentecostales, de acuerdo con las entrevistas de campo, también fueron impactados por el efecto demostrativo de la experiencia de los políticos evangélicos en el Perú.

Tales acontecimientos permiten observar dentro del polo conservador bíblico del campo evangélico, la dinámica de contradicciones de origen social correlativas a la pertenencia al sector evangelical y al sector pentecostal y a sus correspondientes hábitos religiosos. En el cruce de miradas mutuas que pude registrar mediante el trabajo de campo, los evangelicales demoliberales que los invitaban, eran para los pentecostales que aceptaron su llamado al Hotel Rochester, “lo más representativo del campo evangélico” y una “élite” evangélica; pero a la vez, elitistas (precisamente) en su aproximación hacia ellos y desprovistos de capacidad de micromovilización. Los pentecostales por su parte, eran para los evangelicales, políticamente ingenuos (creían que podían tener éxito con un partido exclusivamente de evangélicos), de escasa instrucción, ambiciosos y autoritarios, orientados hacia la política de masas, decididos a utilizar las congregaciones para conseguir poder. En este momento del proceso, que no podían ni querían conducir, los evangelicales demoliberales se retiraron y dieron un cierre definitivo a la primera etapa de intentos de ingreso de los evangélicos en la arena política. El proceso continuó en manos de sus invitados y algunos evangelicales que persistieron por un tiempo. De esta manera la fase del Grupo Rochester trabajó como un puente entre las dos etapas.

Etapa de influencia pentecostal y populista

El marco primario de la primera fase planteará un proyecto político orientado a colocar la sociedad bajo el gobierno de las ordenanzas de la Biblia, especialmente del Antiguo Testamento, y obtener un espacio de poder para las iglesias del campo evangélico en la sociedad argentina. De esta manera, la expresión política de concepciones teológicas previas (Ivereigh, 1994, p. 17)

aparecerá en toda su crudeza a través de la retórica aprendida en las congregaciones pentecostales por los “nacidos de nuevo” (en su adultez y notoriamente en congregaciones pentecostales neoclásicas) que se constituyeron en los emprendedores.

Fase del Movimiento Cristiano Independiente (MCI)

*De nuevo en la city del bien
y del mal de nuevo en la calle como puñado de sal
("Jesustone" de la banda de rock Rescate)*

Todavía en el ámbito del Hotel Rochester, en 1991 los integrantes del grupo ampliado con los reciénvenidos de las congregaciones del conurbano bonaerense, decidieron concretar la formación del partido político que debía ser en la sociedad argentina lo mismo que Cambio 90 en el Perú: una fuerza política evangélica. Decidieron llamarlo *Movimiento Cristiano Independiente*. Luego hicieron el lanzamiento público en la Federación de Box, que solía acondicionar el espacio del *ringside* en alquiler para espectáculos y asimismo para reuniones de iglesias neopentecostales. Posteriormente los activistas decidieron dividir el MCI para todas las tareas de movilización y reclutamiento, en dos distritos, “provincia y capital”. “Provincia” significaba principalmente el cordón de municipios del conurbano bonaerense que rodea la Capital Federal. Y “Capital” significaba la cuna del Grupo Rochester. A partir de ese momento los responsables de la “Mesa Promotora Capital” siguieron reuniéndose en el Hotel Rochester y los de la “Mesa Promotora de Provincia” en un salón de fiestas localizado arriba de una panadería en el centro de la ciudad de San Justo, cabecera del partido de La Matanza, un área de enorme concentración demográfica, fuerte presencia peronista y cuna social de varios dirigentes clave del MCI.

Desde entonces y hasta fines de 1992, los conductores de la Mesa Promotora Capital no lograron completar la cantidad de afiliaciones certificadas que la justicia electoral exigía para inscribir el partido y el emprendimiento fracasó definitivamente en la Capital Federal (García, 1994). A fines del 1992, en cambio, la Mesa Promotora de Provincia consiguió una cantidad suficiente de afiliados y obtuvo la personería jurídica como partido habilitado en la jurisdicción de la provincia de Buenos Aires. Poco después pasó lo mismo en la provincia de Córdoba. Pero el nombre del MCI en Córdoba trajo

problemas. La justicia electoral de Córdoba aceptó una impugnación presentada por la Democracia Cristiana local, que protestaba ante el uso por parte de otro partido, de un nombre que incluyese la palabra “cristiano”. Los emprendedores cordobeses evangélicos resolvieron la cuestión inventando otro nombre, *Movimiento Reformador Independiente* (Ruzicka, 1993). Pese al éxito, el problema del nombre del partido en Córdoba tuvo consecuencias nuevas para los activistas del Movimiento Cristiano Independiente. Para constituir un partido de rango nacional era necesario demostrar presencia en cinco provincias por lo menos. El MCI estaba en dos provincias y en las dos tenía registros diferentes. Pese a todo, los emprendedores creían con fe, que llegarían a estar presentes en más de cinco provincias y entonces serían un partido nacional que se llamaría en todas partes de una sola manera: “Cristiano”.

El 3 de octubre de 1993 hubo una elección parlamentaria nacional. El MCI se presentó en 27 de los 127 distritos electorales de la Provincia de Buenos Aires (el 21% de los distritos), con la “lista 78”. En la Provincia de Buenos Aires, de acuerdo con los datos de la Justicia Electoral, consiguió 44.540 votos, un número en sí mismo llamativo, pero situado en el 0,7% del total de los votos escrutados: igual que el MAS, Movimiento al Socialismo, una agrupación de izquierda extrema. Así quedó situado en el séptimo lugar. En Córdoba el Movimiento Reformador Independiente, con un producto de 12.854 votos quedó en sexto lugar. El MCI, en sus dos variantes, no logró colocar candidatos. Un análisis aritmético de los datos tiende a mostrar (aproximativamente) que el 7% de la población evangélica de la provincia de Buenos Aires habría constituido el caudal electoral del Movimiento Cristiano Independiente. Por consiguiente, cabe interpretar que más del 90% del electorado evangélico disociaba su voto de su pertenencia a una iglesia evangélica y lo asociaba a un hábitus político construido en otra parte.

El 10 de abril de 1994 los ciudadanos argentinos debían votar representantes para la Convención Constituyente que se reuniría en la ciudad de Santa Fe. Para estos comicios, el MCI desplegó una estrategia de micromovilización sustentada sobre dos tácticas: (1) Alineamiento de su propio marco con el marco de la injusticia sostenido por los dirigentes de las federaciones evangélicas, que desde 1991 desarrollaban un proceso de movilización cívica en reclamo de igualdad religiosa y respuesta a la amenaza de los activistas anticultos (Frigerio y Wyncarczyk, 2003); (2) incorporación de pastores pen-

tecostales de prestigio dentro del campo evangélico, con actuación en las federaciones de iglesias. Los activistas del MCI se situarían detrás de ellos en las listas de candidatos. El MCI consiguió organizarse para los comicios en 26 distritos (aproximadamente un 20%) de la Provincia de Buenos Aires. Los resultados del MCI en la Provincia de Buenos Aires subieron a 85.182 votos (en las elecciones de 1993 obtuvo 44.540). Ese total significaba en términos relativos el 1,42% de los votos (en 1993 el 0,7%). En Córdoba los resultados fueron algo inferiores. De cualquier manera, para colocar una persona en la Convención Constituyente la cantidad de votos obtenidos fue insuficiente.

Al mismo tiempo, por un camino paralelo y con una retórica universalista dirigida a la arena de debate político nacional, los dirigentes del polo histórico liberacionista (vinculados al Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, Medh) intervinieron en esta oportunidad política por medio del Frente Grande, una organización genéricamente clasificable como de centroizquierda, específicamente interesados en el tema de la Reforma de la Constitución Nacional. De esta manera, el único evangélico que llegó a ocupar un escaño en la Constituyente fue el teólogo liberacionista José Míguez Bonino¹⁴ que sostenía que un pastor no debe actuar en política partidaria mientras es pastor, pero aceptó ser candidato para contribuir a la Reforma (Míguez Bonino, 1994). De hecho en la nueva Constitución fue retirada la cláusula que imponía ser católico para acceder a la presidencia.

A partir ese momento comenzó un proceso de deserciones de quienes pensaban que no tenía sentido continuar formando parte de un partido confesional aislado de otros partidos. El 14 de mayo de 1995 el MCI tuvo la tercera oportunidad para competir en elecciones y se presentó, pese al debilitamiento sufrido. En la provincia de Buenos Aires obtuvo 8.535 votos, el 0,14% del total (antes obtuvo el 0,7% en 1993 y el 1,42% en 1994). En la provincia de Córdoba, el Movimiento Reformador Independiente obtuvo 5.403 votos, el 0,36% del total de sufragios, y ningún cargo. Debido a su magro caudal de

¹⁴ El Frente Grande, se constituyó en la tercera fuerza política de la Argentina y la segunda de la provincia de Buenos Aires, en un proceso que amenazaba romper el bipartidismo instalado en el país sobre el Partido Justicialista y el partido Unión Cívica Radical (Di Tella, 1998, p. 389). De todas maneras, los peronistas y los radicales conservaron la mayoría necesaria para asegurar la Reforma Constitucional de 1994 dentro de las orientaciones que acordaron en lo que se dio en llamar el Pacto de Olivos (Rapoport, 2000, p. 935-936).

votos en tres elecciones seguidas, el Movimiento Cristiano Independiente finalmente perdió la personería jurídica.

Principales causas del fracaso del MCI

Pese a los esfuerzos del MCI orientados hacia el dualismo positivo la política para los emprendedores del MCI no alcanzaba a ser autónoma de la religión. Los organizadores buscaban consolidar la identidad evangélica y controlar la amenaza del mundo por medio de una operación de re-animación selectiva de creencias “de un pasado sagrado intacto” (Marty y Appleby, 1996, p. 45). Los héroes culturales en cuya imagen buscaban reflejarse, de acuerdo con las entrevistas de campo y el análisis de sus escritos, eran en su mayoría del Antiguo Testamento. De esta forma el MCI presentaba un indicador típico del reconstruccionismo al que suelen orientarse los conservadores bíblicos evangélicos (véase Amat y León Pérez, 2001, para el Perú; Freston, 2001, para el Brasil) y judíos (Amstrong, 2001, para los Estados Unidos). Al mismo tiempo, los emprendedores del MCI generaron como parte de su marco primario una especie de no académica “teología de los dos ministerios”, según la cual el Espíritu puede ungir ministerios políticos que completan el trabajo de los ministerios eclesiales en la obra del Reino.

Esta relación entre teología bíblica conservadora y política, confirma el supuesto teórico de que la política expresa la teología (elaborado por Ivereigh, 1994), en determinadas organizaciones partidarias. No obstante, los conflictos que se suscitaron dentro del campo de fuerzas constituido por las iglesias evangélicas en el fenómeno bajo estudio tienen su origen en conflictos de intereses, y no en conflictos en la arena de debate teológica. En efecto, la posición conservadora de los emprendedores del MCI tenía otras consecuencias sociológicas, eminentemente prácticas y negativas para ellos, porque la inextricable relación entre política de evangélicos y religión significaba en el terreno de la micromovilización que las congregaciones se deberían constituir en el campo de acción del movimiento. A partir de semejante convergencia, los objetivos de movilización de los dirigentes del MCI inevitablemente competían con la autoridad carismática de los pastores, cuya mediación era necesaria para el reclutamiento de votantes a través de los templos.

El MCI pretendía operar en forma “transversal” a las iglesias (a través de todas ellas) y esto era necesariamente una fuente de problemas mayores toda vez que la transversalidad era una característica (precisamente) de las federaciones evangélicas manejadas por pastores de primera línea que, desde sus inicios, se proponían dialogar con el estado argentino “sobre asuntos que afecten o interesen a todo el cuerpo evangélico argentino” (El Puente, julio de 1989, p. 5, sin resaltar en el original). El liderato federativo no se proponía hacer un movimiento social político sino de tipo cívico, que de hecho había comenzado a los inicios de la década de los 90, para defender la igualdad de culto a favor de los intereses de las iglesias evangélicas (como dijimos al principio, no presentamos aquí este otro fenómeno). En el marco interpretativo de la injusticia, que los líderes federativos sustentaban, aquellos intereses eran interpretados como intereses menoscabados de un colectivo que poseía un caudal demográfico y oportunidades políticas que lo colocaban en condiciones de movilizarse en su legítima defensa.¹⁵ Pero también los líderes de las federaciones querían mantener bajo su dominio la unidad de las iglesias, despejar factores de división que pudieran surgir desde afuera (en este caso desde la política) y mantener el control de la frontera de las iglesias a las que entendían como “un cuerpo” del que se constituían en representantes y apoderados jurídicos frente a la sociedad civil y el estado. Las federaciones se manifestaron contra el activismo del Movimiento Cristiano Independiente en las congregaciones, y esta oposición alcanzó su clímax en las publicaciones evangélicas, en 1995 precisamente, cuando sostuvieron (*Revista Parroquial*, órgano oficial de la Iglesia Evangélica del Río de La Plata, mayo de 1995, página 16) que los políticos evangélicos del MCI trataban de penetrar en las iglesias en asociación con una federación pentecostal alternativa que trataría de representar a las iglesias pentecostales más pequeñas (Cipra, Consejo de Iglesias y Pastores de la República Argentina, véase en El Puente, febrero 1995, p. 12).

En el mismo sentido en cuanto a sus efectos prácticos, las restricciones cognitivas de su definición de la situación dieron paso entre los emprendedores del MCI a la fantasía de un voto evangélico dócil, completamente desen-

¹⁵ Esta percepción de fuerza y oportunidad es la que precisamente diferencia un marco de injusticia de un marco de “desgracia” sustentado por actores resignados (Laraña, 1999, p. 109-111; Turner, 1969).

cajada de la realidad más amplia dentro de la cual funcionaba el campo evangélico. Muchos de sus blancos de movilización podían ser simpatizantes del justicialismo (Wyncarczyk, 1992; Semán, 2000) que colocaban en dos carriles paralelos su participación en la iglesia y su voto, mientras identificaban las unidades básicas (centros de reunión o comités) del partido peronista con un lugar de vicios (Míguez, 1997). En todo caso los Evangelios con sus contenidos de justicia provenientes sobre todo del Sermón del Monte, mantenían quizás las conexiones entre los dos carriles (Semán, 2000). Veremos que esta hipótesis de afinidades electivas del pentecostalismo con el justicialismo cobrará significado en las fases siguientes.

Fase del Movimiento Reformador y actuación como una fracción en el Frepaso

A consecuencia de su participación infructuosa tres elecciones consecutivas, el MCI perdió la personería jurídica en 1995. Un grupo de dirigentes que atribuía los fracasos a la mentalidad sectaria del MCI y el comportamiento autoritario de la cúpula directiva (dentro de la cual un activista clave era oficial retirado de alto rango de la policía de la provincia de Buenos Aires), ese mismo año se escindió para crear el Movimiento Reformador. Este MR, que durante el año 1995 tuvo una existencia paralela a la del MCI de origen, no estaba en condiciones de presentar las afiliaciones necesarias para obtener la personería jurídica de la Justicia Electoral. Necesitaba “ir en alianza”. Pero la adopción del concepto de alianza requería la incorporación de un discurso más universalista y efectivamente político. De hecho los organizadores hicieron a partir de entonces algo más que innovaciones al marco dominante conservador bíblico evangélico. Se corrieron hacia otro marco dominante e incorporaron ideas de justicia social afines a la teología de la liberación. La expresión contemporánea del Segundo Mandamiento a través de la “crítica del sistema” como acción profética propia del imaginario liberacionista, implicaba una evolución del proceso de movilización social que iniciaron sus predecesores evangelicales y demoliberales, hacia un tipo más radical orientado al cambio de los valores fundantes del sistema de la sociedad y el estado. Mientras tanto, la ontología dualista no desapareció en el corrimiento del marco de interpretación de la acción colectiva desde el dualismo negativo

hacia el dualismo positivo centrado sobre el Segundo Mandamiento. La idea del mal quedó establecida en las estructuras del sistema.

El 14 de mayo de 1995 hubo elecciones (ya mencionadas antes a raíz de la participación del MCI) destinadas a renovar los cargos de presidente y vicepresidente de la nación y numerosos otros cargos ejecutivos y legislativos. Frente al peronismo de Menem, volcado a la expansión del sistema capitalista y la venta de empresas del estado al sector privado, y rodeado de un “festival de escándalos”, se alzaba el Frepaso (Frente País Solidario) como una agrupación de izquierda moderada y de oposición “ética” a la corrupción del autoritarismo menemista (“pizza y champagne”). Los organizadores del MR pensaban en ese momento que como minoría tenían más posibilidades de ser respetados en el Frepaso que en el justicialismo y la Unión Cívica Radical que constituían el entramado bipartidista de hecho vigente en la Argentina. También sentían mayores afinidades con el Frepaso en términos de ideas de justicia y decencia pública, que resonaban bien con el encuadre provisto por sus creencias cristianas.

En vísperas de las elecciones, los evangélicos del MR participaron como una fracción política, de las internas del Frepaso para elegir un candidato a la presidencia. Los candidatos eran José Octavio “Pilo” Bordón y Carlos “Chacho” Alvarez. El Pilo Bordón era un justicialista disidente o ex-peronista, integrado al colectivo del Frepaso con una línea propia llamada País. El nombre de su agrupación formaba parte de la denominación de la alianza, Frente País Solidario. Los evangélicos creyendo que el Pilo Bordón era un aliado del Opus Dei se encolumnaron detrás del Chacho, líder de los justicialistas disidentes éticos, que resultó perdedor. Además de fracasar en las elecciones internas, los evangélicos se sintieron mal desde el comienzo porque no los incluían en las listas para puestos importantes. Su esfuerzo para ser pluralistas y su trabajo de reclutamiento en las congregaciones de acuerdo con un nuevo marco primario, no les rendían frutos. Los emprendedores evangélicos se sintieron usados como carnadas para pescar en la pecera de sus iglesias.

Fase de constitución de una fracción evangélica de la Democracia Cristiana

Desde ese nuevo fracaso, en el seno del MR se planteó el problema de cómo continuar. Varios integrantes pensaron en aliarse con la Democracia Cristiana, que contaba con personería jurídica a nivel nacional. Creían que en ese partido podían ser más respetados. Poco a poco el árbol evangélico se desgajaba más y más. De nuevo algunos dirigentes dejaron el partido. Pero otros persistieron en la idea de seguir trabajando como MR en alianza con un partido nacional. Ahora eran una minoría remanente del MR, casi un puñado de personas sin personería jurídica y de hecho no podían ser aliados sino parte. A partir de 1997 el MR se ubicó como una fracción interna de la Democracia Cristiana y los evangélicos pasaron a ser afiliados de la Democracia Cristiana. A raíz de la fusión, tres evangélicos consiguieron cargos importantes en el partido. Los evangélicos incorporados a la conducción de la Democracia Cristiana se encargaron de conseguir fichas de afiliación de evangélicos a la Democracia Cristiana. Los evangélicos que firmaban las fichas no pasaban a formar parte de un partido evangélico sino de la Democracia Cristiana. Mis entrevistas a los dirigentes del partido Demócrata Cristiano que trabajaron en contacto directo con los evangélicos (en su mayoría pentecostales), permiten abstraer una imagen de estos socios del proyecto. De su discurso emerge que se trataba de individuos provenientes de un pasado peronista, ligado a las ideas del justicialismo de la primera hora, decepcionados con el vuelco menemista hacia el capitalismo. La conexión con creencias afines a la doctrina social cristiana, permite interpretar la existencia entre estos evangélicos, de una vuelta sobre pensamientos adquiridos antes de la conversión, en una etapa en que la cultura de estos actores estaba impregnada por ideas que emanaban del peronismo y de la doctrina social articulada por la iglesia católica. Estas interpretaciones basadas en mi trabajo de campo se ponen en línea con otras originadas en la investigación etnográfica en el conurbano bonaerense (Semán, 2000), a las que ya nos hemos referido. Y con ellas se confirman mutuamente.

¿Pero a qué Democracia Cristiana se unían los evangélicos? ¿Qué era este partido en términos de su importancia demográfica? En el escenario argentino se trató de un partido que a mediados del siglo XX quiso levantarse contra la presencia monolítica del justicialismo y posteriormente trabajó en un

escenario bipartidista del cual nunca pudo emerger y en el cual pasó por sucesivos episodios de divisiones y pérdidas de personalidades que se incorporaban a otros partidos, signados por disputas constantes alrededor del peronismo y las izquierdas.

Para las elecciones presidenciales del 24 de octubre de 1999,¹⁶ el proceso de inclusiones partidarias sucesivas como en un sistema de embudos había avanzado todavía más. La fracción evangélica del MR estaba incluida en la Democracia Cristiana. La Democracia Cristiana a su vez se incluyó en el Frepaso. Y el Frepaso se incluyó en la *Alianza*, con la Unión Cívica Radical que formaba parte del sistema bipartidista de hecho existente en el país. La Alianza sin embargo aparecía como la gran fuerza pluripartidaria que se opuso al justicialismo con propuestas electorales dirigidas al caldo de sentimientos del electorado independiente. La Alianza ganó las elecciones, el abogado Fernando de la Rúa, de la Unión Cívica Radical, fue investido presidente de la nación el 10 de diciembre, y a su lado fue de vice-presidente el “Chacho” Alvarez, justicialista disidente ético del Frepaso. Los evangélicos del MR compartían en clave de oposición “progresista” la visión del país. El menemismo “neoliberal” era colocado en el lugar del mal. Pero con la dimisión de Fernando de la Rúa el 20 de diciembre del 2001 (precedida en el 2000 por la del Chacho Alvarez) todo el proyecto construido alrededor de la decencia y la justicia, se cayó. En el siguiente momento de esta secuencia de episodios políticos, que cae fuera del período de nuestro estudio, el justicialismo al que los disidentes éticos se oponían con todo su ahínco volvió a tomar las riendas de la nación. El 1 de enero del 2002 asumió la presidencia el peronista Eduardo Duhalde.

Fase de integración al Polo Social del padre Luis Farinello

Para la Democracia Cristiana la victoria del frente aliancista del 24 de octubre del 99 no produjo ningún rédito importante, y para los evangélicos tampoco. La Democracia Cristiana abandonó las filas del Frepaso y los evangélicos se fueron con ellos. La conducción de la Democracia Cristiana de la Capital Federal y la Provincia de Buenos Aires, se orientó ahora hacia una

¹⁶ La construcción de este punto en referencia al contexto nacional se basa principalmente en información periodística. La colección del diario Clarín fue la fuente la más consultada.

relación de trabajo con el movimiento denominado Polo Social, que no llegaba a constituir un partido político. La conducción nacional también se plegó a esta tendencia. Aparentemente la Democracia Cristiana y sus aliados evangélicos crearon la idea del movimiento popular para el que habría que “encontrar” un líder carismático. Independientemente de la veracidad de ese proceso, el líder carismático fue el padre Luis Farinello, cura del barrio de Villa Luján, en un suburbio de la ciudad de Quilmes, en el conurbano bonaerense. La parroquia Jesús Libertador del padre Luis pertenece a la jurisdicción del obispado de Quilmes, que adquirió gran notoriedad a través de la actuación de Monseñor Jorge Novak (fallecido en el 2001). Novak compartió actividades con protestantes liberacionistas en la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (Apdh) y el Movimiento Ecuuménico por los Derechos Humanos (Medh). Luis Farinello, a quien también entrevisté en su sede, manejaba un complejo institucional y edilicio formado por una capilla y una casa donde funcionaba la sede de su fundación caritativa. El programa de Farinello concentraba energías en los comedores para niños y pobres. Aparentemente recibía ayudas del gobierno peronista de la provincia de Buenos Aires, que dejaban entrever cierta ambigüedad.

En las elecciones del año 2001, el cura Farinello, aunque en el 2000 produjo cierto temor a los dirigentes peronistas y de centro-izquierda, no consiguió ser senador por la provincia de Buenos Aires. Volvió a sus actividades de sacerdote y abrió un programa de televisión titulado *El carisma del padre Farinello*. Para fines del 2001 todos los evangélicos se habían ido del Polo Social. Se sintieron usados como siempre. “Los rodeó gente que pactó con el peronismo de la provincia de Buenos Aires”. También de la Democracia Cristiana, casi todos los evangélicos se fueron. “Es un partido tradicional con todos los vicios de un partido tradicional, sin vocación de poder”. Mientras tanto, en la nueva inclusión los evangélicos habían dejado de lado, o disimulado temporariamente al menos, otro tema obsesivo del conservadurismo bíblico radical: la “mariolatría”. Pero en esta fase, los hermanos que asistían a los cultos y que en otras oportunidades pudieron firmar fichas de afiliación a la Democracia Cristiana, no los siguieron. A la postre los políticos evangélicos se convertirían en un puñado de voluntaristas con una disminuida capacidad de movilización que no podrían ocultar. Las entrevistas a dirigentes de primera línea del campo evangélico muestran que los activistas evangélicos de la política finalmente ya no eran “ni tema de una charla de café”.

Y de esa manera terminó de esfumarse el esfuerzo de los conservadores bíblicos para hacer política con un partido propio o una fracción evangélica dentro de otro partido. Entrevistas posteriores al límite cronológico del estudio, permiten ver que para el año 2003, las figuras claves abandonaron esta clase de iniciativas y orientaron sus vidas privadas y actividades laborales en otras direcciones. En septiembre del 2004, uno de los emprendedores que había llegado a tener un rol en la Democracia Cristiana y en el Polo Social, me contó que se había ido a vivir en el estado de Pernambuco, Brasil, donde tenía un hijo. Pero ahora quería volver a trabajar en política como operador de un dirigente provincial del interior del país. Todavía tenía el sueño de movilizar un bloque evangélico, del cual no supe nada más.

Conclusiones

Creo que las principales enseñanzas sociológicas que dejan el cúmulo de informaciones trabajadas, muestran que en el polo conservador bíblico del campo evangélico argentino es imposible mezclar con éxito la política con la religión, si por tal mezcla se entiende la concreta creación de un partido confesional. Es posible (1) dar con éxito un primer paso al nivel ideacional pero (2) no es posible continuar con éxito al nivel práctico.

En efecto, (con referencia al punto 1) es posible hasta cierto punto alinear un marco interpretativo de la acción colectiva de tipo político con el marco teológico de la movilización social de tipo religioso, si ambos tienen un vértice en la teología bíblica literalista y en un marco dominante dualista. De hecho, la creación de partidos políticos evangélicos en el polo conservador bíblico, hasta donde la historia concreta lo demuestra, siempre se basa en un sustrato de tipo teológico dualista. Los emprendedores políticos aquí estudiados, tratan de hacer una maniobra de reconstrucción de marco que consiste en correr el encuadre ideacional de la situación, desde un marco primario dualista negativo (apoliticista o antipolicista) hacia otro de tipo dualista positivo que encuadra la política como una acción correcta para el cristiano y la retira por consiguiente de la zona vedada del mal. En esta operación los emprendedores elaboran una idea (teológica, aunque no académica) de “los dos ministerios” para sustentar que el Espíritu puede ungir ministerios políticos que complementan los ministerios eclesiales propiamente dichos para extender la obra del Reino. Si la idea funciona, legitima su rol desde la retórica y la sen-

sibilidad cultural de las congregaciones que constituyen el campo de acción y la arena de debate.

Pero (con referencia al punto 2) el avance de la difusión del marco en el campo de acción queda impedido por motivos prácticos ajenos al debate teológico propiamente dicho. Esto se debe a que las disputas a las que da lugar el emprendimiento no son teológicas sino de intereses en pugna dentro de un sistema que constituye (efectivamente de acuerdo con estos hechos) un “campo de fuerzas”. Se comprende eso toda vez que los emprendedores políticos pretenden conseguir votos de las congregaciones y desarrollar un reconocimiento hacia el dominio carismático de su ministerio. El liderato evangélico transdenominacional, que funciona por medio de las federaciones, está dispuesto a asumir un marco interpretativo de la injusticia (de parte del estado y el sistema jurídico hacia las minorías religiosas) y es capaz de obrar en consecuencia produciendo movilizaciones sociales de tipo cívico. Pero no está dispuesto a dejar que un liderato confesional introduzca la política de partidos a partir de un pretendido carisma alternativo en las congregaciones.

El principal argumento del contramarco de los ministros religiosos de las federaciones es que la política llevará desde afuera del sistema hacia adentro del sistema un motivo de división del campo (ya de por sí dividido como arena de batalla teológica por tomas de posiciones frente a los binomios *capitalismo/socialismo*, *salvación personal/compromiso social*, en la década del 60-80, y *moral sexual liberal/moral sexual conservadora*, en las décadas del 90-2000). Los integrantes de dicho liderato, en un proceso de cohesión de elementos del sistema ante el sentimiento de una amenaza externa, no están dispuestos a permitir que la arena religiosa se convierta también en una arena política. Secundariamente cabe leer entre líneas, que este liderato federativo no estaría dispuesto a permitir una competencia por el control de la “frontera sectaria” (Freston, 1993) y la representación pública de las iglesias en calidad de mandantes jurídicos (Bastian, 2001) de sus intereses en la sociedad civil.

En un segundo plano de análisis, los evangélicos constituyentes de las congregaciones, mientras tanto, escinden el voto de la iglesia. Otras investigaciones anteriores y colaterales, y los datos de campo del presente estudio, permiten ver que en sectores populares evangélicos mayormente encolumnados con el pentecostalismo, el voto estaría orientado hacia el justicialismo.

Finalmente, los resultados confirman también, en parte al menos, una hipótesis de nivel más alto. La investigación sociológica comparada permite inferir que resulta difícil que partidos cristianos con las características conservadoras bíblicas del MCI logren importantes resultados donde existe un sistema bipartidario cohesivo basado en una “división de clases”. En los países de tradición protestante la investigación indica que un alto nivel de involucramiento político de los protestantes conservadores bíblicos depende en parte de la ausencia de dicha circunstancia (Wallis y Bruce, 1985; Freston, 1993, p. 158). Tal generalización empírica puede ser trasladada al caso argentino con algunas consideraciones adicionales. Si bien la Argentina no es un país estrictamente bipartidista, dos partidos concentran la mayoría de los votos durante el período estudiado (y eventualmente logran cierto peso sus corrientes de disidencia interna organizadas en nuevos frentes que luego se disuelven y ceden el paso a uno de los partidos dominantes). En ese contexto el peronismo funciona como un partido de clase que apela a la población de cuyo seno surgen los pentecostales.

Referencias

- AMAT Y LEÓN PEREZ, Oscar. Carisma y política: motivaciones religiosas para la acción política en el Perú contemporáneo. In: *Jornada Cosmovisión religiosa y acción política*, organizada por Evangélicos, Política y Sociedad (EPOS), Lima, 16 jun. 2001.
- ARMSTRONG, Karen. *The battle for God: a history of fundamentalism*. New York: The Ballentine Publishing Group, 2001.
- APPELROUTH, Scott A. Shifting frames and rhetorics: a case study of the Christian Coalition of New York. *Social Science Journal*, v. 36, n. 2, 1999.
- BASTIAN Jean-Pierre. Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse. In: BASTIAN, J.-P. et al. (Orgs..). *La globalisation du religieux*. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 99-112.
- BECKFORD James A. The restoration of “power” to the sociology of religion. *Sociological Analysis*, v. 44, n. 1, p. 11-32, 1983.
- . The insulation and isolation of the sociology of religion. *Sociological Analysis*, v. 46, n. 4, p. 347-354, 1985.
- . Social movements as free-floating religious phenomena. In: FENN, Richard (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell, 2001.
- BENFORD, Robert D.; SNOW, David A. Framing processes and social movements: an overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, v. 26, p. 611-639, 2000.

BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, v. 12, n. 3, p. 295-334, jul.-set. 1971.

———. Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, v. 1, n. 7, p. 14-25, 1989.

CAMPOS, Bernardo. De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia. *Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1997.

CANCLINI, Santiago. Los evangélicos en el tiempo de Perón. *Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Mundo Hispano, 1972.

CAROZZI, María Julia. El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos. *Sociedad y Religión*, v. 16-17, p. 33-52, 1998.

CASANOVA, José. *Public religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

DI TELLA, Torcuato. *Historia social de la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Troquel, 1998.

ESQUIVEL, Juan et al. Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes. (*Informe de campo producido en 1999*). Quilmes: Universidad Nacional de Quilmas, 2002.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao impeachment*. Tesis (Doctorado en Sociología) – Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Unicamp, Campinas, 1993.

———. *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FRIGERIO Alejandro. El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas. *26° Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu, 2002.

FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. Cult controversies and government control of New Religious Movements in Argentina (1985-2001). In: JAMES, Richardson (ed.). *Regulating religion: case studies from around the globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, p. 453-475, 2003.

GAMSON, William A. y MEYER, David S. The framing of political opportunity. In: McADAM, Douglas, McCARTHY, John D. y ZALD, Mayer N. (eds.). *Comparative perspectives on social movements: opportunities, mobilizing structures, and framing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 275-290.

GARCÍA, Carlos. El MCI, un partido con futuro. *El Misionero*, mensuario evangélico, p. 24. 20 ene.-20 feb. 1994.

GARCÍA DELGADO. *Estado-nación y la crisis del modelo: el estrecho sendero*. Buenos Aires: Norma, 2003.

HANNIGAN, John A. Apples and oranges or varieties of the same fruit? The new religious movements and the new social movements compared. *Review of Religious Research*, v. 31, n. 3, p. 246-258, Mar. 1990.

———. Social movement theory and the sociology of religion: toward a new synthesis. *Sociological Analysis*, v. 52, p. 311-331, 1991.

———. New social movement theory and the sociology of religion: synergies and syntheses. In: SWATOS, William (ed.). *A future for religion? New paradigms for social analysis*. Newbury Park: Sage, 1993.

IVEREIGH, Austen A. Escolasticismo y secularismo: una interpretación de la política argentina anterior al peronismo. *Sociedad y Religión*, v. 12, p. 17-36, 1994.

KLIEWER, Gerd Uwe. Das neue Volk der Pfingstler. *Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika*. Frankfurt: Herbert Lang, 1975.

KORSHUNOV, Yuri M. *Fundamentos matemáticos de la cibernética*. Moscú: Mir, 1975.

LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968.

LANATA, Jorge. *Argentinos: desde Pedro de Mendoza hasta la Argentina del Centenario*. Buenos Aires: Ediciones B – Grupo Z, 2002.

———. *Argentinos*. Tomo 2. Siglo XX. Desde Yrigoyen hasta la caída de De la Rúa. Buenos Aires: Ediciones B – Grupo Z, 2003.

LARAÑA, Enrique. *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza Editorial – Ciencias Sociales, 1999.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

———. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tesis (Doctorado en Sociología) – Ffch-USP, São Paulo, 2001.

MARÓSTICA, Mathew. La iglesia evangélica como nuevo movimiento social. *Sociedad y Religión*, v. 12, p. 3-17, 1994a.

———. El regreso de la religión: viejos y nuevos paradigmas en las ciencias políticas. In: FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María Julia. *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994b. p. 87-97.

———. *Pentecostals and politics: the creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Tese (Doutorado em Ciências Políticas) – Political Sciences Department, University of California, Berkeley, 1997.

MAUSS, Armand L. Research in social movements and in new religious movements: the prospects for convergence. In: BROMLEY, D. G.; HADDEN, J. K. (eds.). *The handbook on cults and sects in America*. v. 3A: Religion and the social order. Greenwich: JAI Press Inc., 1993. p. 127-151.

McVEIGH, Rory; SIKKINK, David. God, politics, and protest: religious beliefs and the legitimation of contentious tactics. *Social Forces*, v. 79, n. 4, p. 1425-1458, 2001.

MÍGUEZ BONINO, José. A mis hermanos evangélicos. In: *El Estandarte Evangélico*, v. 110, n. 5, p. 17, feb.-mar. 1994.

MÍGUEZ, Daniel. *To help you find God: the making of a Pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*. Tesis Doctoral – Universidad Libre de Amsterdam, 1997.

NIEBUHR, Helmut Richard. *Cristo y la cultura*. (Trad. J. L. Lana). Barcelona: Península. [Edición original 1951. *Christ and Culture*. Nueva York: Harper], 1968.

POBRE resultado de partidos políticos evangélicos (sin mención de autor). In: *El Puente*, jun. 1995.

RAPOPORT, Mario et al. *Historia económica, política y social de la Argentina (1880-2000)*. Buenos Aires: Macchi, 2000.

RITZER, George. *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw Hill, 1993.

ROCK, David. *Argentina 1516-1987: desde la colonización española hasta Raúl Alfonsín*. Buenos Aires: Alianza, 1985.

RUCHT, Dieter. Themes, logics and arenas of social movements. In: KLANDERMAN, Bert; KRIESI, Hanspeter; TARROW, Sidney (eds.). *From structure to action: comparing social movement research across cultures*. Greenwich: JAI Press, 1988. p. 305-328.

RUZICKA, María Elena. La política es buena pero la gente es mala. *El Puente*, mensual evangélico, p. 54, oct. 1993.

SEMÁN, Pablo. *A "fragmentação do cosmos": um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Tesis (Doctorado) – Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

SONDERÉGUER, María. Aparición con vida: El movimiento de derechos humanos en Argentina. In: JELÍN, Elizabeth (Org.). *Los nuevos movimientos sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1989. p. 168-181.

SNOW, David A. y BENFORD, Robert D. Ideology, frame resonance and participant mobilization. *International Social Movement Research*, v. 1, p. 197-217, 1988.

———. Master frames and cycles of protest. In: MORRIS, A. y MUELLER, C. (eds.). *Frontiers in social movement theory*. 1992. p. 133-155.

TARROW, Sidney. Old movements in new cycles of protest. In: KLANDERMAN, Bert; KRIESI, Hanspeter; TARROW, Sidney (eds.). *From structure to action: com-*

paring social movement research across cultures. Greenwich: JAI Press, 1988. p. 281-304.

TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

———. *The social teaching of the Christian churches*. Louisville: Westminster and John Knox Press, 1992.

TURNER, Ralph. The theme of contemporary social movements. *British Journal of Sociology*, v. 20, n. 4, p. 390-405, 1969.

WALLIS, Roy y BRUCE, Steve. Sketch for a theory of conservative Protestant politics. *Social Compass*, v. 32, n. 2-3, p. 145-161, 1985.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Max Weber, obras selectas. Buenos Aires: Distal, 2003. p. 43-218.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

WUTHNOW, Robert. The political rebirth of American evangelicals. In: LIEBMAN, R. C. y WUTHNOW, R. *The new Christian right: mobilization and legitimation*. New York: Aldine, 1983. p. 168-187.

WYNARCZYK, Hilario. *Perfil sociológico pentecostal*. Informe con resultados de una encuesta exploratoria. Buenos Aires: Facultad Internacional de Estudios Teológicos, 1992.

———. El fundamentalismo evangélico y sus proyecciones políticas. *Encuentro sobre Fundamentalismo*. Buenos Aires: Universidad Austral, 1996.

———. La guerra espiritual en el campo evangélico. In: *Sociedad y Religión*, v. 13, p. 111-126, 1995.

———. Los evangélicos y la política en la Argentina. Actualización de nuestro conocimiento del tema. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad Católica de Buenos Aires. v. 7, n. 31, p. 52-66, 2000a.

———. Iglesia y sociedad en la Argentina. Las relaciones de los evangélicos con la política. Consulta *Misión y Evangelización en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Iglesias (Clai). Buenos Aires, Colegio Word, 2000b.

———. Entre el legado y los desafíos: Las iglesias evangélicas en la Argentina: dinámica histórica – función del pentecostalismo. In: CHIQUETE, Daniel y ORELLANA, Luis (eds.). *Voces del pentecostalismo latinoamericano: identidad, teología e historia*. Concepción (Chile): Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, 2003.

———. Los evangélicos en la sociedad argentina, la libertad de cultos y la igualdad. Dilemas de una modernidad tardía. In: BOSCA, Roberto (comp.). *La libertad religio-*

sa en la Argentina: aportes para una legislación. Buenos Aires: Calir – Consejo Argentino para la Libertad Religiosa y Konrad Adenauer Stiftung, 2003b. p. 135-158.

———. La guerra a los demonios y la economía espiritual del cosmos. In: PINKLER Leandro (comp.). *La religión en la época de la muerte de Dios*. Buenos Aires: Marea, 2005. p. 167-178.

ZALD, Mayer N.; McCARTHY, John D. Religious groups as crucibles of social movements. In: Zald, Mayer N. y McCarthy, John D. (eds.). *Social movements in an organizational society*. London: Transaction Books, 1987.

Recebido em 6 de setembro de 2006 e aprovado em 25 de setembro de 2006