

## CONTINUIDADES Y RUPTURAS: EL RECONOCIMIENTO A LAS MINORÍAS RELIGIOSAS EN LA ARGENTINA

*Continuity and Breaks: The Recognition of Religious Minorities in Argentina*

Julieta Capdevielle<sup>1</sup>

### Resumen

**H**istóricamente, el Estado argentino presentó un papel regulador en el campo religioso. En este contexto, las políticas estatales condicionaron y condicionan las prácticas de los grupos religiosos, otorgando ciertas posibilidades de realización y materialización en algunos casos, y dejando de lado otras. El siguiente trabajo se propone realizar un análisis histórico de las transformaciones del campo religioso y el lugar asignado a las minorías religiosas. Para llevar a cabo esa tarea, focalizamos en los vínculos que estas últimas tuvieron con el Estado, por un lado, y con la Iglesia Católica, por el otro. Así, desde nuestro posicionamiento, se vuelve necesario construir un espacio que incluya lo político y lo religioso en una misma matriz de análisis, dados los vínculos históricos, simbólicos, que existieron y existen entre el mundo político y el religioso.

**Palabras claves:** minorías religiosas, campo religioso, Estado, políticas estatales, reconocimiento.

### Julieta Capdevielle

Doctorada en Estudios Sociales de América Latina, en el Centro de Estudios Avanzados de la UNC. Becaria Pos-doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Miembro del programa "Reproducción social y dominación: la perspectiva de Pierre Bourdieu." Dirigido por la Dra. Alicia Gutiérrez. Docente de grado de sociología en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Principales temas de investigación: reproducción y dominación social; estrategias de reproducción social en contexto de pobreza; redes religiosas; minorías religiosas.

E-mail: [julietacapdevielle@gmail.com](mailto:julietacapdevielle@gmail.com)

### Abstract:

*Historically, the Argentine State submitted a regulatory role in the religious field. In this context, state policies conditioned and condition the practices of religious groups, giving some possibility of fulfillment and realization in some cases, and leaving aside other. The following paper proposes a historical analysis of the changes in the religious field and the place assigned to religious minorities. To carry out this task, we focus on the links*

<sup>1</sup> Los avances que presentamos en este trabajo son parte de una investigación más amplia desarrollada en el marco de nuestra tesis de doctorado. Se trata de un estudio de caso comparado que busca explicar y comprender las estrategias desplegadas por dos instituciones religiosas evangélicas centrando el análisis en los vínculos que entretejen la vida de las familias a las de las iglesias.

*religious minorities had with the state, on one hand, and with the Catholic Church on the other. Thus, from our position, it becomes necessary to build a space that includes political and religious in the same analysis matrix, given the historical, symbolic, that existed and exist between the political and the religious.*

**Keywords:** *religious minorities, religious field, state, state policies, recognition.*

## Introducción

*El acto de recordar implica repensar la  
relación entre memoria y política, y entre  
memoria y justicia.  
Todorov, Tzvetan*

En el pasado reciente de la sociología de la religión, se instaló la percepción de una *pluralidad religiosa* (Carrozi, 1993; Semán, 1997). Es decir, la existencia de un campo religioso abierto (Parker, 1994), en el cual distintos grupos de especialistas de lo sagrado comenzaron a disputarse el sentido de lo religioso con la iglesia tradicional. Los nuevos movimientos religiosos (Frigerio, 1993) se multiplicaron, en parte, por su capacidad de dar respuestas, a través de sus discursos y prácticas, a ciertas necesidades simbólicas y materiales inmediatas de un colectivo amplio de creyentes, que ya no encontraban en la religión hegemónica de este país las respuestas que necesitaba para su vida cotidiana.

Esta diversificación del campo religioso tuvo lugar, con la creciente presencia del protestantismo y otras minorías religiosas, entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. En esta primera etapa, el camino hacia la pluralización del campo religioso se transitó en una relación de interdependencia con el poder económico y el poder político. La diversidad religiosa se produjo en estrecho vínculo con la incorporación de los tratados comerciales y financieros con Inglaterra. En este marco, los grupos protestantes originarios de la Argentina fueron los primeros en ser investidos de legitimidad para ejercer sus cultos en forma privada.

A su vez, es importante remarcar que desde sus inicios, el campo religioso se construyó como un ámbito signado por el conflicto entre los distintos grupos. En estas luchas, el Estado ocupó un papel significativo. El campo religioso fue regulado por el Estado a través de distintas intervenciones financieras, jurídicas y de nominación y

clasificación de los diferentes grupos religiosos; es decir, ejerciendo el poder de constituir y de imponer una representación legítima sobre cada uno.

El presente artículo tiene como objetivo realizar un análisis histórico de las transformaciones en el campo religioso argentino, abordando las trayectorias de los distintos grupos religiosos. Desde nuestra perspectiva, repensar el lugar que ocupa el campo religioso en la sociedad actual implica necesariamente, retrotraernos a las condiciones socio-históricas de su construcción y transformación. También exige considerar las políticas estatales –que condicionaron y condicionan las prácticas de los grupos religiosos, otorgando ciertas posibilidades de realización y materialización, y dejando de lado otras-.

### **1. MARCO TEÓRICO- CONCEPTUAL: NUESTRO POSICIONAMIENTO**

A continuación, nos proponemos definir la perspectiva teórico-epistemológica que orientó nuestra investigación. Para ello, en primer lugar, explicitaremos qué entendemos por religión para, posteriormente, centrarnos en algunos puntos claves del estructuralismo genético de Pierre Bourdieu.

La religión, como hecho social, comparte muchas características de otros fenómenos sociales. Fenómenos socialmente producidos, socialmente situados, limitados, orientados y estructurados, y con influjo sobre la sociedad en la que se hallan (Maduro, 1980). Todo fenómeno religioso opera, de esta forma, en una sociedad ya estructurada en su lenguaje, sistema económico, relaciones de parentesco, conjunto de usos y costumbres, universos simbólicos y definiciones más o menos consensuadas sobre lo normal y lo anormal, lo obligatorio, lo permitido y lo prohibido, lo deseable y lo indeseable, lo justo y lo injusto.

La religión se encuentra dentro de los fenómenos culturales y como tal tiene una dimensión material visible a través de su organización en todo tipo de instituciones (iglesias, casas de oración, colegios, centros sanitarios, talleres, etc.) involucradas - consciente o inconscientemente- en apuestas, disputas y luchas por el poder dentro del campo religioso y el espacio social global.

La creencia en algunas fuerzas que se consideran como anteriores y superiores a su entorno natural y social le otorga a los fenómenos religiosos su rasgo distintivo y los

distingue del resto de los fenómenos sociales. Los creyentes expresan sentir una cierta dependencia ante tales fuerzas y se consideran obligados a una cierta conducta en sociedad con sus semejantes (Maduro, op. cit. y Miguez, 1997).

De esta manera, el conjunto de creencias sostenido por las religiones aportaría significados y dotaría de sentido a la existencia y vida de los creyentes. El trabajo de producción específicamente religioso (Maduro, op. cit.: 128) permite la creación de un orden significativo en términos del cual el individuo otorga sentido a su vida y reconoce su propia identidad (Chapp, 1992:38). La religiosidad se vincula, de este modo, con la necesidad del ser humano de preguntarse acerca de sí mismo, de los mundos que habita y de ciertas realidades enigmáticas –como la muerte- y trascendentes – como el sentido último de la vida-. La visión religiosa del mundo les permite a los creyentes construir un orden significativo que le posibilita situarse, orientarse y actuar de la manera más satisfactoria posible en el medio ambiente natural y social en el que les ha tocado vivir.

Desde nuestra perspectiva de análisis, la religión como sistema simbólico ejerce un poder de construcción de la realidad que le permite establecer el sentido inmediato del mundo -en particular del mundo social- contribuyendo, así, a la reproducción del orden social. Esta primera dimensión permite analizar a las instituciones religiosas como espacios de dominación simbólica atravesados y articulados por relaciones de poder. Así, comprendemos a los ámbitos religiosos como espacios de relaciones; como campos jerarquizado, espacios que se definen por la existencia de algo que está en juego, es decir, como espacios de apuestas, de juego y de luchas; donde encontramos disputas para conservar o transformar las relaciones de fuerzas constitutivas del mismo (Bourdieu y Wacquant, 2008).

Pero, a su vez, nos interesa rescatar a las instituciones religiosas como ámbitos capaces de generar respuestas, a través de sus discursos y prácticas, a diversas necesidades simbólicas y materiales inmediatas de sus fieles. En síntesis, esta segunda dimensión nos habilita al abordaje de los espacios religiosos como ámbitos en donde los fieles encuentran respuestas y soluciones a sus necesidades cotidianas y construyen su identidad.

### **La religión como sistema simbólico**

En el pensamiento comtiano como en el pensamiento de Durkheim, lo religioso constituye un factor de cohesión social. Se podría hablar, en este sentido, de una unidad entre religión y sociedad en términos de enlace inseparable, no eliminable. “Lo social es religioso, o lo religioso es social: su legitimación es recíproca” (Cipriani, 2004:98). Así, desde esta mirada,

...la religión es un instrumento por excelencia de la “integración social”: en cuanto instrumento de conocimiento y de comunicación que hace posible el consenso sobre el sentido del mundo social, que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración “lógica” es la condición de la integración “moral” (Bourdieu, 2006: 67- 68).

Por otro lado, el aporte fundamental de Weber a la sociología de la religión fue permitir enfocar los hechos religiosos en su autonomía relativa. De él proviene la idea de que la sociología religiosa es una dimensión de la sociología del poder; hay que relacionar el discurso mítico con los intereses religiosos de aquellos que los producen, que lo difunden y que lo perciben. Existe una génesis histórica de los cuerpos de especialistas religiosos, lo que constituye el fundamento de la autonomía relativa del campo religioso. Estos profesionales de la religión tienen estrategias para apropiarse del monopolio de los bienes de salvación (Dianteill, 2009).

Desde la perspectiva de Pierre Bourdieu el campo religioso se constituye en un espacio simbólico donde un cuerpo de especialistas administran y monopolizan un conjunto de saberes especializados que los transforman en los guardianes legítimos de lo sagrado frente al resto de la comunidad (Bourdieu, 2009). Hay quienes, dentro del campo, ocupan posiciones hegemónicas fundamentadas en el control sobre ese capital. Hay otros que ocupan posiciones subordinadas y aspiran a un mayor reconocimiento en el control del capital. El campo religioso se construye siempre como un ámbito signado por el conflicto, donde, los resultados de la tensión no serán neutros: en el juego se modifican los dominantes y subordinados (Bianchi, 2004).

Los especialistas religiosos responden a las demandas religiosas de los fieles, que no sólo se vinculan a la angustia existencial o a la enfermedad y a la muerte, sino también a la justificación de ser socialmente quienes son y existir como existen; es decir, detrás de toda teodicea hay una sociodicea (Bourdieu, 2009). Así, la intervención más poderosa

de los líderes religiosos reside en el efecto de imposición de la jerarquía misma, de un modo jerárquico de pensamiento que ordena el cielo tal como está ordenada la tierra, y así naturaliza, sacralizándolo, el orden social existente y la posición que en él ocupan los agentes (Martínez, 2009).

(...) la alquimia religiosa hace “de necesidad virtud”, o, según los términos de Williams James, “hace fácil y feliz lo que es inevitable”, en el dominio gnoseológico hace “de necesidad razón” transformando las barreras sociales que definen lo “impensable” en límites lógicos, eternos y necesarios (Bourdieu, op. cit.: 62).

De este modo, las prácticas y representaciones religiosas contribuyen a la imposición (disimulada) de una “visión del mundo” esencialmente conservadora, absolutizando lo relativo y legitimando lo arbitrario de la dominación (Bourdieu, op. cit.).

La legitimación del orden dominante, es decir, el lazo entre la dominación y la legitimidad garantiza la reproducción del orden social. Desde esta mirada, la legitimación de las relaciones de dominación no puede ser reducida a una mera coacción exterior, ni al engaño generalizado por una persuasión totalmente ideológica; ella se explica, en cambio, por las diferencias de posición en la jerarquía social y su correlato en la incorporación de esta jerarquización en los individuos. Cada agente tiene una visión del mundo social –una manera de percibir las relaciones, sus propias prácticas y las prácticas de los otros agentes– visión que tiende a ser <<naturalizada>>, que tiende a ver el mundo <<tal cual es>>. Es decir, cada agente tiene una manera de “estar” en el mundo fruto de la posición ocupada en el mundo social.

Así, para Bourdieu, la correspondencia entre las estructuras sociales y mentales cumple funciones políticas cruciales. Los sistemas simbólicos no son simplemente instrumentos de conocimiento, son también instrumentos de dominación. Como operadores de integración cognitiva promueven, por su misma lógica, la integración social de un orden arbitrario. Es decir, que los símbolos hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo social, que contribuye principalmente a la reproducción del orden social.

Es aquí donde entra a jugar el concepto de poder simbólico como poder de constituir lo dado por el discurso, poder de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o transformar la acción sobre el mundo. Poder invisible que no puede ejercerse sino con la

complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso lo ejercen (Bourdieu, 2006). La violencia simbólica, de esta manera, se ejerce sobre un agente social siempre con su complicidad. Y consta de dos elementos: el desconocimiento y el “reconocimiento”.

Yo llamo desconocimiento al hecho de reconocer una violencia que se ejerce precisamente en la medida en que uno no la percibe como tal. (...) Lo que designo con el término de “reconocimiento”, entonces, es el conjunto de supuestos fundamentales, prerreflexivos, con los cuales el agente se compromete en el simple hecho de dar al mundo por sentado, de aceptar el mundo como es y encontrarlo natural porque sus mentes están construidas de acuerdo con estructuras cognitivas salidas de las estructuras mismas del mundo (Bourdieu y Wacquant, op. cit.: 213).

Si los dominados adhieren al principio de su dominación, es porque aceptan, como los dominantes, el orden social establecido y legitimado a través de una violencia simbólica que se ejerce con su «complicidad». Este reconocimiento es posible gracias a un desconocimiento fundado en el ajuste inconsciente de las estructuras subjetivas con las estructuras objetivas. “Si de este modo uno supone que los sistemas simbólicos son productos sociales que producen el mundo, que no reflejan las relaciones sociales, sino que ayudan a constituir las, es necesario admitir que se puede, en ciertos límites, transformar el mundo transformando su representación” (Gutiérrez, 2004: 296).

El poder simbólico, que no se limita por cierto al dominio religioso, se ejerce quizá más claramente que en otros campos de actividad social, y es probablemente por lo cual una buena parte de la arquitectura de la sociología de Bourdieu se construyó con el estudio de la religión. El poder del símbolo descansa en aquellos que no se dice explícitamente, en lo que supone sin explicitar abiertamente. Induce una relación de sentidos basada socialmente, lo que significa que el poder simbólico no se constituye fuera de las relaciones de fuerza características de la estructura social en su totalidad (Dianteill, op. cit.).

Es posible agregar que, en ciertos casos, la religión (o más exactamente la magia) puede también permitir encontrar una solución (ilusoria) a la miseria social. La esperanza mágica es la perspectiva de porvenir propia de los que no tienen porvenir. El milenarismo revolucionario y la utopía mágica son la única perspectiva de futuro que se ofrece a una clase despojada de futuro objetivo. El interés religioso, tal como lo define Bourdieu, es el

operador de homología entre el campo religioso y la estructura general de las relaciones sociales (Dianteill, op. cit.).

Relativamente autónomo en relación con la estructura social, el campo religioso está estructurado por dos posturas internas y por dos posturas externas. Las posiciones de poder en el campo resultan de la confrontación entre la demanda religiosa (es decir, los intereses religiosos de los diferentes grupos o clases de laicos) y de la oferta religiosa (es decir, los servicios religiosos más bien ortodoxos o heréticos) (Dianteill, op. cit.).

La posición de poder que ocupa una institución religiosa en el campo depende del poder del grupo social cuyo apoyo ha logrado obtener. Este apoyo, en una relación dialéctica, depende a su vez de la posición del grupo de los productores del campo. Esta relación explica la homología estructural observada entre la estructura social y el campo religioso: los dominadores del campo religioso, por ejemplo, basan su dominación sobre la de las clases dominantes en la estructura social, en tanto que los profetas se apoyan en los grupos dominados para modificar el estado de las relaciones de fuerza en el campo (Dianteill, op. cit.).

Resulta entonces que el “funcionamiento” del campo religioso es el producto de una competencia interna entre diferentes instancias (en las que los principales son la Iglesia, los profetas, las sectas y los hechiceros) en relación con las líneas de fuerza de la estructura social (Dianteill, op. cit.).

El ajuste entre la oferta y la demanda religiosa no es producto de una transacción, como podría pensarlo Max Weber, sino el efecto de una homología involuntaria de estructura, cada clérigo produciendo en función de su trayectoria y de su posición un producto más o menos ajustado a la demanda de una categoría particular de laicos. La iglesia, en tanto campo, se caracteriza por la unidad y la diversidad. Esta aparente contradicción es de hecho el principio de su gran capacidad de adaptación: permite a la Iglesia “tratar de manera lo más homogénea posible una clientela distribuida (de manera diferente según las épocas) entre las clases sociales, las clases etarias y las clases sexuales o de tratar de manera lo más diferenciada posible clientes que, aunque muy distintos bajo diferentes relaciones, tienen en común ser católicos” (Dianteill, op. cit.).

La capacidad para tratar diferentes demandas bajo apariencias de unidad se ve forzada por el carácter intrínsecamente polisémico del discurso religioso, que enmascara

bajo un discurso único una pluralidad de significaciones en relación con distintas posiciones sociales, reforzando así la confusión subjetiva de los límites sociales objetivos. El discurso religioso tiende a negar los conflictos sociales o, en su defecto, a eufemizarlos (Dianteill, op. cit.).

La economía de la iglesia es negada por la jerarquía como una economía regida por leyes económicas, es decir, basada en el precio, el salario, la oferta y la demanda. La “risa de los obispos”, cuando se ven expuestos a un discurso que trata a la Iglesia como una sociedad comercial, es significativa de la “verdad de la empresa religiosa [que] es tener dos verdades: la verdad económica y la verdad religiosa, que la niega” (Dianteill, op. cit.).

Las sociedades modernas que se caracterizan por un alto grado de división del trabajo social son también aquellas en las que las religiones históricas, y en particular el catolicismo, parecen declinarse. Asistimos en ellas a una “disolución de lo religioso”, a una redefinición de los límites del campo, en donde su disolución es acompañada por una pérdida del monopolio de la cura de almas en sentido antiguo, al menos en el sentido de clientela burguesa”. Los límites del campo religioso ya no están claramente definidos: ciertas profesiones profanas, psicológicas, analistas o consejeros conyugales, sustituyen al clero en su función terapéutica (Dianteill, op. cit.).

Observemos finalmente que la “disolución de lo religioso” no significa para el sociólogo crítico una regresión a un estado indiferenciado de la actividad simbólica. Los “nuevos agentes simbólicos”, que se sitúan fuera de la institución religiosa, coexisten con una institución católica que tiende a convertirse en “una Iglesia sin fieles”; a menudo se oponen, pero contribuyen también a hacer evolucionar las posiciones de ésta, como lo testimonian por ejemplo la influencia del psicoanálisis sobre el pensamiento moderno. La actividad simbólica en los márgenes del campo religioso engendra una cierta confusión en cuanto a sus límites, pero no por ello representa su desaparición (Dianteill, op. cit.). Desde Bourdieu, decimos que existe un interés propiamente religioso, que se puede definir como el interés que un grupo o una clase encuentra en un tipo determinado de práctica o de creencia religiosa y, en particular, en la producción, la reproducción, la difusión y el consumo de un tipo determinado de bienes de salvación (entre ellos el propio mensaje religioso). Sin embargo, esto no significa negar las múltiples interdependencias

y conexiones que el campo religioso mantiene con otros campos, especialmente, en el caso argentino. Desde este lugar es que a continuación abordaremos desde una mirada relacional de las trayectorias de los grupos religiosos en la Argentina.

## **2. MIGRACIÓN Y DIVERSIFICACIÓN EN EL CAMPO RELIGIOSO**

La llegada de numerosos grupos religiosos se explica en el marco del flujo inmigratorio proveniente de Europa durante las últimas décadas del siglo XIX. En la constitución de un mosaico muy variado de grupos religiosos, las iglesias protestantes ocuparon un lugar destacado. Si bien no tuvieron relevancia cuantitativa, su presencia sí fue importante al interior del campo religioso conformándose en un elemento importante para la diversificación religiosa: el campo religioso dejaba de ser así un bloque relativamente homogéneo (Bianchi, 2004).

A su llegada, las iglesias protestantes dejaron de ser grupos dominantes para transformarse en minoritarios y subordinados a una mayoría católica. En esta primera etapa, se transformaron en “refugios de identidad”, preservando el idioma y las idiosincrasias culturales.

El reconocimiento de estas minorías religiosas tuvo fuertes límites. El campo religioso se caracterizó, durante esta etapa, por la legitimidad estatal y social atribuida al catolicismo<sup>2</sup> y por la escasez de recursos (pocos fieles, falta de templos y de personal) que contaban las distintas minorías religiosas.

En este contexto, los grupos religiosos minoritarios desplegaron estrategias de unión que implicaron, entre otras cosas, compartir los templos y realizar oficios religiosos de manera conjunta. Como plantea Susana Bianchi, las iglesias protestantes fueron iglesias “porosas”, muchas veces con límites no demasiados definidos para sus fieles

---

<sup>2</sup> Siguiendo a Alejandro Frigerio (2007) sostenemos que el monopolio del catolicismo no se sostuvo tanto sobre las creencias y prácticas religiosas -o sobre los bienes de salvación- sino sobre los bienes *legítimos* de salvación. El único bien que monopoliza el catolicismo sería la *legitimidad* social. O, parafraseando a Fortunato Mallimaci y Verónica Béliveau el monopolio católico no significa la presencia única de lo católico como sistema de creencias, sino la capacidad de la Iglesia de crear y sostener un imaginario que ubica a la institución en el lugar de garante de la autenticidad de las creencias. El poder del catolicismo se ha sostenido por la posición social ocupada por la Iglesia que le ha permitido afirmar lo que es lícito creer en un momento determinado. Es precisamente este lugar de garante de las creencias que hoy es contestado desde opciones religiosas no católicas y que nos permite hablar de ruptura del monopolio católico (Mallimaci y Giménez- Béliveau, 2007). En esta misma línea se inserta el trabajo de Cristián Parker (1997) *Religión y posmodernidad* en el que aborda la diversidad religiosa latinoamericana rescatando como clave la existencia de “formas populares de disidencia de la religión Católica”.

(Bianchi, op. cit.). A medida que los cultos se consolidaban, las barreras entre unos y otros tendieron a restablecerse en procesos no exentos de conflictos.

Así, las lógicas de funcionamiento del campo religioso, en una primera etapa, estuvieron estrechamente ligadas a las del campo político, y en menor medida a las del campo económico.

### ***2.1. Las vertientes protestantes***

Presbiterianos (1829), metodistas (1836), luteranos (1843), bautistas (1886), valdenses (1887) y adventistas (1894) como el Ejército de Salvación y los Hermanos Libres, fueron portadores del avivamiento del mundo protestante de donde posteriormente surgen los pentecostales a principios del siglo XX. Estas nuevas iglesias que se establecieron en Argentina no tenían vínculos con ninguna Iglesia estatal y eran, en muchos casos, como el metodismo, secciones de las iglesias protestantes tradicionales. Contaban con una organización muy simple, de tipo congregacionista, lo cual les permitía una rápida instalación.

A diferencia del modelo uniforme de la jerarquía católica, la corriente protestante no reconoce la autoridad papal, sino que construye su legitimidad religiosa en base a la lectura y la libre interpretación de los textos bíblicos. Por esto, la historia del protestantismo es la historia de múltiples ramas y denominaciones.

## ***3. LAS INCIDENCIAS DEL PODER POLÍTICO EN EL CAMPO RELIGIOSO.***

### ***3.1. Legitimidad y privilegios: la iglesia católica frente al estado argentino***

El siglo XIX no sólo representó el proceso de formación del Estado argentino sino también el momento de la configuración de las coordenadas generales a partir de las cuales se organizó el campo religioso nacional. En este apartado, haremos foco principalmente en las distintas intervenciones por parte del Estado tendientes a regular el campo religioso.

La sanción de la Constitución Nacional constituye un acontecimiento de suma importancia para abordar la relación entre el Estado Nación, entonces en formación, y las religiones. En la Constitución, quedó plasmado el lugar asignado a las distintas religiones en la sociedad. En efecto, la Convención Constituyente buscó establecer una redefinición

del orden social donde la construcción de un Estado autónomo implicaba el distanciamiento de las autoridades eclesiásticas. Así, la constitución de 1853 otorgó la “libertad de culto”, contemplando el abanico de libertades modernas ligadas al “fuero interno”. La libertad de conciencia, de culto y de expresión venían a consagrar la institucionalización de una “esfera privada” constitutiva de la subjetividad moderna y libre de la intromisión estatal y del control eclesiástico (Casanova, 1999). No obstante, el catolicismo logró conservar algunos privilegios, como el “sostenimiento” estatal del culto en el texto constitucional, y su condición de “persona jurídica” en el código Civil (Cotaggio, 2008). Así, el texto constitucional acabó legitimando los privilegios de la Iglesia Católica en términos de financiamiento y aceptación como culto del Estado, y prohibió que los eclesiásticos regulares sean miembros del Congreso, reteniendo para el poder político el ejercicio del patronato (Algranti, op. cit.). De esta forma, el Estado se comprometía al “sostén” de su culto en una frontera nunca bien delimitada entre el mantenimiento económico y la protección de la religión (Bianchi, op. cit.).

### **3.2. El proyecto liberal y la Iglesia Católica**

Durante las últimas décadas del siglo XIX, surgen dos movimientos complementarios que reconocemos como fundadores de una nueva etapa en la relación Estado y religión, pero por sobre todo entre el Estado argentino y la religión Católica. Se trata, por un lado, de una ofensiva liberal que emprende el gobierno de Roca en el marco de un proceso de secularización generalizado y, por el otro, la respuesta católica sintetizada en el modelo integral de conquista del espacio público a principios del siglo XX (Algranti, op. cit.).

El proyecto liberal apuntó a construir la imagen de la Argentina moderna, emparentando al catolicismo con la tradición y el retroceso. De este modo, la ruptura con la Iglesia se materializa durante el gobierno de Roca en distintas leyes que afectan las posiciones cristianas respecto a la educación y el matrimonio, a la vez que son destituidas figuras claves del episcopado. El programa del liberalismo alcanza su auge entre 1880 y 1910, estableciendo coaliciones con la oligarquía y la Unión Cívica Radical –UCR– en un marco de precariedad institucional y aumento de los conflictos sociales (Ibídem).

En efecto, durante el período del Estado Liberal numerosos bienes eclesiásticos pasaron a manos de los nuevos Estados y la soberanía del pueblo reemplazó a los

designios divinos. Se dio, de esta forma, la aparición de una nueva laicidad, que buscó diferenciar la institución católica (asociada al Estado Vaticano) con el nuevo Estado nación (se estatizaron registros civiles, escuelas, cementerios), y hubo un reconocimiento legal de la libertad religiosa y una mayor presencia de otros grupos religiosos no católicos en los vínculos con los dirigentes estatales (Mallimaci, 2006). Si la generación del ochenta marca un punto de inflexión en las relaciones de la Iglesia con los sectores gobernantes y la sociedad civil, no es exclusivamente por la relación de oposición entre las tendencias políticas y los intereses eclesiásticos. Este momento histórico corresponde a una etapa de profundas transformaciones sociales agrupadas en torno a la consolidación del Estado y sus instrumentos de gobierno, la incorporación al comercio mundial bajo el régimen agroexportador, el crecimiento del flujo migratorio y el desarrollo del sistema educativo (Algranti, op. cit.).

En esta coyuntura, el catolicismo argentino se insertó subordinadamente al interior de un esquema político secular y se produjo un contra efecto de fortalecimiento interno en el plano ideológico religioso. La Iglesia va a responder a los criterios liberales y secularizadores con la propuesta de un catolicismo integral. Éste logra volverse hegemónico, siguiendo la línea propuesta por el Vaticano, e intenta la ocupación del Estado y de la sociedad civil a partir de diferentes movimientos. En esta etapa, se consolidan y difunden las organizaciones laicas (como la Acción Católica) con el objetivo de formar cuadros dirigentes católicos capaces de ocupar espacios sindicales, políticos y universitarios. En suma, la Iglesia católica se vuelve una referencia ineludible a la hora de legitimar políticas públicas, tejiendo con el poder político y con otros actores, como las Fuerzas Armadas y en ocasiones los sindicatos, alianzas que la posicionan en lugares privilegiados de influencia respecto de los poderes estatales (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007).

De este modo, el vínculo entre religión y política, que durante el siglo XX adoptaría la forma de Iglesia y Estado no sólo sobrevive al impacto de dos fuerzas modernizadoras como son la constitución del Estado nacional y el desarrollo del capitalismo, sino que también se logra estabilizar posteriormente como una dinámica de relaciones de superposición por momentos y de competencia y rivalidad en donde el

catolicismo, como plantea Fortunato Mallimaci (1993), aparece con un proyecto propio de modernidad que rivaliza con la alternativa liberal socialista (Algranti, op. cit.).

### ***3.3. Los antagonismos y las alianzas en el campo religioso: Estado, integrismo católico y minorías religiosas***

Como hemos mostrado, el campo religioso argentino se estructura a partir de la presencia hegemónica del catolicismo – fundamentalmente de la jerarquía eclesiástica - que logra superponerse, por momentos, con la identidad nacional, el Estado y las Fuerzas Armadas. El catolicismo vivido integralmente, que cobra fuerza a partir de la década de 1930, supuso la presencia de la religión en el espacio público, la superposición con todas las esferas de la práctica bajo una matriz cultural capaz de integrarse con otros universos de sentido, manteniendo, con variaciones y diferencias, su identidad católica (Algranti, 2009:59). Así, “gran parte del universo de sentido católico asumió que catolizar era nacionalizar, argentinizar e integrar al conjunto de la población bajo la tutela de la Iglesia” (Mallimacci, 2008:123).

Pero esta respuesta católica coincidió con las estrategias de alianzas desplegadas por otros grupos religiosos. Así, en 1939, se creó la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata (CIERP) que reunía a distintas denominaciones de la Argentina, Uruguay y Paraguay (aunque, en la práctica, sus actividades se redujeron a las iglesias argentinas y uruguayas). Desde sus orígenes, la Confederación estuvo formada por siete iglesias fundadoras. La Asamblea General, formada por delegados, era la autoridad suprema, aunque el peso de la Iglesia Metodista pareció hacerse sentir: durante varios años el presidente correspondió a dicha denominación. Las relaciones en su seno tampoco parecen haber sido fáciles (Bianchi, op. cit.).

Paralelamente, el mundo judío -1,6 por ciento de la población nacional según el censo de 1947-, también vivió significativas transformaciones. La colectividad judía se concentraba en las clases medias urbanas en un proceso que se acrecentó en los años cuarenta, paralelo al desarrollo del peronismo. Por su parte, los protestantes -el 2 por ciento de la población- habían visto disminuir su ritmo de crecimiento, alcanzaron cierto ascenso social y se ubicaban dentro de los sectores urbanos medios de la sociedad. Los orígenes de su presencia en calidad de migrantes, comenzaban a quedar inscriptos en un

pasado lejano. Judíos y protestantes eran argentinos y, como tales, se encontraban integrados -más allá de las resistencias -a la vida social y cultural del país (Ibídem).

La argentinización de las iglesias protestantes -que se aceleró durante la década del 40- no fue un proceso exento de conflictos (Ibídem). Para la visión integrista de la Iglesia, que aspiraba a transformar al Catolicismo en la base del cuerpo social, la “amenaza protestante” formaba parte de sus preocupaciones. Como marcaba la revista *Eclesiástica*, de 1920, “el espíritu fundamental del protestantismo es un espíritu de odio y de rivalidad, de envidia y de persecución al Catolicismo” (Ibídem). La iglesia Católica, ante la falta de instrumentos propios, debía reclamar la intervención del Estado para contener la amenaza protestante. Así, para Susana Bianchi el golpe militar de junio de 1943 y el ascenso del peronismo fueron visualizados como la posibilidad de instrumentar los aparatos de Estado y su capacidad coercitiva como medios para establecer la hegemonía católica (Bianchi, 1996:25).

En efecto, el 4 de junio de 1943, un gobierno militar estrechamente identificado con “el mito de la nación católica” ocupaba todos los cargos públicos y accedieron al poder político. En diciembre de 1943, siendo ministro de Educación Gustavo Martínez Zuviría, promulgó el decreto que imponía la enseñanza religiosa en las escuelas públicas (hito de alianza Iglesia- Estado). La medida implicaba la discriminación de los niños que abandonaban el aula durante la clase de religión, separación sin antecedentes en la escuela pública argentina (Bianchi, 2004).

Los protestantes respondieron activamente a la promulgación del decreto de enseñanza religiosa con conferencias y distribución de folletos denunciando que la medida limitaba la libertad de culto. Evidentemente, los protestantes -por lo menos los más militantes- no parecían dispuestos a replegarse. Ante esta situación, en enero de 1945, una pastoral colectiva del Episcopado denunció “al pueblo y a los gobernantes, las amenazas de esta infiltración anticatólica” (Bianchi, op. cit.:207). Los reclamos eclesiales encontraron una respuesta: a partir de ese momento se prohibieron las audiciones radiales que emitían los protestantes (Bianchi, op. cit.).

En mayo de 1946, el gobierno militar inauguró por decreto (15.829/4.615), un Registro Nacional de Cultos “para todos los cultos que se profesen en el territorio de la República, por cultos distintos de la religión sostenida por el Estado” para “evitar

conflictos que suelen originarse por la anarquía entre confesiones de propósitos análogos” (Cotaggio, 2008:108). Este decreto previó inspecciones, sanciones e inhabilitaciones para las instituciones inscriptas. A pesar de la contundente ofensiva del catolicismo contra el proselitismo de otros agentes religioso, la iniciativa de creación de un registro nacional de cultos no se concretó en ese momento (Cotaggio, op. cit.).

#### **4. EL CAMPO RELIGIOSO ARGENTINO Y LA INCIDENCIA DEL PERONISMO**

##### **4.1. Los vínculos fluctuantes entre peronismo y catolicismo**

Los vínculos entre peronismo y catolicismo suelen definirse recurriendo a una metáfora conyugal que comienza con un “matrimonio feliz” y concluye con un “divorcio trágico” (Cotaggio, op. cit.). Como veremos más adelante, el pentecostalismo alcanzó uno de los puntos más altos de su historia como consecuencia de la crisis de Perón con la Iglesia Católica.

Antes que Perón llegara al poder, las condiciones se habían cumplido para que su mandato contara con el apoyo católico. La Iglesia Católica vio en el peronismo un adecuado medio de proteger a la clase trabajadora de los avances del socialismo y del comunismo. Pero además, la razón definitiva quizás residió en que el peronismo no sólo podía ser considerado una barrera eficaz contra el comunismo sino también como la vía de acercamiento a la clase obrera, de la que la iglesia se sentía alejada, de modo de ejercer una mayor influencia sobre el conjunto de la sociedad (Bianchi, 1999). Mientras que para el naciente peronismo, el apoyo de la jerarquía eclesiástica constituía una importante fuente de legitimación (Bianchi, 1996).

Durante la primera presidencia de Perón, se llevó a cabo una recristianización de la sociedad argentina, sin embargo, la Iglesia Católica experimentó innegables mejoras, ésta seguía lejos todavía de los espectaculares avances simbólicos de la religión en el espacio público (Caimari, 2002).

Así, durante los primeros años de peronismo, el catolicismo encontró un lugar preponderante en los ámbitos relacionados con la educación. Este papel central parece haberse debido más bien a la falta de un dispositivo simbólico propio *-peronista-* que a una opción positiva por el modelo de sociedad católico-integral, que los peronistas con

pasado en las organizaciones eclesíásticas celebraban prematuramente y que los opositores señalaban con dedo acusador (Ibídem).

Sin embargo, la Constitución de 1949 produjo un viraje decisivo en la relación Iglesia/ peronismo. La política gubernamental profundizó la <<peronización>> de la enseñanza, sobre todo, en las escuelas primarias. Con ello, los principios del peronismo, centrados en la exaltación de sus líderes, dejaron en un segundo plano a los contenidos del catolicismo como fundamentos de la educación (Bianchi, 1996). A su vez, desde la perspectiva eclesíástica, una preocupación central estaba ligada a la “manipulación” que el gobierno hacía sobre la institución familiar. Tanto para la Iglesia como para el peronismo, la familia no sólo era la célula natural de la sociedad sino también un importante mecanismo de control social. De allí que la “peronización” de la familia intentada desde el gobierno pudiera ser considerada por la Iglesia como la invasión en una esfera privada considerada de su exclusiva incumbencia. (Bianchi, 1999).

Las intenciones del peronismo de politizar “la célula natural de la sociedad” eran percibidas por la Iglesia como una barrera para su acción. Desde la perspectiva eclesíástica, el Estado imponía fuertes límites para ampliar su influencia sobre un ámbito, la vida privada, que consideraba de su exclusiva incumbencia (Ibídem).

Cabe agregar que la progresiva consolidación del peronismo en el poder fue paralela a la formulación cada vez más sistemática de una doctrina que le era propia: la “Doctrina Justicialista” (Caimari, 1992). Así, el justicialismo pretendía constituirse en síntesis superadora de la antinomia colectivismo comunista/ individualismo capitalista, y en consonancia, en esta dirección, fundar una “tercera posición” cuya enseña de justicia social sería un ejemplo para el mundo entero. En efecto, la tercera posición en la justicia social de filiación directa con las encíclicas sociales -especialmente *Quadragesimo anno*, de 1931- empieza a aparecer desprovista de las referencias a la autoridad antes evocada. La *peronización* de cierta terminología corriente en el mundo católico desde principios de siglo -el término de justicia social aparece como la adquisición más importante- empieza a despojar de esos términos toda otra connotación (Caimari, op. cit.).

En esta misma línea interpretativa, Humberto Cucchetti (2005) plantea que la originalidad del peronismo radica en constituirse como movimiento político que funda una concepción propia de lo religioso, arrogándose un poder simbólico de lo sagrado que

le permite no sólo entrar en diálogo cómodamente con otros agentes religiosos sino emprender un proceso de desestructuración jerárquica de lo religioso.

Por esto, la preocupación eclesiástica se centraba en los avances del Estado sobre áreas que la Iglesia consideraba de su particular incumbencia: educación, familia, organizaciones intermedias, asistencia social; áreas que además eran consideradas claves para el proyecto de catolización de la sociedad (Bianchi, 1996).

Pero a su vez, en este contexto político, los conflictos entre el Estado y la Iglesia se localizaron en el mismo campo de la religión, a partir de los avances de ciertas formas de religiosidad popular que competían exitosamente con el catolicismo. Desde la perspectiva eclesiástica, estos avances coincidían con lo que se consideraba un nivel muy bajo de práctica religiosa institucionalizada, sobre todo, en la ciudad de Buenos Aires<sup>3</sup>. Esto demostraba el fracaso de la intención de transformar al catolicismo en el principio organizador de la sociedad.

Para la iglesia, el problema radicaba en el reconocimiento de su incapacidad para neutralizar formas de religiosidad que le resultan inasimilables y, al mismo tiempo, fuertemente competitivas. De allí, su apelación al Estado, que desde su perspectiva, tenía la responsabilidad de suprimir la religiosidad disidente (Ibídem).

El conflicto surgió en la medida en que la Iglesia consideraba que el Estado peronista no sólo no cumplía con su <<deber de gobernante>>, sino que el desarrollo de la disidencia religiosa se debía al amparo que el gobierno comenzaba a dispensar de 1950, en los avances del espiritismo, y, en 1954, en la presencia pentecostal. Espiritistas y pentecostales eran además grupos religiosos con los que el peronismo compartía su base social: las clases populares urbanas (Ibídem).

#### **4.2. Peronismo y minorías religiosas**

El conflicto entre Iglesia Católica y peronismo aumentó a mediados de 1954 con la campaña masiva del predicador pentecostal Thomas Hicks. Perón habilitó a Hicks para llevar adelante una campaña masiva en un momento en que estas autorizaciones eran muy escasas. En este contexto de jugadas políticas, la acción del gobierno rompía con una

---

<sup>3</sup> En efecto, dentro de una población mayoritariamente católica, hacia 1948, sólo un 8,9% de los bautizados cumplía con la práctica religiosa dominical. El porcentaje más bajo (2.3%) se registraba en la parroquia de Todos los Santos, ubicada en un barrio de indudables características populares (Bianchi, 1996).

trayectoria de monopolio en el campo religioso argentino. El pentecostalismo encontraba sus bases de reclutamiento -como el espiritismo y el peronismo- en las clases populares urbanas. El gobierno habría buscado así asociarse a prácticas religiosas más eminentemente populares que las supuestas por el catolicismo institucionalizado (Caimari, 1995). Pero, como analizaremos más adelante, la agencia política de Perón en lo que respecta a las minorías religiosas no fue unívoca.

#### ***4.3. La irrupción del pentecostalismo: los milagros del pastor Hicks***

Thomas Hicks, que desarrolló una pública y masiva campaña en Buenos Aires entre mayo y junio de 1954. El pastor Hicks reunió verdaderas muchedumbres en el estadio de Atlanta y posteriormente en el de Huracán, de mayor capacidad, en donde practicó frente a sus absortos seguidores “el don de la sanidad”. Sin duda, el tema de la curación de enfermos por medio de la “imposición de manos” generó un profundo impacto (Bianchi, 2004).

Desde la perspectiva de la Iglesia Católica, el éxito sólo tuvo explicación en el supuesto apoyo percibido en la autorización policial para la realización de las Asambleas, que Perón comunicó a Hicks en la casa de Gobierno. Pero hay también otras razones para explicar la irrupción pública del pentecostalismo. Por un lado, los protagonistas de un soterrado crecimiento pentecostal tuvieron la posibilidad, liberadas las restricciones religiosas, de poder explicitar públicamente sus creencias. Por otro lado, los “milagros” del pastor Hicks resultaban muy cercanos a ciertas prácticas religiosas populares que recurrían a curanderos o “milagreros” (Ibídem).

De todos modos, la campaña de Hicks tuvo un éxito pasajero. La gesta evangelizadora que se repitió pocos meses después fue un fracaso rotundo. Sin embargo, la efímera experiencia no dejó de provocar un fuerte impacto en la imaginación de los líderes pentecostales argentinos. Los pentecostales vieron fortalecida su posición dentro del campo evangélico, antes rechazados por sus primos evangelicales (demasiado ortodoxos en su hermenéutica bíblica) y por los históricos liberacionistas (demasiados modernistas y secularizados) (Wynarczyk, 2009).

#### **4.4. Las políticas del peronismo y las minorías religiosas**

El ascenso del peronismo tampoco sirvió para calmar las preocupaciones de las minorías religiosas que preveían la prolongación de las políticas implementadas durante el gobierno militar (Ibídem). El primer problema que se planteó estuvo vinculado a la enseñanza religiosa. En mayo de 1947, algunas escuelas, como el Instituto Evangélico Americano de Villa del Parque, fueron presionadas por la inspección de enseñanza secundaria para la implementación de la enseñanza católica. Los protestantes se movilizaron a través de sus asociaciones –la Confederación Evangélica del Río de la Plata y la Convención Evangélica Bautista, junto con la DAIA- para intentar que el decreto de enseñanza religiosa no se transformara en ley. Ante lo irremediable, las iglesias protestantes debieron limitarse a informar sobre sus derechos (Ibídem).

Para la Iglesia Católica, la movilización protestante en contra de la enseñanza religiosa fue la oportunidad que se presentó para denunciar, nuevamente, desde la revista *Criterio*, a quienes “han heredado el espíritu rebelde y dañino de los grandes reformadores”. Nuevamente se podía señalarlos como la amenaza a las bases católicas de nacionalidad (Bianchi, op. cit.). De este modo, se intensificaron las denuncias contra la difusión en el país del protestantismo, en abierta polémica con el gobierno (Di Stefano y Zanatta, 2000).

Los grupos protestantes también se movilizaron en otros momentos a raíz de medidas implementadas por el gobierno peronista que se consideraban perjudiciales para la libertad religiosa. En 1949, a raíz del proyecto de reforma constitucional, el eje del conflicto se encontraba en la nueva Ley de Ministerios. El artículo 21 establecía que respecto de las religiones no católicas, el Ministerio de Relaciones Exteriores y Cultos debía “garantizar el libre ejercicio del culto en sus templos, registrándolas para conocer su funcionamiento... Fiscalizar esas organizaciones e intervenir cuando sea necesario” (Bianchi, op. cit.). El conflicto se centró básicamente en la restricción de las prácticas religiosas al espacio de “sus templos”, tal como lo reclamaba la Iglesia Católica. Se privaba a los protestantes de ampliar su radio de acción. La movilización contra el proyecto se expresó también en solicitudes al Senado, firmadas por la Convención de Evangélicos y la Iglesia Adventista, entre otras organizaciones, que finalmente lograron sus objetivos (Ibídem).

Si bien los protestantes consiguieron la modificación del artículo no tuvieron el mismo éxito con respecto a la creación del Fichero de Cultos. Éste se creó durante el gobierno peronista y tuvo un carácter obligatorio a todas las confesiones no católicas que quisieran ejercer sus actividades dentro del territorio nacional. Sin embargo, la intervención herética del peronismo en el campo religioso fue más allá de la desestructuración jerárquica, al interpelar nuevos agentes religiosos antes ignorados como dadores de legitimidad religiosa. En ese sentido, sus vínculos con el espiritismo y el pentecostalismo contribuyeron a fundar cierto reconocimiento simbólico de minorías religiosas antes marginadas. El acercamiento memorable entre el peronismo y la Escuela Científico Basilio se concretó en un acto en el Luna Park, realizado en 1950 con el apoyo del gobierno. En el caso del pentecostalismo, como analizamos, este vínculo fue especialmente visible a partir del reconocimiento del pastor Tomás Hicks (Cotaggio, 2008).

#### ***4.5. Peronismo y catolicismo: el fin de una relación***

A partir de 1951, comenzó a publicarse “Mundo Peronista”, revista que perseguía objetivos de consolidación ideológica en el momento en que el gobierno peronista comenzaba a enfrentarse a una serie de dificultades. Desde la revista, la identificación con el peronismo no era presentada como la adhesión a una causa política abstracta, sino como la adhesión incondicional a las figuras de sus líderes, revestidos con rasgos de sacralidad (Bianchi, 1996). Pero el límite mayor era percibido en las intenciones del peronismo de presentarse a sí mismo como una “religión política” que incorporaba incluso los símbolos de la religión institucional desplazando su sentido católico (Bianchi, 1999). La enfermedad y la muerte de Eva Perón acentuó la incorporación de toda una simbología religiosa: rezar por ella, hacer peregrinaciones por su salud eran conductas altamente valoradas (Bianchi, 1996).

El 13 de diciembre de 1954 se aprobó en la Cámara de Diputados la modificación del artículo siete de la ley de matrimonio civil estableciendo que “cualquiera de los cónyuges, obtenida la sentencia de separación puede solicitar al juez la disolución del vínculo matrimonial para contraer nuevas nupcias” (Bianchi, 1999:136). Al día siguiente, también con inusitada rapidez, el Senado la aprobaba. En vano, el Episcopado solicitó al

Poder Ejecutivo el veto de la ley, que fue promulgada pocos días más tarde. El divorcio había quedado incorporado a la ley argentina (Ibídem).

Mientras tanto, a comienzos de 1955 se inició una fuerte ofensiva contra los colegios privados católicos y a comienzos de mayo, el Congreso sancionó la ley (14.401) que suprimió definitivamente la enseñanza religiosa (Ibídem).

El 23 de diciembre, una pastoral colectiva respondía a la sanción del divorcio reiterando argumentos sobre la necesidad de la indisolubilidad del matrimonio como medio para evitar el caos social. Pero las quejas eclesiásticas ya no tenían cabida en el gobierno (Ibídem).

La ruptura más onda entre el peronismo y la iglesia católica se produce finalmente entre 1954 y 1955, cuando al conflicto instalado en el campo de la religiosidad, se agrega a la agudización de la competencia por el control de los mecanismos de reproducción social y la aparición en escena de la Democracia Cristiana, como una fuerza política alternativa. A partir de allí, la Iglesia es, abiertamente, un espacio de oposición al peronismo. El 11 de junio de 1955, la procesión de Corpus Christi se transformó en una multitudinaria marcha de oposición política. Amplios sectores católicos de cuño integrista estarán nuevamente junto al Ejército en septiembre de 1955 (Bianchi, 1996). Así, irónicamente, el fin del gobierno de Perón vendría de la mano de dos instituciones que habían estado entre sus principales apoyos: las Fuerzas Armadas y la Iglesia. Dando un golpe de Estado en 1955, las primeras proveyeron la “salida política” que los partidos habían sido incapaces de generar. Los católicos, por su parte, fueron los que consiguieron finalmente volver a poner en marcha el vasto movimiento social de oposición que preparó el camino de los militares (Adamovsky, 2012b).

En síntesis, la Iglesia, como espacio de oposición al peronismo, había conciliado su posición como un actor político (Bianchi, 1999). Un dato particularmente llamativo es la adopción de una explícita simbología religiosa por parte del golpe militar de 1955 (mucho más explícita que en los golpes militares de 1930 y 1943) y la premura en otorgar -pese al apoyo a la revolución de laicistas, socialistas, demoprogresistas- las principales reivindicaciones eclesiásticas como la suspensión de la ley de divorcio y, poco después, mediante un decreto de 1956, el establecimiento de la libertad de enseñanza (Bianchi, 1996).

El golpe cívico-militar-religioso que derrocó a Perón en 1955 entró en una crisis política permanente basada en la proscripción del peronismo -el cual conservó en gran medida su poder definiendo un espacio extrainstitucional de negociaciones desde el cual ejercía una gran influencia el líder exiliado-. En este contexto, Ejército e Iglesia se configuraron “como el núcleo de un bloque institucional y de un universo ideológico” (Di Stefano y Zanatta, 2000) adquiriendo el rango de poderes tutelares de una democracia que carecía de legitimidad. Asimismo, ambos agentes buscaron la adhesión y adecuación de los protagonistas de la vida política a las ideas que nutrían al “mito de la nación católica” (Margaria, 2012:33).

El juego de correspondencias históricas entre la estructura jerárquica del catolicismo y el Ejército los tornó protagonistas permanentes y decisivos de la historia del país. Proceso que se vio fortalecido durante la década del sesenta cuando la convergencia alcanza niveles de asociación prácticamente orgánicos.

Por otro lado, luego de un período de crisis de las organizaciones de cuadro laicas del campo estudiantil, sindical y político, llega una etapa de renovación de la presencia católica en las luchas políticas a partir del Concilio Vaticano II<sup>4</sup>. El vuelco sobre una reflexión teológico-pastoral centrada en las necesidades de los sectores populares en un contexto represivo, se traduce en nuevas formas de articulación cada vez más radicales con los distintos grupos dentro del catolicismo. Esta dinámica de superposiciones de las prácticas religiosas con grupos sociales antagónicos genera una tensión dentro de la Iglesia incapaz de contener institucionalmente a fracciones irreconocibles que expresan la polarización de la sociedad (Algranti, 2009).

---

<sup>4</sup> Como plantea Aldo Ameigeiras (2008) el Concilio Vaticano II implicó el cambio de una concepción organicista a la concepción pluralista de los modelos organizativos dando lugar a la aceptación de la diversidad religiosa y al pluralismo tanto externo como interno que marcaron visiones teológicas diferentes sustentadas en una nueva consideración de la relación iglesia -mundo. Sin embargo, -como analizamos- los acontecimientos posteriores al golpe de Estado mostraron no solo el predominio de la mayoría conservadora del episcopado sino también la complicidad de miembros integristas con la dictadura. En este contexto, se profundizó la marginación de sectores progresistas de la Iglesia en general, muchos de cuyos integrantes fueron luego víctimas de persecuciones, desapariciones y asesinato en manos del terrorismo de Estado.

#### **4.6. Las estrategias de los grupos protestantes frente a la hegemonía católica**

Entre las décadas de los cuarenta y los sesenta, se dan una serie de procesos que modifican la constitución del campo evangélico.

Por un lado, los grupos protestantes se organizaban y fortalecían a nivel internacional. Desde la segunda posguerra, tuvieron lugar siete reuniones sobre evangelismo en América Latina y dos de evangelización a escala mundial (Hynarczyk, 2009).

En Argentina, los grupos pentecostales implementaron diversas estrategias de unión. En 1938, como ya mencionamos anteriormente, se produce la creación de la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata –CIERP-, cuyo objetivo principal fue la defensa de la libertad religiosa frente a las restricciones e imposiciones habituales (como la de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa –católica en las escuelas), actuando por defecto como cuerpo político del protestantismo y mediador de sus intereses frente al Estado y la sociedad (Bianchi, 2004). Posteriormente, en 1957, tuvo lugar la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas –FAEI, organización de carácter civil constituida, como continuadora jurídica en Argentina de la Confederación de Iglesias Evangélicas en el Río de la Plata, –CIERP-. Estas prácticas institucionales les permitieron a estos grupos unificar sus demandas y cobrar fuerzas en la esfera pública.

La construcción de una identidad compartida y la búsqueda de sus propios espacios de expresión social por parte de los grupos evangélicos –como veremos más adelante- cobra fuerza con el advenimiento de la democracia a nuestro país. Así, en 1982 se llevó a cabo una reunión de carácter nacional de los pastores evangélicos; la conformación de La Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina -ACIERA (la organización interdenominacional en donde estaban asociados casi todas las iglesias del movimiento); la organización de cruzadas masivas; las estaciones de radio cristianas independientes que ofrecían una programación para los creyentes; y la existencia de prácticas uniformes entre los pastores, que hablaban de esta identidad compartida en construcción.

Por otro lado, los grupos evangélicos cobraron visibilidad en la esfera pública por medio de movilizaciones públicas, periódicas y masivas. La primera se concretó con la llegada del pastor Hicks y la siguiente tuvo lugar con la visita de Billy Graham, ícono

internacional del sector evangélica, como parte de su gira sudamericana de 1962 (Wynarczyk, 2009). La presencia de Graham consolidó en Argentina la tendencia a las campañas masivas mediante una compleja ingeniería que incluía numerosas iglesias asociadas. Así, se abría un nuevo capítulo en la historia evangélica de Argentina. Durante esos años, la población de evangélicos había evolucionado desde el 0,7% (censo 1985) al 2% (censo 1947) y el 2,6% (censo 1960). Pero todavía las condiciones contextuales colocaban barreras a la expansión del campo evangélico, debido al casi contante predominio de gobiernos militares hasta comienzos de los años ochenta (Ibídem).

Las Fuerzas Armadas que habían expulsado a Perón en 1955 interrumpieron las presidencias de Arturo Frondizi (29 de marzo de 1962) y de María Estela Martínez de Perón, “Isabelita” (24 de marzo, 1976). Sus gobiernos de facto levantaron restricciones políticas a los sectores populares mediante proscripciones al partido peronista. La primera en 1955, la segunda en 1962, la tercera a través de la prohibición de la candidatura de Perón en 1973 y, en cuarto término, a través del control de las actividades políticas en general y del movimiento sindical peronista a partir de 1976. Por otra parte, el ejercicio continuo de una gran presión sobre los sectores populares integrados al peronismo trajo especiales consecuencias sobre el aumento de la violencia política en el país. Durante la década de 1960 y de 1970, hubo conflictos gremiales y la beligerancia política creciente alcanzó el paroxismo desde la mitad de la década de 1970. El imperio sobre la sociedad incluyó la vigilancia de actividades religiosas no católicas (Ibídem).

## **5. EL PROCESO DE REORGANIZACIÓN NACIONAL (1976- 1983).**

### **5.1. Heterodoxias y ortodoxias en el mundo católico durante la última dictadura militar**

En 1976, el golpe militar que contó con el apoyo -salvo algunas significativas excepciones- de la Iglesia Católica, parecía inaugurar un nuevo período de fuerte carácter integrista. La violencia sistemática administrada, gestionada y distribuida de este período produjo transformaciones radicales en la estructura de relaciones del campo religioso. Se trató de un pasaje abrupto del proceso de intensificación de las luchas políticas, sociales y simbólicas dentro del catolicismo -y por fuera del mismo-, a una ofensiva sin precedentes de los sectores más ortodoxos de la Iglesia aliados con las posiciones dominantes de la sociedad. Las <<herejías proféticas>> del Movimiento de Sacerdotes

para el Tercer Mundo así como cualquier cuestionamiento elevado a la categoría de subversivo, pasaron a ser blanco de una política de *reorganización social* que barrió con las expresiones heterodoxas que puedan surgir del mundo católico y más allá de él.

La hipótesis del vaciamiento de la heterodoxia católica en el período dictatorial remite a las tendencias conservadoras dentro del Episcopado en sintonía con las estructuras de poder y la desarticulación de los cuadros medios comprometidos socialmente. Una de las características más relevantes de esta etapa fue la eliminación violenta de los grupos asociados con alguna forma de heterodoxia dentro del catolicismo y su contracara: el triunfo sacerdotal, esto es, la conservación en manos de un cuerpo de especialistas respaldados por un aparato burocrático, como es la iglesia, jerárquicamente reglamentada en la gestión de los bienes de salvación (Algranti, 2006).

### ***5.2. Las distintas posturas de los grupos protestantes frente al gobierno de facto***

Las distintas definiciones que se habían planteado frente a la dictadura militar no eran ajenas a los distintos recorridos que se transitaban dentro del protestantismo. En efecto, algunas iglesias (o algunos grupos dentro de las iglesias), de las que actualmente suelen llamarse “históricas”, habían recibido la influencia del “evangelio social” y comenzaron a asumir demandas de justicia y defensa de las clases oprimidas y a mostrar simpatía por el movimiento obrero y por proyectos políticos de corte socialdemócrata. Sobre estas líneas, en 1960 se había organizado la Comisión de Iglesias y Sociedad en América Latina (ISAL), desde donde se profundizaron las corrientes que no convergían en la llamada “teología de la liberación”. Al mismo tiempo, frente a las transformaciones del catolicismo romano que culminaron con el Concilio Vaticano II, las iglesias protestantes vinculadas al ecumenismo abandonaron el fuerte anticatolicismo que caracterizaba a las primeras misiones para encontrar, en algunos sectores católicos, interlocutores válidos. En el plano social, los resultados de la católica Conferencia de Medellín (1968) fueron percibidos como un posible “Programa común”. Incluso, en la década del setenta, el panorama protestante se radicalizaba aún más: los sectores que más habían recibido la influencia de la renovación teológica comenzaron a asumir proyectos populares, ya fuera en la izquierda del peronismo o en pequeños partidos de izquierda (Bianchi, 2004).

En el otro extremo, otras iglesias -entre ellas, la Unión Evangélica, el Ejército de Salvación y los Hermanos Libres- se radicalizaban en una línea divergente. Muchos de sus misioneros, ingresados después de la Segunda Guerra Mundial, eran portadores de un fundamentalismo fuertemente marcado por la ideología de la Guerra fría y fortalecido por el avance de la “nueva derecha religiosa” en los Estados Unidos. En esta línea, se conformaba la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA) en 1982, cuyas filiales promovían una actitud de rígida diferenciación con las iglesias “históricas”. El distanciamiento se basaba, fundamentalmente, en tres cuestiones: 1) a nivel teológico ya que desde la perspectiva conservadora rompía con la literalidad del texto bíblico; 2) se cuestionaba el ecumenismo, sobre toda la participación del Consejo Mundial de Iglesias junto con las iglesias ortodoxas orientales, y los acercamientos a la Iglesia Católica, percibidos como claudicaciones de la verdadera fe evangélica; 3) las críticas recaían sobre la insistencia en los problemas políticos y sociales y sobre lo que se consideraba aproximaciones al socialismo y al marxismo (Ibídem).

En síntesis, una barrera aparentemente infranqueable se levantaba dentro del protestantismo. De un modo u otro, éstas eran cuestiones que involucraban a los teólogos y a los sectores dirigentes: la mayor parte de la membresía protestante parecía mantenerse ajena a las controversias, mientras que el pentecostalismo -con su peculiar visión de los problemas sociales- hacía eclosión entre los sectores populares transformando el mismo campo protestante (Ibídem).

### ***5.3. La política de control sobre las minorías religiosas: El Fichero de Cultos***

Durante la última dictadura militar, la discriminación por razones religiosas ganó mayor espacio en nuestro país a partir de distintas medidas implementadas por el gobierno de facto. El régimen militar de 1976 otorgó estatuto de ley al Fichero de Cultos, que hasta entonces organizaba el reconocimiento estatal de los cultos no católicos existentes en el territorio nacional, dando nacimiento al Registro Nacional de Cultos vigente hasta nuestros días. Este emprendimiento fue impulsado por el gobierno de María Estela Martínez de Perón, cuando en 1975 se creó por decreto N° 4.128/7.521 una comisión para la redacción de un texto legal referido a “las relaciones entre el Estado y las instituciones religiosas”. También en este caso, los procesos iniciados en democracia sufrieron los

avatares de un golpe de Estado. La comisión siguió funcionando durante el régimen militar inaugurado en marzo de 1976, pero fueron jerarquizadas sus funciones. El 15 de febrero de 1978, el Ejecutivo promulgó y sancionó la ley 21.745 que dio creación al Registro Nacional de Cultos (Catoggio, 2008).

El reconocimiento y la inscripción en el Registro Nacional de Cultos serán previos y condicionarán la actuación de todas las organizaciones religiosas (distintas de la Iglesia Católica), como así también el otorgamiento y la pérdida de personería jurídica o, en su caso, la existencia de asociación como sujeto de derecho.

Este artículo es sumamente confuso si se considera que el reconocimiento no otorga la personería jurídica y que, por el contrario, las instituciones religiosas deben gestionarla previamente como cualquier “asociación civil” ante la Inspección General de Justicia correspondiente para cada jurisdicción provincial. El reconocimiento no otorga la personería jurídica, pero si puede en algunos casos denegarla (Ibídem).

La no obtención del reconocimiento estatal implicó la prohibición de actuar en el territorio nacional. Así, la ley de creación del Registro Nacional de Cultos, sancionada durante la última dictadura, tiene un claro objetivo policial. Esto se evidencia no sólo en la redacción de su texto sino en la estipulación de los requisitos necesarios para solicitar la inscripción, que incluyen un certificado de antecedentes penales expedido por el Registro Nacional de Reincidencia y Estadística Criminal de los ministerios religiosos y miembros de las comisiones directivas (Ibídem).

De manera sugestiva, la tapa del diario La Prensa, del 2 de febrero de 1978, difunde la creación del Registro Nacional de Cultos y anuncia que “la prohibición de una secta quedó firme”. El uso peyorativo del término secta hace referencia a los Testigos de Jehová, quienes sufrieron el retiro de su personería jurídica y la prohibición de actuar en el territorio nacional. Otros padecieron la misma suerte (Ibídem).

Así, en este contexto histórico, “ser evangélico”, “ser judío”, “ser musulmán” implicó la identificación del creyente con una alteridad radical, no sólo con respecto al culto mayoritario, sino inclusive en relación con el “ser nacional”, por lo que el costo de la disidencia se constituía como una barrera que lucía inquebrantable.

La disidencia religiosa traza, de esta manera, una relación equivalente con la disidencia o la desobediencia política, en la medida en que establece una distancia consentida con respecto a un proyecto donde Estado y Catolicidad permanecen como

entidades indisociables. En este tramo de la historia de las minorías en Argentina, es el propio derecho a la libertad el que queda suspendido *ipso facto* a pesar de los enunciados normativos y legales que en teoría lo amparan (Carbonelli y Mosqueira, 2010).

La creación de la Dirección General del Registro Nacional de Cultos, como organismo independiente y separado de la ya existente Dirección de Culto Católico, no hizo más que reforzar el arraigado mito de la “nación católica”. La naturalización estatal de esas simbiosis entre identidad católica y argentinidad se exhibe sin tapujos en las carátulas de los expedientes destinados a registrar a las minorías religiosas, que rezan Cultos No Católicos y Disidentes (Cotaggio, op. cit.).

El calificativo de “disidentes” sólo puede ser utilizado en un régimen de verdad única. A su vez, la clasificación del “disidente” se incorpora en muchos casos al catálogo de significados que discrecionalmente llenaron el significante vacío de “subversión”. El caso más significativo fue el de las mil trescientas víctimas judías del terrorismo de Estado, sobre representadas con respecto a la proporción de judíos existentes en la población nacional (Cotaggio, op. cit.). Así, el “antisemitismo estatal quedó registrado en múltiples formas. Los testimonios dan cuenta de la especial brutalidad con que fueron trasladados los judíos en los centros clandestinos de concentración durante la dictadura militar” (Bianchi, op. cit.).

En síntesis, durante la última dictadura militar, el Estado cumple un papel fundamental para entender los alcances de la creación del Registro Nacional de Cultos, al institucionalizar una práctica de vigilancia y fichaje donde se definen los límites de lo religioso, clasificando a los grupos y fiscalizando sus actividades (Cotaggio, op. cit.). De este modo, el Fichero Nacional de Cultos no Católicos formó parte del control social y disciplinamiento de las creencias<sup>5</sup> a manos de la última dictadura militar, que ningún gobierno democrático, hasta la fecha, ha eliminado. Más aún, el Estado argentino, a diferencia de otros países democráticos, financia directamente el culto católico. Es decir, el dinero proveniente de rentas generales -ateos, agnósticos o de cualquier religión- subvenciona a un culto en especial. Esto se hizo ley con un decreto del presidente de facto

---

<sup>5</sup> Control que sigue vigente hasta nuestros días, así, la experiencia de estar fuera del sistema ha sido especialmente dura para los templos umbandistas o de la Familia (Niños de Dios) allanados por la policía que trascendieron a los medios. Al no estar registrados, automáticamente fueron estigmatizados como ilegales (Frigerio y Wynarxcyk, 2003).

Videla, de asignación mensual a dignatarios católicos (ley 21.950, firmada en 1979 junto a Martínez de Hoz), con la ley 22.161, de 1980, sobre asignación mensual a curas párrocos de frontera y la ley 22.950, de octubre de 1983, firmada por el presidente de facto Reynaldo Bignone a fin de apoyar el <<sostenimiento para la formación del clero de nacionalidad argentina>>. Más aún, “la década menemista amplió estos subsidios a los grupos religiosos con dinero proveniente de los ATN (Aportes del Tesoro Nacional)” (Mallimaci, 2006:55).

## **6. LA APERTURA DEMOCRÁTICA**

### **6.1. El reavivamiento religioso en el marco de las transformaciones sociales**

Después del retorno democrático, el clima social y político permitió una mayor exposición y visibilidad pública<sup>6</sup> de las minorías religiosas. La pluralización y la diversificación del campo religioso fueron facilitadas por la mayor libertad religiosa fruto de las transformaciones producidas en el campo político con el retorno democrático (Míguez, 2001). El gobierno radical de Raúl Alfonsín construyó su consenso en base a la recuperación de los valores democráticos con la consecuente crítica de las intervenciones militares y eclesiásticas durante la última dictadura militar. Los ejes de la disputa entre Alfonsín y la Iglesia Católica aparecen cristalizados, con fuerza variable, en el Congreso Pedagógico, la reforma constitucional y, especialmente, en la aprobación de la ley de divorcio en 1987. La dinámica de complementariedad y competencia entre religión y política cae del lado de la lucha simbólica por definir el horizonte de la educación, la identidad nacional, y la familia (Algranti, op. cit.).

Este contexto favoreció a las minorías religiosas. Algunos grupos (como los testigos de Jehová) prohibidos durante la dictadura militar fueron nuevamente autorizados. Las iglesias pentecostales se colmaron de fieles, nuevos ministerios alcanzaron la luz pública y sus prosperidad les permitió adquirir y transformar en templos grandes salas céntricas de cine en Buenos Aires y otras ciudades del país (Bianchi, op. cit.). El crecimiento porcentual del protestantismo coincidía con el aumento de la inscripción, en el Registro de Cultos, de iglesias pentecostales: entre 1983 y 1991, su

---

<sup>6</sup> Visibilidad que, en muchas ocasiones, fue fuertemente estigmatizada por los discursos mediáticos durante la década del ochenta y noventa.

número casi se duplicó, con un aumento de las inscripciones que superaba ampliamente a los otros cultos, con la única excepción de los afrobrasileños. El clima de apertura, después de 1983, permitió que las iglesias más estigmatizadas (como pentecostales y afrobrasileñas) se animaran a registrarse. De allí, puede pensarse que en los años ochenta no hubo sólo una expansión del pentecostalismo, sino una eclosión que dio al fenómeno una nueva visibilidad: los pentecostales comenzaron a mostrarse utilizando medios de comunicación como la televisión, haciendo proselitismo en lugares públicos, comprando o alquilando salas de cine e inscribiéndose sin temor en el Registro de Cultos (Bianchi, op. cit.). En síntesis, lo ocurrido en los años ochenta parece responder a un anterior crecimiento larvado que un contexto más favorable permitió exponer (Ibídem).

Entre los factores que permitieron la eclosión pentecostal debe señalarse, además del contexto favorable, su consolidación institucional. Esta consolidación se expresó en la formación de grandes ministerios (Ibídem).

La importancia de estos ministerios radicó, más allá de diferentes matices, en las transformaciones de las doctrinas y de las prácticas que produjeron. Las que significaron un profundo ejercicio de adaptación a la cultura y necesidades de los sectores populares -de ahí el nombre de “neopentecostalismo”-. Las variaciones teológicas se condensaron en las doctrinas de la “prosperidad<sup>7</sup>” y de la “guerra espiritual<sup>8</sup>” que permitieron explicar, por la acción de agentes espirituales, las desventuras cotidianas de quienes sufrían las consecuencias sociales de la crisis de los ochenta. La expansión de los grupos neopentecostales implicó también un cambio de geografía. Si el pentecostalismo tradicional tendía a asentarse en barrios, aprovechando para instalarse incluso los hogares de los fieles, el neopentecostalismo se radicó no en donde la gente vivía, sino en los lugares donde la gente “pasaba”, en puntos claves del tránsito urbano. De allí, la estrategia de ubicarse en antiguos locales cinematográficos, sobre avenidas de gran circulación, lo que permitía convocar a un alto número de personas que se reunían con un objetivo específico

---

<sup>7</sup> La doctrina de la guerra espiritual planteaba que todos los males provenían de los actos de los demonios; por lo tanto, cualquier dificultad podía sobrelevarse mediante la intervención del “Espíritu Santo” o de Jesucristo para derrotar a los “espíritus malignos” (Ibídem).

<sup>8</sup> La doctrina de la prosperidad, se sustentó en una lógica del intercambio: para progresar económicamente era necesario hacer ofrendas que implicaran esfuerzo para lograr las bendiciones de Dios. Muchas veces, las dos doctrinas se combinaban: era posible destruir al maligno espíritu de la pobreza haciendo donaciones para que el Señor lo destruyera (Ibídem).

en un momento determinado, para luego dispersarse. Sin duda, la estrategia limitaba la formación de una congregación de “hermanos”, que se visitan entre sí y que reciben en sus hogares la visita frecuente del pastor, de acuerdo con las prácticas de las iglesias pentecostales (Ibídem).

La expansión y crecimiento de estos grupos se explica, en parte, por su gran capacidad de adaptación. En primer lugar, se adaptaban a los componentes tradicionales de la religiosidad popular en la Argentina. En esta religiosidad, como vimos, la idea de que seres trascendentes pueden intervenir en la vida cotidiana era plenamente aceptada junto con la convicción de que se podía ganar la voluntad de esos seres mediante ofrendas, sin necesidad de un compromiso ético. En segundo lugar, respondía a las necesidades del momento. Si el desempleo y el estancamiento económico habían tenido profundos efectos sobre la subjetividad, el neopentecostalismo identificaba la causa de los males, los condenaba como diabólicos y recreaba las esperanzas de poder superarlos. Los ritos, además, provenían de un contexto expresivo de los padecimientos con fuertes efectos catárticos que aliviaban el sufrimiento psicológico (Ibídem).

La eclosión de los años ochenta no se agotó en el neopentecostalismo. Junto con los grandes ministerios también surgió, en los reducidos ámbitos barriales, un gran número de iglesias que seguían los lineamientos de un pentecostalismo tradicional, como analizaremos más adelante.

En 1988, con el apoyo de partidos mayoritarios, se promulgaba una ley contra el racismo y la discriminación. En síntesis, las actitudes gubernamentales frente a las minorías religiosas parecían modificarse. Sin embargo, hay que esperar algunos años más para que una reforma de la Constitución de una mayor cabida, en relación con el Estado, a temas vinculados con la libertad religiosa (Ibídem).

Así, a partir de la década del ochenta, el fenómeno religioso, lejos de restringirse a la esfera invisible de la vida privada, logró, por el contrario, proyectarse hacia el dominio público, participando activamente de los principales conflictos políticos (Algranti, 2009). Esta nueva lógica de articulación invita a pensar la secularización no ya como el proceso de privatización del fenómeno religioso, sino como proceso continuo de redimensionamiento y recomposición de la religión en las sociedades occidentales

modernas. Explicar este proceso de pluralización y “desprivatización”<sup>9</sup> (Casanova, 1999) de las religiones en Argentina, implica insertar este fenómeno dentro del conjunto de transformaciones macro que tuvieron lugar en el país.

En primer lugar, como analizamos, la pluralización y la diversificación del campo religioso fueron facilitadas por la mayor libertad religiosa (ha disminuido el “costo” para la disidencia) fruto de las transformaciones producidas en el campo político con el retorno democrático (Míguez, 2001).

Asimismo, la confluencia histórica de un catolicismo depurado de sus elementos heréticos y una situación de crisis política, económica y social que clama por ser significada sobre la base de nuevas representaciones, deja a los grupos pentecostales en una posición ventajosa para renovar el universo religioso (Algranti, 2006).

Se trató de una coyuntura histórica a la que los vencedores del catolicismo no estuvieron en condiciones de responder porque excedió a los rituales consagrados y las buenas artes de la administración racional de los bienes sagrados; es la apertura que necesitaban los grupos evangélicos, ya consolidados, para expresar el deseo de renovación de su época (Algranti, 2006).

Si, por un lado, los grupos protestantes ya estaban preparados para cobijar a los recién llegados, también una porción de los sectores afectados por la crisis económica encontró una respuesta en estas instituciones religiosas. Es así que la proliferación de estos grupos y, en particular, del pentecostalismo -como plantea Berges (2008)- desempeñó un papel destacado la búsqueda de recursos compensatorios. Con frecuencia, los creyentes resaltan las perspectivas de salvación y protección producidas por el encuentro con Dios. Utilizan términos que expresan transformaciones operadas en sus vidas y sentimientos de seguridad. De este modo, un sector de la población encontró en lo religioso una manera de sentirse seguro, protegido frente a un escenario social marcado por la incertidumbre. Dentro de estos grupos, los que más han crecido desde el retorno democrático es un tipo especial de iglesias a las que destinaremos el siguiente apartado.

---

<sup>9</sup> La “desprivatización de la religión moderna es el proceso por el cual la religión abandona su lugar asignado en la esfera privada y entra en la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil, a los efectos de tomar parte en el proceso continuo de disputa y legitimación. Desde los años ochenta, la religión ha estado a la vanguardia de varias formas de acción colectiva en todo el mundo, tanto a nivel de la lucha como del discurso, usualmente en ambos lados de cada uno de los asuntos disputados, siendo ella misma objeto y sujeto de disputa y del debate” (Casanova, 1999: 161).

## **6.2. La expansión de las iglesias pentecostales**

En los barrios más pobres de numerosas ciudades argentinas se destaca la presencia de pequeños locales pertenecientes a las iglesias pentecostales. Estos locales cuentan principalmente entre su feligresía con un gran porcentaje de vecinos y familiares. Cuanto más pobre es el barrio, más abundan estas pequeñas iglesias que congregan unas pocas decenas de fieles pero que suman por decenas en cada barrio (Semán, 2010).

Múltiples son las razones que dan cuenta de dicho crecimiento. En primer lugar, y a diferencia de los grandes ministerios neopentecostales, las iglesias barriales fueron más eficientes en la construcción de ámbitos de pertenencia y redes de reciprocidad que asistían a los más afectados por la crisis recesiva de los ochenta: colaboración con la búsqueda de trabajo y en el cuidado de niños de madres empleadas, recolección de ropa y comida para proveer a las necesidades más acuciantes (Bianchi, op. cit.). Así, estas iglesias –entre otras- pudieron brindar respuesta, a través de sus discursos y prácticas, a ciertas necesidades simbólicas y materiales inmediatas de un colectivo amplio de creyentes.

En efecto, los grupos pentecostales presentan un sistema de creencias orientado a dar respuestas a necesidades prácticas del sujeto a través de una teodicea que explica el sufrimiento a la vez que brinda un soporte material, un ámbito objetivo de desarrollo en el espacio de las relaciones del templo (Algranti, 2006). De este modo, el postulado de la “actualidad de los dones del Espíritu Santo” habilita la posibilidad concreta y cotidiana de que lo divino intervenga en la vida de cada creyente. El contacto con la divinidad podía manifestarse de múltiples formas: a través de visiones, de la glosalia (hablar en lenguas desconocidas); en la posibilidad de sanación de enfermedades, entre otras. “Se trata, en fin, de un cristianismo de milagros muy cercanos y disponibles generosamente para todos los que se atrevieran a buscarlo” (Adamovsky, 2012a).

El eje del culto y de la fe se encuentra en la experiencia espiritual expresada en estados de conmoción y efervescencia colectiva que vuelcan sobre ella dones de sanidad, profecías, lenguas, liberación y prosperidad. En el ámbito de los distintos templos se construyen discursos autoreferenciales, cerrados en sí mismos, que ordenan el entorno y

dotan de sentido a la acción en el marco de los espacios comunes con una tendencia marcada al rechazo de lo diferente.

Destacamos, asimismo, la capacidad de adaptación y fusión del pentecostalismo con culturas distintas, asimilando los códigos, el lenguaje y las expresiones propias de sectores sociales heterogéneos. Como plantea Floreal Forni (1993) los cultos pentecostales apelarían a una serie de símbolos y ritos presentes en la cosmovisión de los sectores populares latinoamericanos, reforzando las continuidades más que las rupturas y sustentando las transformaciones con la construcción de comunidades que socializan a los sujetos en la “nueva” religión. Se produce así, *una coherencia entre la tradición de origen y la innovación religiosa* a través de la existencia de fuertes pasajes y reinterpretaciones entre los universos simbólicos del pentecostalismo y del catolicismo popular, cargado a su vez de creencias del sustrato cultural anterior a la llegada de los europeos. En palabras de Pablo Semán los grupos pentecostales consiguieron “revalorizar creencias tradicionales que, ni la Iglesia Católica ni las instituciones modernas tienen en cuenta y, al mismo tiempo, las adaptan a las problemáticas específicas de los sectores populares urbanos” (Semán, 2000:162).

Cabe agregar que la organización descentralizada que estas iglesias ponen en marcha les permite a sus miembros llegar a ocupar posiciones de liderazgo en las distintas actividades de la congregación (líderes de mujeres, líderes de adolescentes, etc.). Así, el acceso a lugares de liderazgo de personas de los sectores populares es, en efecto, más fácil que en otras instituciones. Los pastores pentecostales tienen su origen social entre los estratos pobres, y se transforman en líderes de esos mismos sectores. En efecto, los grupos pentecostales, ofrecen la posibilidad de multiplicar las jerarquías religiosas en torno a individuos dotados de carisma, que en muchas ocasiones carecen de un elevado nivel de escolaridad formal. Cualquiera podía aprender el oficio, alcanzaba con observar a otros pastores o leer la bibliografía que explicaba los ritos y doctrinas de manera más simple. De este modo, y en contraste con el catolicismo, existe esta tendencia a democratizar e individualizar el monopolio de los bienes de salvación al distribuirlos entre los miembros de las instituciones (Algranti, 2006).

A su vez, como plantea Adamovsky (2012a) tener antecedentes socialmente reprochables -haber sido ladrón, adicto, curandero o estar divorciado- no sólo no era causa

excluyente, sino que podía funcionar como prueba de la intervención de Dios en sus vidas, lo que les agregaba legitimidad para llevar el mensaje de salvación.

El pentecostalismo subsiste en los barrios sin aportes importantes del Estado - más allá del reconocimiento y la estigmatización que ofrece el Registro Nacional de Culto - y, en general, mantiene una posición distante frente a la política partidaria<sup>10</sup>. Su campo de acción por excelencia queda circunscripto al mundo cotidiano de los sectores populares, al que provee de estrategias y recursos materiales para resolver dificultades circunstanciales.

En efecto, si bien en los últimos años, principalmente a partir de la década del noventa –y como analizaremos más adelante- la presencia de los grupos los pentecostales tuvo cierta visibilidad e impacto en el espacio público, a nuestro criterio, su principal ámbito de acción continúa delimitado a la vida íntima y familiar de los fieles.

### **6.3. La “génesis de los comunitarismos” al interior de la Iglesia Católica**

Con el retorno a la democracia, la Iglesia católica se encontró interpelada por el nuevo contexto social y por el creciente hiato establecido entre su jerarquía y sus propios fieles, cada vez más alejados de sus directrices y dogmas, en lo que refiere a la regulación de la vida privada. Mientras que paralelamente se producía un proceso de pluralización del campo religioso. La presencia pentecostal fue percibida por la Iglesia Católica como un desafío a su posición dominante y la obligó incluso a aceptar dentro de sus filas a movimientos que habían sido anteriormente muy resistidos, como es el caso “carismático” reunidos en el Renovación Carismática Católica (RCC). Este grupo surge

---

<sup>10</sup> Algunas de estas excepciones son la participación del pastor metodista Míguez Bonino como constitucional constituyente del FREPASO (Frente para un País Solidario) en 1994, y a la conformación del partido confesional Movimiento Cristiano Independiente, para el mismo período, en las ciudades de Buenos Aires y Córdoba. Luego de escasos rendimientos electorales, el “partido evangélico” perdió personería jurídica, y sus dirigentes se diseminaron en diferentes estructuras partidarias, como el Frente Grande, el partido Demócrata Cristiano y el Polo Social (Wynarczyk, 2006). Otro actor evangélico con participación política destacada fue el doctor Héctor Lombardo, líder laico de la Iglesia Metodista, quien se desempeñó como Ministro de Salud de la Nación entre 1999 y 2001, bajo el gobierno de la Alianza. Ya en el siglo veintiuno, podemos citar al pastor bautista Pablo Tschirsch, quien se desempeñó como vicegobernador de la provincia de Misiones entre 2005 y 2009, y que a posteriori fue candidato a gobernador por el mismo distrito; el de Hugo Acuña, de confesión bautista, quien fue electo como diputado nacional por el Movimiento Popular Neuquino en 2005 y finalmente, el de Cynthia Hotton, quien resultara electa como diputada nacional en octubre de 2007, por el partido Propuesta Republicana (PRO) (Carbonelli y Dominzaín: 2009).

de forma espontánea en la Argentina durante la década del setenta, pero es recién a partir de los años ochenta cuando comienza un proceso acelerado de crecimiento hasta convertirse en uno de los siete grandes movimientos de la iglesia católica (Algranti, 2009:68). Jiménez Beliveau (2006) denominó a este proceso de pluralización, diversificación y crecimiento de grupos al interior de la iglesia Católica como la “génesis de los comunitarismos”. Estos movimientos comparten originarse en los márgenes de la Iglesia Católica, ser fundados por religiosos o laicos que los presentan como una inspiración personal y no institucional. Asimismo se caracterizan por su clara tendencia a ubicar a los laicos en el centro de su trabajo (Giménez -Béliveau, 2006). Es así como revalorizan la relación personal con lo trascendente –al igual que los grupos pentecostales-y resaltan en sus prácticas, los momentos de fuerte intensidad emocional. Emerge, en esta etapa, un “catolicismo afectivo” (Mallimaci, 1996) dador de sentido al cuerpo desde el cuerpo y que busca vivir ya la fiesta del reino. Se enfatiza la revelación de lo sagrado y la sanación por acción del Espíritu Santo. Finalmente, uno de los puntos centrales tiene que ver con la posición frente a la Iglesia y dentro de ella: las comunidades se reivindican católicas, pero reclaman espacios de autonomía en la institución (Giménez-Béliveau, op.cit.).

Desde los años ochenta, entonces, la diversificación de las sociabilidades de los católicos se visibilizan y los fieles ven multiplicarse las modalidades de pertenencias posibles. Esta eclosión de los grupos se inscribe en la doble dinámica de la fragmentación de las pertenencias sociales y de las nuevas reglas planteadas por el Concilio Vaticano II (Giménez- Béliveau, op. cit.).

De esta forma, la década del ochenta culmina con cambios bruscos del espacio social de la religión que se encuentra ahora caracterizada por: 1) una apertura del campo religioso y su correlato en una mayor la visibilidad pública de las minorías religiosas; 2) la tensión del gobierno de Alfonsín con la jerarquía Católica; 3) el distanciamiento de parte de la iglesia católica de la sociedad civil, y 4) la aparición correlativa de los comunitarismos en los márgenes institucionales.

### **6.5. Minorías religiosas y la protesta contra la Ley de Libertad de Conciencia y Religión**

Desde el retorno democrático, se produjo, como analizamos, una redefinición de los lazos históricamente constituidos entre las autoridades políticas democráticas y la Iglesia Católica. Esto propició, entre otros procesos, una mayor apertura gubernamental hacia las minorías religiosas. Así, la era democrática ofreció una oportunidad inédita para organizar cultos y campañas proselitistas de una manera continua y sin restricciones.

Si bien la libertad de cultos constituía un derecho que se expandía progresivamente, persistían no pocos mecanismos de regulación religiosa (Wynarczyk, 2003) que procuraban mantener el *status quo* vigente al interior del campo religioso. Una muestra de esta nueva trama de relaciones se expresó, por un lado, en la presión ejercida por grupos religiosos minoritarios y actores diversos de la sociedad civil en pos de modificar los artículos constitucionales que consagraban la hegemonía católica. Estas acciones tuvieron lugar en torno a la reforma constitucional de 1994.

Para los evangélicos la Libertad ante la ley significaba más que un simple derecho de existir en un estado laico. La Iglesia Católica es la única institución en la Argentina que goza de personería jurídica como iglesia. El artículo primero de la constitución establece que: “La Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal”. Y el artículo segundo postula: “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. El último enunciado constituye la piedra angular de un sistema asimétrico cuando establece por defecto que el Estado discrimina las confesiones restantes. De acuerdo con el art. 33 del Código Civil, la Iglesia Católica es una persona jurídica de derecho público y cuenta, a través del Concordato celebrado con la Santa Sede en 1966, con una regulación especial para sus relaciones con el Estado. De esta manera, nunca cesaron de existir significativos intercambios de orden político, moral, cultural y económico entre el Estado y la Iglesia Católica. Mientras tanto y en la otra orilla, las demás entidades religiosas son personas jurídicas de derecho privado. A partir del encuadre legal se constituyen dos campos religiosos, el campo católico y el campo de los cultos no-católicos, enmarcados en un esquema asimétrico de tolerancia (Ibídem).

Para funcionar legalmente y poder administrar recursos económicos y contratos de trabajo, los cultos no-católicos, como hemos visto, deben inscribirse en el Registro

Nacional de Culto en calidad de entidades religiosas<sup>11</sup>, y a continuación deben hacerlo por segunda vez ante los organismos competentes en calidad de asociaciones civiles. Finalmente, y en virtud de la segunda inscripción, las organizaciones inscriptas en el Registro Nacional de Culto son asociaciones civiles igual que los clubes sociales y deportivos, pero cuentan con un número llamado “fichero de culto” (Ibídem).

Frente a esta situación, los evangélicos comenzaron un ciclo de protesta para obtener la igualdad de cultos en el sistema jurídico argentino, dando lugar, en septiembre de 1993 a una de las protestas más eficaces (y la única que ha utilizado los recursos generales de la comunidad) contra la Ley de Libertad de Conciencia y Religión propuesta por el Poder Ejecutivo. La movilización masiva de septiembre todavía hoy representa la más importante actividad pública de evangélicos argentinos en la historia de la nación (Míguez 1999; Marostica 2000). A la concentración asistieron más de seis mil creyentes, constituyendo la primera concentración masiva de evangélicos por motivos políticos en la historia Argentina. La ley propuesta murió con sólo la media sanción (Marostica, op. cit.).

Cabe agregar que, si bien no fue modificado el artículo número dos que afirma el sostenimiento del culto por parte del Estado, sí se modificó la cláusula que consideraba la confesionalidad católica como requisito para el acceso a la presidencia de la nación. En este marco, los miembros de los grupos evangélicos hicieron circular contradiscursos que les permitieron formular interpretaciones opuestas a las hegemónicas sobre su identidad, intereses y necesidades. El reconocimiento de sí mismas se consolida, en parte, en los momentos en que sus intereses se ven limitados o dañados por una amenaza permanente o una acción concreta, como el proyecto de ley de Libertad de Conciencia y Religión. En síntesis, para las iglesias evangélicas los procesos de visibilidad pública y crecimiento les confirieron, como conjunto, una autopercepción identitaria más fuerte de un “nosotros” colectivo.

---

<sup>11</sup> De acuerdo con informaciones provistas por el Registro Nacional de Cultos en el año 2000, podemos observar que: a) hasta el año 1996 el Registro dio de baja 95 inscripciones de las 3105 existentes; b) en el lapso de tres años, desde 1997 hasta julio del año 2000, fueron dadas de baja 684 inscripciones; c) de esa forma, para julio del año 2000 perdieron sus ficheros de culto 779 entidades que anteriormente las habían obtenido (Wynarczyk, 2009:257).

Durante el 2000, las protestas encabezadas por las iglesias evangélicas continuaron, logrando que el Ministerio de Relaciones Exteriores sancionara, a comienzos del año 2000, la creación de un Consejo Asesor de Libertad Religiosa en el ámbito de la Secretaría de Culto de la Nación, integrado por profesionales de reconocida actividad en la materia, pertenecientes a distintas confesiones y tradiciones religiosas, aunque no las representan institucionalmente. El mandato para el Consejo era crear el anteproyecto de una nueva ley de culto. El Consejo quedó formado por cinco miembros de origen católico, tres de origen evangélico, dos de origen judío, uno de origen católico ortodoxo griego y uno de origen musulmán (una mujer). Estas doce personas, comenzaron a sesionar regularmente, presididas por el Secretario de Culto de la Nación y su Jefe de Gabinete, que actuaba como moderador. Uno de los abogados de la Secretaría de Culto acompañó el trabajo del equipo tomando a su cargo la redacción de actas, preparación de documentos y agendas.

Luego de trabajar durante más de un año, el Consejo alcanzó la redacción de un anteproyecto de ley que tendió hacia el fortalecimiento de las relaciones democráticas en la sociedad argentina dentro de un marco de respeto a la diversidad cultural, aunque, como es de suponer, no resulta posible remover la piedra angular del sistema de inequidad señalado.

Durante el 2010, esta causa cobró nuevos bríos siendo debatida por el Parlamento argentino, tomando como base un proyecto legislativo presentado por la diputada evangélica, Cynthia Hotton (Carbonelli y Marostica, 2010).

En síntesis, las iglesias evangélicas tienden a constituir un horizonte común en su interacción con la sociedad civil y el Estado cuando sus intereses básicos parecen afectados. Esta reacción ha sido fortalecida por el crecimiento demográfico de las iglesias en la segunda mitad de la década del 50 y en la década del ochenta, con sus dinámicas de movilización de masas mediante campañas de predicación y sanidad. La reapertura democrática favoreció estas dinámicas como así también una mayor libertad religiosa. Durante los años noventa tuvo lugar la movilización evangélica en pos de una nueva ley de libertad de cultos, orientada hacia el reconocimiento de la personería pública de estas confesiones (Wynarczyk, 2009).

### **6.6. La crisis del 2001 y la postconvertibilidad**

La crisis de 2001- 2002 desembocó en la salida del modelo de convertibilidad, luego de poner en evidencia el agravamiento de las fallas estructurales del mercado de trabajo, una de cuyas consecuencias ha sido el crecimiento paulatino y sostenido de un sector informal- marginal frente a los empleos protegidos y de calidad (Salvia, 2005).

En el campo religioso, los años posteriores a la crisis política, social y económica se constituyeron en el escenario de una progresiva politización de las instituciones evangélicas, evidenciadas en una creciente participación en el espacio público en tanto actores de la sociedad civil. Por un lado, emergieron nuevas experiencias de participación partidaria evangélica en múltiples instancias de competencia electoral: legislativas y ejecutivas, tanto a nivel nacional como provincial y municipal. Los evangélicos y pentecostales que se integraron a la arena política desde aquel momento han optado la militancia en estructuras partidarias “convencionales” o “seculares” como primera opción (Carbonelli, 2011). Así, el binomio religión – política se comprende modernamente a través de una relación positiva que se cristaliza en diversas articulaciones, de acuerdo a las características de la multiplicidad de actores que intervienen en la constitución de un espacio en continuo y de fronteras porosas. Este desplazamiento de las fronteras fomenta, en palabras de Campos Machado (2007), la controversia actual de si estaríamos frente a una politización de la religión o si por el contrario estaríamos viviendo una “religiosidad” de la política.

Por otro lado, los grupos evangélicos desplegaron diversos programas pastorales y redes de ayuda mutua que asistieron a una porción importante de los sectores populares (Mesquita y Morales Sierra, 2008 y Carbonelli, 2011). Así, se refuerza el giro sobre las necesidades sociales hasta producir una superposición una alianza orgánica, entre las consecuencias del neoliberalismo en la vida íntima de los sujetos (Algranti, 2008). Las iglesias intentan ofrecer un soporte material y simbólico para enfrentar las repercusiones de los cambios sociales en el plano subjetivo. Así, desde nuestra perspectiva, una de las apuestas centrales de las iglesias evangélicas consiste en la explotación de su capital social reflejado en las múltiples redes de participación –reuniones de mujeres, de pre-adolescentes, de adolescente, de jóvenes, de matrimonios, reuniones generales, entre

otras- que ofrecen las iglesias para trabajar no sólo en la evangelización y el crecimiento, sino también en nuevas formas de involucramiento y anclajes identitarios.

### **7. A modo de cierre**

En síntesis, como hemos visto, el campo religioso desde sus inicios se construyó como un ámbito signado por el conflicto y la disputa. En estas luchas, el Estado desempeñó un papel significativo regulando el funcionamiento de este espacio a través de distintas intervenciones financieras, jurídicas y del ejercicio del acto de nominación y clasificación de los diferentes grupos religiosos y, fundamentalmente, ejerciendo el poder de constituir e imponer una representación legítima sobre cada uno. De este modo, el campo político y el campo religioso se constituyeron a lo largo de la historia en escenarios de transferencias, préstamos y diferenciaciones simbólicas celebradas entre agencias que compiten y se complementan entre sí, inmersas en una tarea mancomunada de definición del mundo social, que puso entre paréntesis la autonomía de sus propias esferas (Carbonelli, 2011).

Así, desde su comienzo las lógicas de funcionamiento del campo religioso estuvieron estrechamente ligadas a razones externas al propio campo. Como plantea Fortunato Mallimaci (1993), el vínculo entre religión y política, que durante el siglo XX va a adoptar la forma de Iglesia y Estado, no sólo sobrevive a impacto de dos fuerzas modernizadoras como son la constitución del Estado nacional y el desarrollo del capitalismo, sino que también se logra estabilizar posteriormente una dinámica de relaciones por momentos de superposición, y por momentos de competencia y rivalidad en donde el catolicismo aparece con un proyecto propio de modernidad que rivaliza con la alternativa liberal y socialista.

En este contexto de hegemonía católica, los grupos protestantes desplegaron diversas estrategias de alianzas y unión. Mientras que otras estrategias apuntaron a una mayor presencia de los evangélicos en los ámbitos públicos así se organizaron cruzadas masivas; las estaciones de radio cristianas independientes que ofrecen programación para los creyentes; campañas, entre otras.

El gobierno de Perón, en sus principios, tendió lazos con un sector del Ejército y de la Iglesia Católica, tomando distancia y una postura de censura con el sector

protestante. Para las minorías religiosas se trató de un contexto decididamente represivo marcado por la imposición de la educación católica en las escuelas públicas, el surgimiento del fichero de culto, las restricciones a las prácticas judías y la prohibición de los programas radiales de los protestantes (Algranti, 2009). Sin embargo, tiempo después, como un signo de abandono de sus alianzas, el gobierno peronista entablaría una relación más cercana con el protestantismo.

Durante la última dictadura militar, la discriminación por razones religiosas ganó mayor espacio en nuestro país a partir de distintas medidas implementadas por el gobierno de facto. Así, el Registro Nacional de Cultos cobró estatus jurídico a través de una ley sancionada durante la última dictadura. Como plantea Soledad Cotaggio (2008) el Registro Nacional de Cultos tuvo un claro objetivo policial y de control sobre las minorías religiosas.

Con el retorno de la democracia, el clima social y político permitió una mayor exposición y visibilidad pública de las minorías religiosas. En este contexto, se produjo la eclosión del neopentecostalismo junto con un gran número de iglesias que seguían los lineamientos de un pentecostalismo tradicional.

Si bien la libertad de cultos constituía un derecho que se expandía progresivamente, persistían no pocos mecanismos de regulación religiosa (Frigerio y Wynarczyk, 2008) que procuraban mantener el *status quo* vigente al interior del campo religioso. Una muestra de esta nueva trama de relaciones se expresó, por un lado, en la presión ejercida por grupos religiosos minoritarios y actores diversos de la sociedad civil en pos de modificar los artículos constitucionales que consagraban la hegemonía católica. Estas acciones tuvieron lugar en torno a la reforma constitucional de 1994. Así, los evangélicos comenzaron un ciclo de protesta para obtener la igualdad de cultos en el sistema jurídico argentino, dando lugar, en septiembre de 1993 a una de las protestas más eficaces (y la única que ha utilizado los recursos generales de la comunidad) contra la Ley de Libertad de Conciencia y Religión propuesta por el Poder Ejecutivo.

Para las iglesias evangélicas los procesos de visibilidad pública y crecimiento les confirieron, como conjunto, una autopercepción identitaria más fuerte de su “nosotros” colectivo. El reconocimiento de sí mismas se consolida, en parte, en los momentos en que sus intereses se ven limitados o dañados por una amenaza permanente o una acción

concreta, como el proyecto de ley de Libertad de Conciencia y Religión, que implicaba un control sobre las religiones minoritarias.

Los años posteriores a la crisis política, social y económica del 2001- 2002 se constituyeron en el escenario de una progresiva politización de las instituciones evangélicas a través de dos *modus operandi*. Por un lado, emergieron nuevas experiencias de participación partidaria evangélica en múltiples instancias de competencia electoral: legislativas y ejecutivas, tanto a nivel nacional como provincial y municipal. Los evangélicos y pentecostales que se integraron a la arena política desde aquel momento han optado la militancia en estructuras partidarias “convencionales” o “seculares” como primera opción (Carbonelli, 2011:66). Por otro lado, los grupos evangélicos desplegaron diversos programas pastorales y redes de ayuda mutua que asistieron a una porción importante de los sectores populares (Mesquita y Morales Sierra, 2008 y Carbonelli, *op. cit.*). Así, se refuerza el giro sobre las necesidades sociales hasta producir una superposición una alianza orgánica, entre las consecuencias del neoliberalismo en la vida íntima de los sujetos (Algranti, 2008). Las iglesias intentan ofrecer un soporte material y simbólico para enfrentar las repercusiones de los cambios sociales en el plano subjetivo. En efecto, si bien en los últimos años la presencia de los grupos los pentecostales tuvo cierta visibilidad e impacto en el espacio público, a nuestro criterio, su principal ámbito de acción continúa delimitado a la vida íntima y familiar de los fieles.

## BIBLIOGRAFÍA

Adamovsky, E. (2012a) *Historia de las clases populares en la Argentina: Desde 1880 hasta 200*. Buenos Aires, Sudamericana.

- (2012b) *Historia de las clases medias Argentina: Apogeo y decadencia de una ilusión: 1919- 2003*. Buenos Aires, Planeta.

Algranti, J. (2006) “Los modos pentecostales de laicidad”, en Da Costa, N. (2006) *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Instituto Universitario CLAEH y Red de Puertas América Latina-Europa, pp. 155-162.

- (2008) “De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino”, en *Revista Religiao e Sociedade*, Rio de Janeiro, N°28 Vol. 2, pp. 179-209.
- (2009) <<Neo-pentecostalismo y protesta social. Estudio de la comunidad evangélica Rey de Reyes>> Tesis de doctorado, Buenos Aires, U.B.A, Facultad de Ciencias Sociales.

Ameigeiras, A. (2008) “Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad del catolicismo” En Mallimaci, F. (Comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Colihue, pp. 59-74.

Bianchi, S. (1996) “Catolicismo y peronismo: La religión como campo de conflicto (Argentina, 1945- 1955)” *En Anuario del IEHS*, Núm. 11, pp. 147-178.

- (1999) “Catolicismo y peronismo: La familia entre la religión y la política” (1945-1955)” *En Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* Tercera serie, número 19, 1 semestre.
- (2004) *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

Bourdieu, P. (1997) [1987], “La disolución de lo religioso” en Bourdieu, P. *Cosas Dichas*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 102-107.

- (2006). “Sobre el poder simbólico” en *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, pp. 65-73.
- (2009) [1971], “Génesis y Estructura del Campo Religioso”, en: *La eficacia simbólica. Religión y política*. Editorial Biblos, pp.43-89.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008) [1992], *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Berges, J. (2008) “Entre la ortodoxia y los cambios. Un análisis del pentecostalismo en Cuba”, En Alonso, A. (comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-228.

Caimari, L. (1992) “El lugar del Catolicismo en el Primer Peronismo” En *Revista Sociedad y Religión*, N° 9, Buenos Aires, pp. 82-104.

- (1995) *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina 1943-1955*, Buenos Aires, Editorial Ariel.
- (2002) “El peronismo y la Iglesia Católica” En *Revista Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires: Sudamericana, vol. 8, pp. 443-479.

Campos Machado, Ma. D (2007) “Globalización y secularización” En *Revista Cultura y Religión*, Marzo.

Carbonelli, M. (2011) *Mediaciones con lo político. Análisis de la participación de actores evangélicos en partidos políticos en el AMBA*. Tesis de Maestría. Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín. Instituto de Altos Estudios Sociales.

Carbonelli M.; Dominzaín J. (2009) “Evangelismo en el Congreso: estudio de trayectoria de la diputada nacional Cynthia Hotton” En V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires.

Carbonelli M. y Mosqueira, M. (2010) “Minorías religiosas en Argentina: Posicionamientos frente a lo político y al Estado” En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* vol. 28, pp. 333 – 345.

Carrozi, M. J. (1993), "Contribución del estudio de nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica" en Frigerio, A (ed), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 15- 45.

Casanova, J. (1999) "Religiones públicas y privadas", en Auyero, J., *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 115-162.

Chapp, M. (1991) "La recuperación de la experiencia religiosa en el pensamiento sociopolítico". En Chapp M; Iglesias M.; Pascual, M.; Roldan, V.; y Santamaria D. (Comp.) *Religiosidad popular en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 24- 44.

Cipriani, R. (2004) *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.  
Cotaggio, Ma. (2008) "Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina" En Mallimaci, F. (Editor) *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires, Biblos, pp. 105-116.

Cucchetti, H. (2005) *Religión y política en Argentina y Mendoza (1943- 1955): lo religioso en el primer peronismo*. Informe de investigación, Buenos Aires, CEIL-PIETTE.

Dianteill, E. (2009) "Pierre Bourdieu (1930- 2002), explorador del campo religioso" En Dianteill, E. y Löwy, M. *Sociología y religión. Aproximaciones disidentes*, Buenos Aires, Manantial, pp. 173-195.

Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000) *Historia de la Iglesia Argentina*, Buenos Aires, Grijalbo.

Esquivel, J. (2004) *Detrás de los muros: la iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Forni, F. (1993), "Nuevos movimientos religiosos en Argentina", en *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp.7-23.

Frigerio, A. (2007) "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina". En Carozzi, Ma. J. y Ceriani, C (eds.) *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos/ACSRM, pp. 87-118.

Frigerio, A. y Wynarxczyk, H. (2003): "Cult controversies and government control of New Religious Movements in Argentina (1985-2001)" En Richardson, J. (Comp.) *Regalating Religion: case studies from Around the Global*, New York, Kluwer/ Plenum Publishers, pp. 453-475.

Giménez- Béliveau, J. (2006) "Desafíos a la laicidad: comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público", en Da Costa, N. (2006) *Laicidad en América Latina y*

Europa. *Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Instituto Universitario CLAEH y Red de Puertas América Latina- Europa, pp. 60-69.

Gutiérrez, A. (2004) “Poder, habitus y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu” en *Revista Complutense de Educación*. Vol. 15 Núm. 1.

Maduro, O. (1980) *Religión y conflicto social*, México, Centro de Estudios Ecueménicos.

Mallimaci, F. (1993) “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos”, en Frigerio, A. (coord.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales, vol. II*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- (1996) “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al final del milenio desde Argentina”, en *Revista Sociedad y Religión*, n° 14/15, Buenos Aires, pp. 71-95.
- (2006). “Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI”, en Da Costa, N. *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Instituto Universitario CLAEH y Red de Puertas América Latina- Europa, pp. 52-59.
- (2008) “Excepcionalidad y secularizaciones múltiples”, en Mallimaci, F. (Editor.) *Religión y política: Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos, pp. 117-137.

Mallimaci, F. y Giménez- Béliveau, V. (2007) “Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político” En *Revista Argentina de Sociología* Año 5 N° 9, pp. 44-63.

Margaria, P. (2012) “El Concilio Vaticano II y su impacto en el campo episcopal argentino” En *Revista Trabajo y sociedad*. n° 18, vol. XV, verano 2012, Santiago del Estero, Argentina, pp.331-344.

Marostica, M. (2000) “La nueva política evangélica: el movimiento evangélico y el complot católico en la Argentina”, En *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 2, N° 2, pp. 11-30.

Martínez, A. (2009) “Introducción. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu” en Bourdieu, P. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 9-40.

Míguez, D. (1997) "To help you find God": the making a Pentecostal identity in a Buenos Aires suburb, Amsterdam, CEDLA Publication.

- (1999). “Why are Pentecostals Politically Ambiguous?”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 58.
- (2001) “La conversión religiosa como estrategia de supervivencia: Los pentecostales y el descenso social durante la "década perdida”. en *Revista Intersecciones Antropol.*, ene. /dic. N°2, pp.73-89.

Parker, C. (1994) “Sociología de la religión en América Latina: ¿sociología o religión?” en Carozzi, Ma.; Frigerio, Heriot, J.; Marostica, M.; Massolo, M.; Parker, C. (1994) *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 167-191.

- (1997) *Religión y posmodernidad*. Perú, Procesos Kairos.

Salvia, A. (2005) “Crisis del Empleo y Nueva Marginalidad: el papel de la economía de la pobreza en tiempos de cambio social”, en Mallimaci, F. y Salvia, A. (Comp.) *Los nuevos rostros de la marginalidad. La supervivencia de los desplazados*. Buenos Aires, Biblos, Instituto Gino Germani, pp. 29- 40.

Semán, P. (1997) “Religión y cultura popular en la ambigua modernidad Latinoamericana” en *Revista: Nueva Sociedad*. Vol. 149, pp. 130-145. Mayo – Junio, 1997.

- (2000) “El Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares” en Svampa, M. (Comp.), *Desde Abajo: la transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento-Editorial Biblos, pp. 155-180.
- (2010) “De a poco mucho: las pequeñas iglesias pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso”. En *Revista Cultura y Religión*; vol. 4 pp. 16- 33.

Wynarczyk, H. (2003) “Los evangélicos en la sociedad argentina, la libertad de cultos y la igualdad. Dilemas de una modernidad tardía”, en <http://www.prolades.com/cra/regions/sam/arg/capitulo10-evangelicos.pdf>

- (2006), “Partidos políticos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001”, en *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v6, n2, pp.11-41.
- (2009) *Ciudadanos de dos mundos: El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2000*. Buenos Aires, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de Gral. San Martín.