

Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina, 2002-2010

Carbonelli, Marcos; Jones, Daniel Eduardo

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Carbonelli, M., & Jones, D. E. (2015). Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina, 2002-2010. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60(225), 133-160. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(15\)30022-2](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(15)30022-2)

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

***Igualdad religiosa y reconocimiento estatal:
instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre
la regulación de las actividades religiosas en Argentina, 2002-2010***

***Religious Equality and State Recognition:
Institutions and Evangelical Leaders inside the Debates
on Regulation of Religious Activities in Argentina, 2002-2010***

Marcos Carbonelli*
Daniel Eduardo Jones**

Recibido el 30 de julio de 2014
Aceptado el 29 de enero de 2015

RESUMEN

La igualdad religiosa fue el principal reclamo político de los evangélicos en Argentina en la década de 1990. En este artículo se analiza lo sucedido con este reclamo en el período 2002 y 2010, tomando como eje la discusión de los proyectos de ley sobre actividades e instituciones religiosas en Argentina. Se plantea que ningún proyecto fue aprobado en aquel período

ABSTRACT

Religious equality was the main political demand of Evangelists in Argentina in the decade of 1990. This article analyzes the repercussions of this demand between 2002 and 2010, focusing on the discussion of the proposed bills on religious activities and institutions in Argentina. We assume that none of the projects were approved during that period due to the emergence

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, maestro en Ciencia Política por la Universidad de San Martín y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con sede en el Centro de Investigaciones Laborales (Argentina). Sus líneas de investigación son: religión y política, y religión y violencia. Entre sus publicaciones destacan: “Los evangélicos en la arena política del Conurbano. Dilemas y horizontes de una apuesta religiosa territorial” (2014); “Evangélicos, globalización y política en Argentina. Intervenciones públicas y misión divina” (2014) y “Evangélicos y política: tensiones en torno a la libertad e igualdad religiosa en Argentina” (2012). Correo electrónico: m_a.carbonelli@yahoo.com.ar

** Licenciado en Ciencia Política y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Sus líneas de investigación son: sexualidad, política y religión. Entre sus últimas publicaciones destacan: “La política sexual y las creencias religiosas: el debate por el matrimonio para las parejas del mismo sexo. Argentina, 2010” (2015); “De la resistencia a la militancia: las Iglesias evangélicas en la defensa de los derechos humanos (1976-1983) y el apoyo al matrimonio igualitario (2010) en Argentina” (2014); “Derechos reproductivos y actores religiosos: los evangélicos frente al debate sobre la despenalización del aborto en la Argentina contemporánea (1994-2011)” (2013). Correo electrónico: danielprotestantes@gmail.com

a causa del surgimiento de controversias sobre la definición de la agenda pública evangélica, el mantenimiento de la oposición católica y la escasa recepción de esta demanda en la dirigencia política argentina. En términos metodológicos, se reconstruyen los debates alrededor de la igualdad religiosa por medio de varias fuentes de información: a) proyectos de ley presentados; b) noticias sobre éstos y sobre la igualdad religiosa en los principales diarios nacionales y la prensa evangélica, y c) entrevistas en profundidad a referentes evangélicos que participaron en la discusión de dichos proyectos. Se concluye que lo acontecido en aquel período visibilizó las fracturas internas del espacio evangélico, los límites de su proyección política y el mantenimiento de la hegemonía católica en el plano de las relaciones político religiosas en Argentina.

Palabras clave: igualdad religiosa; organizaciones evangélicas; regulación jurídica del campo religioso; Argentina.

of controversies around the definition of the Evangelists' public agenda, the perseverance of the Catholic opposition, and the low reception of this demand by the political leadership in Argentina. Methodologically, the debates are rebuilt around religious equality through different information sources: a) proposed bills presented; b) news about these bills and the religious equality in the main national newspapers and evangelical press; and c) in-depth interviews with evangelical pacesetters that participate in the discussion of such projects. We conclude that the events that took place during that period conferred visibility to the internal fractures of the evangelical space, to the limits of their political projection and the preservation of the Catholic hegemony in the political-religious relationships in Argentina.

Keywords: religious equality; evangelical organizations; legal regulation of religion; Argentina.

Introducción

En Argentina, la Iglesia católica posee privilegios legales frente al resto de las instituciones religiosas. Si bien el catolicismo no es la religión oficial, la Constitución Nacional (artículo 2°) establece que el Estado sostiene el culto católico y, a su vez, como organización religiosa constituye la única persona jurídica de derecho público (ley 17.711 del Código Civil). Los creyentes de las otras confesiones encuentran amparada su libertad de culto por la Constitución Nacional (artículos 14° y 20°), pero si sus organizaciones desean ser reconocidas estatalmente deben tramitar su inscripción en el Registro Nacional de Cultos (no católicos), creado por la ley 21.745 de 1978, y en la Inspección General de Justicia (como cualquier otro tipo de organización que requiera personería jurídica).

Las desigualdades entre el catolicismo y las restantes confesiones tornaron a la igualdad religiosa en un reclamo significativo para los evangélicos, actualmente 9% de la población de Argentina (Mallimaci, Esquivel y Giménez Béliveau, 2009). La demanda de igualdad

aglutinó políticamente al campo evangélico en la década de 1990, concitando estudios sobre la constitución de un movimiento social evangélico¹ y las posiciones de sus federaciones e iglesias sobre la regulación estatal de los credos entre 1980 y 2001.²

Pese a que la igualdad religiosa ha ocupado un lugar central en la agenda reciente de las organizaciones evangélicas, no encontramos trabajos sobre lo sucedido luego del 2001 en Argentina. ¿Qué proyectos de ley circularon entonces? ¿Qué papeles desempeñaron las instituciones y los líderes evangélicos en su elaboración y discusión?

Hallamos que entre 2004 y 2010, bajo las administraciones kirchneristas, el Poder Ejecutivo Nacional³ convocó a diversos actores religiosos para discutir un proyecto de regulación de las actividades e instituciones religiosas que lograrse el consenso de las partes involucradas. Si bien durante este tiempo la Secretaría de Culto de la Nación sostuvo el diálogo casi permanentemente y anunció varios anteproyectos, ninguno alcanzó estado parlamentario (aunque el kirchnerismo contó con grandes bloques en ambas cámaras); tampoco lograron estado parlamentario los anteproyectos de las federaciones que componen el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE): la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) y la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP). En este sentido, una diputada evangélica tuvo mayor éxito con su bloque unipersonal –Cynthia Hotton– pues en 2010 logró discutir su anteproyecto en las comisiones legislativas, obtuvo dictamen favorable y adquirió así estado parlamentario; sin embargo, no llegó a tratarse en el recinto y perdió dicho estado a causa de ciertas dinámicas que abordamos más adelante.

Identificar esta sumatoria de iniciativas fallidas nos suscitó nuevos interrogantes: ¿Qué factores operaron en el fracaso de las propuestas de la secretaría de culto y de las federaciones evangélicas? ¿Qué clivajes se configuraron en el campo evangélico a causa de estos proyectos? ¿La falta de acuerdo sobre qué puntos y/o entre quiénes obstaculizó su avance legislativo? ¿Qué otros elementos pudieron haber desalentado su aprobación?

Este artículo tiene dos objetivos: por un lado, caracteriza qué actores participaron y cómo en la elaboración y debate de los principales proyectos de regulación de actividades e instituciones religiosas en Argentina entre 2002-2010;⁴ por otro lado, explica por qué razones ninguno se convirtió en ley a través de la reconstrucción de los intereses y conflictos alrededor de la igualdad religiosa, con particular atención al campo evangélico.

¹ Véase: Marostica (1997).

² Véase: Wyncarczyk (2009).

³ Néstor Kirchner fue presidente de 2003 a 2007 y Cristina Fernández de Kirchner desde 2007 hasta 2015 (reelecta en 2011).

⁴ Partimos de 2002 porque el pormenorizado estudio de Wyncarczyk (2009) abarca hasta 2001, y llegamos a 2010, en tanto que ese año se da la última polémica relevante (hasta la fecha) sobre un proyecto de ley de actividades e instituciones religiosas.

Este artículo se basa en cuatro fuentes de información: a) las investigaciones empíricas sobre el movimiento social evangélico y sus intervenciones en la arena pública en la Argentina (particularmente, entre 1980 y 2001); b) los proyectos de ley sobre actividades e instituciones religiosas presentados públicamente por la Secretaría de Cultos, legisladores/as nacionales o iglesias y federaciones evangélicas entre 2002 y 2010; c) las noticias sobre éstos y en general sobre la igualdad religiosa en los principales diarios nacionales (*Clarín*, *La Nación* y *Página 12*) y en la prensa evangélica interdenominacional (*El Puente* y *Pulso Cristiano*) del mismo período; y d) entrevistas individuales en profundidad a referentes evangélicos participantes de la elaboración y/o discusión de los proyectos. Estas últimas tres fuentes –recolectadas y/o producidas por los autores del artículo– fueron analizadas siguiendo los interrogantes planteados en la introducción.

En el primer apartado describimos la regulación jurídica del campo religioso en Argentina, y en el segundo presentamos las iniciativas de los actores evangélicos sobre igualdad religiosa en la década de 1990. En el tercer reconstruimos cronológicamente los proyectos sobre igualdad religiosa debatidos entre 2002 y 2010, y en el cuarto planteamos las posibles razones por las que ninguno de estos proyectos se discutió en el recinto parlamentario. En las conclusiones delineamos las implicancias de la continuidad del viejo marco normativo para la cuestión de la igualdad en el campo religioso y, particularmente, el evangélico.

Regulación jurídica del campo religioso en Argentina

El andamiaje jurídico que regula el fenómeno religioso en Argentina se divide en dos tipos de normativas: las que establecen el estatus privilegiado de la Iglesia católica y las que regulan al resto de las confesiones. De las primeras se destaca el artículo 2° de la Constitución Nacional, que compromete al Estado argentino con el sostenimiento del culto católico, y materializado por la dictadura militar (1976-1983) en la ley 21.950 (de 1979) de asignación mensual a los arzobispos y obispos, la 22.162 (1980) de asignación mensual a curas párrocos de frontera, y la 22.950 (1983) para el sostenimiento y formación del clero de nacionalidad argentina. El decreto 1.991 (1980) prevé el otorgamiento de pasajes del gobierno nacional a representantes del culto católico que viajen por razones de su ministerio.⁵

La posición privilegiada de la Iglesia católica en el campo religioso se consolida mediante el artículo 33 del Código Civil, que le asigna personería jurídica de carácter público, en igualdad de condiciones con el Estado Nacional, provincias, municipios y entidades autárquicas (como las universidades nacionales),⁶ mientras que el resto de las asociaciones

⁵ La descripción del andamiaje legal la retomamos de Esquivel (2008).

⁶ Esta condición jurídica le permite organizarse sin injerencia estatal.

civiles –figura que engloba a los demás cultos– asumen un carácter privado. También el Concordato entre el Estado Argentino y el Vaticano (de 1966) reconoce preferencialmente al catolicismo y, por ser Tratado Internacional entre Estados, posee rango constitucional desde la reforma de la Constitución en 1994. A estas normas que reportan beneficios materiales para la Iglesia católica se suman otras que subrayan simbólicamente su lugar privilegiado en tanto que las autoridades católicas están homologadas con las autoridades de gobierno: el decreto 1.131 (1959) establece para los cardenales el pasaporte diplomático, y para arzobispos y obispos el pasaporte oficial, como los legisladores nacionales, ministros de la Corte Suprema de Justicia y gobernadores de las provincias; y mediante el decreto 1.233 (1998) el Estado expide credenciales a arzobispos, obispos, preladados y superiores mayores como tales.

Las actividades de los credos no católicos en Argentina están amparadas por la Constitución Nacional, al garantizar los artículos 14 y 20 el libre ejercicio de culto para todos sus habitantes. Al espíritu de preservación de la libertad religiosa se contraponen la ley *de facto* 21.745, sancionada por el gobierno militar en 1978 y que aún permanece vigente. Ésta crea el Registro Nacional de Cultos en el Ministerio de Relaciones Exteriores y Cultos, y establece que “las organizaciones religiosas distintas de la católica tienen la obligación de brindar información sobre sus creencias, prácticas, historia y nombre de sus autoridades” (Wynarczyk, 2009: 226).⁷ El Registro Nacional de Cultos tiene la capacidad formal de limitar sus actividades:

Artículo 3º - Se procederá a la denegatoria de la inscripción solicitada o cancelación de la misma si ya hubiere sido acordada en los siguientes casos: (...); cuando se hubiere comprobado que los principios y/o propósitos que dieron origen a la constitución de la asociación o la actividad que ejerce, resultaren lesivas al orden público, la seguridad nacional, la moral y las buenas costumbres; cuando el ejercicio de sus actividades fuere distinto de los principios y/o propósitos que determinaron su reconocimiento e inscripción o fuere lesivo para otras organizaciones religiosas.

Artículo 4º - Los casos mencionados en el artículo anterior implican: la prohibición de actuar en el territorio nacional y/o la pérdida de la personería jurídica o el carácter de sujeto de derecho (Poder Ejecutivo de la Nación, 1978).

En 1979 se reglamentó esta ley (decreto 2.037), detallando los requisitos para que las instituciones religiosas no católicas pudieran inscribirse: un lugar para la realización del culto, el libro de actas de la Comisión Directiva, la historia de la organización, la constancia de la personería jurídica, el acta fundacional de radicación o constitución en Argentina, las normas estatutarias, las formas de gobierno, los certificados de estudios o de ordenación de las

⁷ El antecedente de esta ley es el decreto 15.829 de 1946, que también estipulaba controles sobre los cultos no católicos, en el marco de acusaciones por “infiltración ideológica” a las comunidades judías y evangélicas (Catoggio, 2008: 108).

autoridades religiosas, los libros sagrados, los fundamentos de la doctrina y los elementos distintivos del culto, las características de los ritos y las ceremonias religiosas, y el certificado de antecedentes penales de los dirigentes religiosos, entre otros.

Esquivel subraya que:

La instauración de un Registro de Cultos no era ajena a las políticas de control y las acciones de persecución de todo aquel “diferente”. Los cultos no católicos eran “diferentes” y, por tanto, estaban bajo sospecha. A pesar de haber suscrito los tratados internacionales que protegen el libre ejercicio de culto, la obligatoriedad en la inscripción en el registro aún no fue derogada (Esquivel, 2008: 12).

Los cultos aprobados por el Registro reciben un número de inscripción que los acredita como organizaciones religiosas frente al Estado, lo cual no supone una personería jurídica de tipo religioso, pues esta figura no existe en el sistema legal argentino; para obtenerla, las confesiones no católicas deben registrarse en la Inspección General de Justicia como asociaciones civiles, procedimiento que las iguala a clubes sociales y deportivos.

Este plexo jurídico establece diferencias en el campo religioso argentino bajo dos coordenadas: en cuanto a la igualdad, el financiamiento desde el Estado y la personería jurídica pública son recursos exclusivos del culto católico; en el plano de la libertad, se refuerza esta desigualdad pues el Concordato impide que el Estado regule los asuntos internos de la Iglesia católica, mientras que el Registro Nacional de Cultos (RNC) es un organismo capacitado para regular y cercenar el libre ejercicio de las doctrinas y actividades de los cultos no católicos.

1980-2001

La constitución del movimiento social evangélico y la demanda por la igualdad religiosa como aglutinante político

Según Marostica, en la etapa previa a la recuperación democrática argentina de 1983, el mundo evangélico se encontraba fuertemente influenciado por el paradigma misionero, una modalidad eclesial caracterizada por la preservación de la identidad denominacional, el apoliticismo y el aislamiento social (Marostica, 1997: 247). Estas posturas derivaban del trabajo fundacional de misioneros extranjeros, que priorizaron la preservación de sus tradiciones litúrgicas y pastorales particulares y el alejamiento “del mundo” por sobre el desarrollo de una identidad evangélica común (transdenominacional) y algún tipo de proyección política. Esta fragmentación entre denominaciones se intensificó en la década de 1960, cuando algunas comunidades metodistas, valdenses, luteranas y evangélicas del Río de la Plata se acercaron a la teología de la liberación, mientras que otro grupo (constituido por iglesias

como los Hermanos Libres y el Ejército de Salvación) se incorporaba a una corriente fundamentalista proveniente del contexto norteamericano de la postguerra y fortalecida luego por la conformación de la Nueva Derecha Cristiana (Bianchi, 2004: 244-5). Los conflictos político - militares y los golpes de Estado de la década de 1970 en el Cono Sur profundizaron esta fractura, porque el primer bloque de iglesias acompañó al sector progresista católico en la conformación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos en 1975 y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos en 1976, mientras que el otro conjunto de iglesias y algunas comunidades pentecostales respaldaron silenciosamente a la dictadura militar iniciada en Argentina en marzo de 1976 (*Ibid.*, 2004: 236-44).

El retorno y la consolidación del régimen democrático en Argentina favorecieron una creciente participación de los evangélicos en el espacio público durante las décadas de 1980 y 1990. Las campañas proselitistas de líderes neopentecostales propiciaron la constitución de un movimiento social evangélico por la emergencia de una identidad común.⁸ A su vez, los dirigentes pentecostales modificaron su relación con las estructuras mundanas, aceptando participar de ellas para transformar la sociedad⁹ desde una perspectiva evangelizadora. Sin embargo, este movimiento enfrentó sucesivas oposiciones que terminaron por motivar una acción política defensiva: en la asamblea plenaria de 1986, los obispos católicos advirtieron a la opinión pública y al gobierno de la emergencia de sectas invasoras (entre las que incluían a los evangélicos) financiadas por países extranjeros, y cuyo accionar entre los sectores más humildes erosionaba el “vínculo natural” entre catolicismo y argentinidad (Frigerio y Wynarczyk, 2008: 242). Interpelados por esta acusación, dirigentes evangélicos elaboraron documentos sobre la histórica presencia de sus iglesias en el territorio nacional y la rectitud de su mensaje, a la vez que adjudicaron el carácter de sectas a religiones pseudo cristianas y cultos oscurantistas (Marostica, 2000: 21). A partir de 1989 se organizó un movimiento anti sectas de origen secular, conformado por periodistas y psicólogos, que instaló mediáticamente la idea de que las sectas eran responsables de técnicas de “lavado de cerebro” (Frigerio y Wynarczyk, 2008: 243).

Como respuesta a este clima cultural, el secretario de Culto, Ángel Centeno, diseñó un anteproyecto de ley de cultos, que en 1993 fue enviado por el Poder Ejecutivo al Congreso Nacional y obtuvo media sanción de la Cámara de Senadores. Su tratamiento legislativo difundió entre los pastores evangélicos la idea de una inminente promulgación de normas contra la libertad religiosa, motivando la organización de un frente evangélico sin precedentes con la conformación de una Comisión Tripartita entre las federaciones ACIERA, FECEP y FAIE (Wynarczyk, 2009: 280). Este frente criticó al llamado proyecto Centeno porque mantenía la desigualdad religiosa (pues no modificaba los privilegios del catolicismo)

⁸ Véase: Marostica (1997).

⁹ Véase: Wynarczyk (2009).

e introducía un conflicto en el campo evangélico al establecer que, para inscribirse en el Registro Nacional de Cultos, las comunidades religiosas debían observar arraigo histórico en el territorio nacional y caudal demográfico (Honorable Cámara de Diputados de la Nación, 1993: art 8-inc a), dos requisitos difíciles de cumplir para numerosas comunidades pentecostales, por lo que las obligarían a registrarse bajo iglesias más importantes (*Ibid.*, 2009: 238). Las federaciones organizaron una marcha con seis mil creyentes al Congreso Nacional para protestar contra la sanción de esta ley (Marostica, 2000: 24), al mismo tiempo que se reunieron con legisladores y la Secretaría de Cultos para visibilizar su férrea oposición. Estas acciones alcanzaron un nivel de articulación inédito en cuanto a la voluntad de hablar en nombre de la totalidad del espacio evangélico de Argentina. Finalmente, el proyecto Centeno perdió el estado parlamentario debido a una situación de empate o doble bloqueo: tanto por parte de las acciones evangélicas como por la oposición del sector más conservador del Episcopado católico, que deseaba mantener todas sus prerrogativas (Frigerio y Wyncarczyk, 2008: 245).

Tras el fracaso del proyecto Centeno, entre 1995 y 1999 surgieron iniciativas por una nueva ley de cultos en Argentina pero ninguna alcanzó estado parlamentario, en principio por el escaso consenso interreligioso generado (Wyncarczyk, 2009: 249). Sectores evangélicos fueron particularmente hostiles a estas propuestas, que incluían estrictas condiciones de inscripción al Registro –presencia histórica en el territorio nacional o ser la iglesia oficial de Estados con relaciones diplomáticas con Argentina– y, paralelamente, presencia efectiva en por lo menos tres provincias argentinas o un caudal demográfico relativamente alto. La oposición evangélica cobró mayor coordinación e intensidad cuando las mencionadas federaciones constituyeron el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) en 1996. El ciclo de unidad evangélica se cristalizó con el “primer Obelisco evangélico” en septiembre de 1999, una concentración pública en el centro de la Ciudad de Buenos Aires donde el CNCE convocó a todas las denominaciones evangélicas, con el doble propósito de orar por la nación y sus gobernantes, y de denunciar la desigualdad religiosa de la que eran objeto.

Un nuevo ciclo de iniciativas comenzó en abril de 2001 con la presentación del Anteproyecto de Libertad Religiosa del equipo de la Secretaría de Culto,¹⁰ y retomó del proyecto Centeno la creación de un registro voluntario de cultos para otorgar la personería jurídica religiosa (reemplazando al registro obligatorio preexistente) y la oficialización de un Consejo Asesor para la Libertad Religiosa (CALIR) para el Poder Ejecutivo (Rubín, 2001a). La iniciativa empezó a gestarse con el nombramiento de Norberto Padilla como secretario de

¹⁰ Siguiendo una convención legislativa argentina, utilizamos los anteproyectos para iniciativas que, previamente a su presentación parlamentaria, circulan entre diferentes actores con el objeto de recibir críticas y recomendaciones. Denominamos “proyecto” a la versión que se somete a debate en comisiones parlamentarias, en primera instancia, y luego en la Cámara.

Culto del gobierno nacional de la Alianza, electo en 1999, y la conformación en 2000 del CALIR, un consejo consultor para la redacción de un anteproyecto de ley de cultos (Wynarczyk, 2009: 251). En 2001 la propuesta fue remitida a distintas facultades y academias de derecho, e iglesias y confesiones religiosas, particularmente a la Conferencia Episcopal Argentina y al Consejo Nacional Cristiano Evangélico, que cuestionó que mantuviese el estatus privilegiado de la Iglesia católica (Rubín, 2001a). En septiembre de 2001 se hicieron públicas más críticas al anteproyecto: el CNCE insistió en que no corregía los privilegios católicos (Rubín, 2001b), mientras que para los obispos católicos más conservadores su halo igualitario atentaba contra la preponderancia católica; pese a esto, el sector del Episcopado dirigido por su presidente, Estanislao Karlic, veía con buenos ojos el proyecto y hubo reuniones entre dirigentes católicos y evangélicos en las que también se habló de tareas conjuntas para abordar la crisis social (Rubín, 2001b).

En septiembre de 2001 se realizó la segunda concentración evangélica en el Obelisco convocada por el CNCE, donde se leyó el documento “Dios quiere una nación diferente”, que colocaba a la crisis social, económica y política de la nación como problema central e incluía a la desigualdad religiosa entre las inequidades que atravesaban el país. Este discurso posicionó a las federaciones como portavoces de una religión pública, que no sólo se visibilizó para reclamar por sus derechos conculcados, sino también para cuestionar (a su criterio) la legitimidad de un orden social de espaldas a consideraciones éticas o morales (Casanova, 1999: 147).

El CALIR registró las críticas del Episcopado y del CNCE y, a fines de 2001, produjo la versión final del Proyecto de Libertad Religiosa para la República Argentina; aunque contaba con el respaldo del ministro de Relaciones Exteriores y Culto, el proyecto no alcanzó a ser remitido al Poder Ejecutivo a causa de la crisis estructural acontecida en diciembre de 2001 y la renuncia anticipada del entonces presidente De la Rúa (Wynarczyk, 2009: 252).

El dato saliente del reclamo por la igualdad de cultos en la década de 1990 fue la participación de un amplio espectro de sectores evangélicos en una causa política, articulándose en una instancia organizativa de unidad como fue el CNCE; así, aunque no fue sancionada una nueva ley, las federaciones ACIERA, FAIE y FECEP lograron superar momentáneamente la fragmentación estructural del campo evangélico y se consolidaron como los portavoces legítimos del reclamo colectivo. El éxito de esta dinámica representativa residió tanto en la capacidad de las federaciones para detectar y difundir una situación de injusticia que atravesaba a diversas entidades evangélicas, como en articular una denuncia pública que trascendiera las diferencias teológicas, doctrinales y políticas que históricamente han dividido al campo evangélico.

2002-2010

Los anteproyectos de ley y las intervenciones políticas de actores evangélicos¹¹

La denuncia de la crisis social y política que se vivió entonces en Argentina y que se hizo presente en el mensaje del segundo Obelisco (2001), tuvo su correlato en el compromiso asumido por parte de actores evangélicos. En 2002 iglesias y federaciones evangélicas se abocaron a brindar ayuda social y coordinar tareas con el Estado, por ejemplo, en la Mesa de Diálogo convocada por el gobierno del presidente interino Eduardo Duhalde (Ameigeiras, 2009).¹²

En 2003, el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) comenzó a organizar el tercer Obelisco para noviembre, y luego reprogramado para abril de 2004 (Kohler y Dergarabedian, 2003). En simultáneo, en 2003 y 2004 se dieron dos debates políticos en los que intervinieron actores evangélicos con posiciones contrapuestas: la promulgación de la ley de unión civil –que incluía a parejas del mismo sexo– y los proyectos de educación sexual escolar en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Mientras que la federación ACIERA se posicionó públicamente contra dichas iniciativas –arrogándose la representatividad de la mayoría del pueblo evangélico–,¹³ la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU) y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) sentaron su postura favorable (Carbonelli, Jones, Azparren y Polishuk, 2010), produciendo un clivaje del espacio evangélico que se reactualizó ante la discusión pública por el matrimonio igualitario en 2010.¹⁴

¹¹ Si bien el artículo se concentra en la discusión de iniciativas legales presentadas en instancias parlamentarias, no desconocemos otras escenas en las que los evangélicos disputan políticamente –frente a los privilegios católicos– con el objetivo del reconocimiento estatal, como es el caso del trabajo que desarrollan en las cárceles. Al respecto, véase: Brardinelli y Algranti (2013). Agradecemos la observación a un/a evaluador/a anónimo/a.

¹² La crisis de 2001 en Argentina inauguró una década de profundos cambios políticos, económicos y sociales: devaluación de la moneda, desempleo y posterior reconfiguración productiva, movilización social y auge de la militancia, así como la emergencia de nuevos actores y el debilitamiento de viejos esquemas de poder político. El *leit motiv* de la protesta desatada en diciembre de 2001, y que prosiguió durante varios meses, fue “Que se vayan todos (los políticos), que no quede ni uno solo”, una crítica que no se dirigía sólo a la alianza entonces gobernante (Alianza por el trabajo, la justicia y la educación) que abandonaba el gobierno nacional, sino a la clase política en general, atravesando a partidos y figuras políticas tradicionales.

¹³ “5) ACIERA considera que estas iglesias son una minoría (sin que este calificativo implique ningún grado de descalificación), y no expresan el sentir mayoritario del pueblo evangélico en la Argentina; 6) ACIERA se vio en la necesidad de expresar, en esta única oportunidad, que representaba a la “mayoría” del pueblo evangélico, frente a las expresiones de algunos legisladores y de ciertos medios informativos que con suspicacia, aprovecharon algunas voces aisladas, para afirmar que los evangélicos apoyaban estas leyes promovidas por la comunidad homosexual, haciendo confundir a la opinión pública y utilizando el nombre evangélico con fines espurios” (Amigos de ACIERA, 2004).

¹⁴ Este clivaje es apenas mencionado en el detallado estudio de Wyncarczyk sobre el período 1980-2001: “El campo evangélico tiende a dividirse a través de una amplia brecha cuando las organizaciones que lo componen deben adoptar posiciones frente a temas propuestos por la sociedad envolvente. Capitalismo *versus* socialismo (década de 1960), rigorismo sexual *versus* liberalismo sexual y posturas contrapuestas sobre algunos tópicos de control de la natalidad (década del 2000)” (Wyncarczyk, 2009: 39). Su mención marginal en un estudio tan pormenorizado da cuenta de que dicho clivaje no fue central en la estructuración del campo evangélico en el mencionado período.

El 3 de abril de 2004 se realizó el tercer Obelisco, aunque con una convocatoria mucho menor: frente a los 200 mil concurrentes en 1999 y a los 350 mil del 2001 (*El Puente*, 2004), en esta tercera convocatoria asistieron 20 mil personas, (más un número indeterminado en las concentraciones llevadas a cabo 28 ciudades del interior del país).¹⁵ El evento estuvo atravesado por conflictos, reflejados en la negativa pública de la IELU y la IERP a ser parte de la concentración por su exclusión en la redacción de la última versión del documento a ser leído en el Obelisco. Allí se sostenía: afirmemos el pacto del matrimonio en el que un hombre y una mujer deciden libremente unir sus vidas por amor.

Para el Evangelio esta unión entre el hombre y la mujer es tan santa y profunda que es imagen de la unión de Cristo con Su iglesia. No hay lugar aquí para aceptar como matrimonio la unión de personas del mismo sexo. Una Argentina próspera y bendecida es posible si como Nación nos volvemos a Dios, (...) si dejamos de aceptar como natural la injusticia, la mentira, el robo, el adulterio, la homosexualidad, la idolatría, la estafa y cosas semejantes las cuales Dios rechaza (Consejo Nacional Cristiano Evangélico, 2004).

Las mencionadas iglesias explicaron su no participación del tercer Obelisco mediante una carta pública¹⁶ que expresaba su disconformidad (sobre todo con la federación ACIERA), en sintonía con los clivajes del espacio evangélico visibilizados en los debates sobre sexualidad:

La IELU y la IERP no aceptan el autoritarismo y la demagogia que implica guiar a miles de personas a esta concentración, utilizando frases hechas sobre las que la mayoría no ha tomado conciencia verdadera; así como también rechazan el no respeto de la diversidad de posiciones, que sobre los asuntos en cuestión, tienen las distintas iglesias evangélicas. La IELU y la IERP, haciendo uso de la libertad de conciencia y autonomía que regala el Evangelio, expresan su distanciamiento del evento, así como también transmiten su interés por generar un amplio y serio diálogo sobre las diferencias, en aras de la unidad de toda la cristiandad que demanda el Señor (El Estandarte Evangélico, 2004).

¹⁵ La asistencia a las concentraciones evangélicas en el Obelisco varía sensiblemente según el medio periodístico. En el primer Obelisco, el diario *Clarín* (Reches e Iglesia, 1999) contabilizó más de 400 mil fieles, 200 mil según el mensuario evangélico *El Puente* (1999), mientras que para *La Nación* (1999) fueron 100 mil. En el Segundo, según el último diario se superaron los 200 mil asistentes (*La Nación*, 2001), frente a los 350 mil indicados por *El Puente* y los 400 mil señalados por los organizadores (Wynarczyk, 2009: 315). La concurrencia al tercer Obelisco resultó mucho menor; según el periódico evangélico *Pulso Cristiano*, “mientras la Policía Federal informó a Pulso Cristiano que apenas hubo 3.500 personas, el CNCE aseguró en un comunicado de prensa que la asistencia llegó a 80 mil. Observadores evangélicos independientes coincidieron en señalar a *Pulso Cristiano* que la asistencia osciló entre 15 mil y 20 mil personas” (Kohler y Dergarabedian, 2004).

¹⁶ Véase: Kohler y Dergarabedian (2004).

Pese a estas tensiones, el documento leído en el evento refleja que el reclamo de igualdad religiosa continuó presente, hasta ese momento, como unificador del campo evangélico:

La libertad de culto que garantiza nuestra Constitución actualmente se da en el marco de una injusta discriminación. En nuestro país hay libertad religiosa pero no igualdad religiosa. Somos iglesias pero legalmente no se nos reconoce como tales ya que según la actual legislación estamos obligados a funcionar como asociación civil o fundación. Quisiéramos, dentro de un marco de legalidad, poder sostener a nuestros misioneros en el exterior, enviar ayuda humanitaria fuera del país, tener capellanías en las fuerzas armadas y de seguridad, hospitales y cárceles. (...) No pedimos privilegios, sólo una legislación que reconozca la personería religiosa de todos los credos (Consejo Nacional Cristiano Evangélico, 2004).

Bajo la administración kirchnerista (2003/2015), el Poder Ejecutivo Nacional hizo su primer anuncio sobre este tema en diciembre de 2004: el secretario de Culto, Guillermo Oliveri, en un acto en Cancillería señaló el propósito de derogar la ley 21.745 del Registro Nacional de Cultos y generar una normativa donde la inscripción fuera optativa y la personería jurídica de las confesiones no católicas fuera en el área de cultos (*El Puente*, 2005a). Durante los primeros meses de 2005, la Secretaría de Culto mantuvo reuniones con los representantes de las distintas iglesias (no sólo evangélicas) y de federaciones evangélicas (*El Puente*, 2005b); luego, la FAIE envió una carta a Oliveri objetando su anteproyecto por contener “los errores de la ley 21.745, a la que consideramos discriminatoria y limitante en extremo de la libertad de cultos” (*El Puente*, 2005b). En mayo de 2005, el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) comunicó: 1) “Las tres federaciones integrantes del CNCE han hecho llegar, oportunamente y de manera formal, a la Secretaría de Culto sus objeciones al mencionado proyecto”; 2) “El CNCE ha entregado a la Secretaría de Culto (...) su propuesta de anteproyecto de ley de igualdad religiosa”; y 3) “El CNCE ha iniciado un proceso de diálogo y trabajo con distintos sectores de las iglesias cristianas y representantes de otros credos que comparten su preocupación por esta legislación y sus consecuencias” (*El Puente*, 2005c).

La Secretaría de Culto informó la culminación de la ronda inicial de encuentros con las confesiones religiosas en los que se trató el anteproyecto (*El Puente*, 2005c) y, en julio de 2005, lo presentó en una conferencia de prensa a la que asistieron las dirigencias de las federaciones ACIERA y FECEP. El anteproyecto proponía derogar el Registro Nacional de Cultos y permitir que las iglesias que poseían fichero de cultos pasaran a tener personería religiosa (*El Puente*, 2005d). En septiembre, mediante una resolución administrativa, la Secretaría de Culto reformó los requisitos para la inscripción de las organizaciones religiosas, eliminándose el certificado de antecedentes penales de los dirigentes religiosos y flexibilizándose en cuanto a sus certificados de estudio y ordenación (*El Puente*, 2005e), por lo que la FAIE envió una carta de agradecimiento (*El Puente*, 2005f).

En el año 2006, la Secretaría de Culto presentó un anteproyecto de Ley de Organizaciones Religiosas, con una primera versión presentada en mayo y otra en agosto. En el campo evangélico primó una recepción negativa de esta propuesta: en junio de ese año, dirigentes e iglesias miembros de la FAIE manifestaron su disconformidad, mientras que en julio ACIERA se reunió con la Secretaría de Culto para expresarle su apoyo a dos ideas centrales del proyecto –la creación de una personería religiosa y su libre elección para las iglesias que la deseen– y objeciones a la función fiscalizadora del área de Personas Jurídicas del Registro (lo que supondría una intromisión a las actividades de las organizaciones) (*El Puente*, 2006).

Simultáneamente, desde el año 2004 comenzó el acercamiento entre sectores evangélicos y católicos ideológicamente conservadores que se reflejó en la celebración conjunta de actividades públicas, como el Encuentro Fraternal de la Comunión Renovada de Evangélicos y Católicos en el Espíritu Santo (CRECES), con figuras políticas y religiosas (como el entonces cardenal Jorge Mario Bergoglio y el pastor Jorge Himitián) que durante el período en estudio protagonizaron la oposición al matrimonio en parejas del mismo sexo y la despenalización del aborto. Una referente política que apostó a este acercamiento fue Cynthia Hotton, diputada nacional de 2007 a 2011, la figura evangélica con mayor visibilidad en la arena partidaria, por la exposición mediática de su pertenencia religiosa y su proyecto de agrupar a la comunidad evangélica en el espacio político “valores para mi país”.¹⁷

En marzo de 2008, el reclamo de igualdad religiosa reapareció con la visita del predicador evangélico Luis Palau a Argentina, con un evento de dos días de duración en el Obelisco organizado por Rubén Proietti, representante de la Fundación Palau en Argentina y dirigente de ACIERA.¹⁸ En su mensaje del 15 de marzo, este evangelista mencionó el reclamo por una nueva ley de cultos, solicitando que finalizara el marco institucional de desigualdad y se diera paso a una regulación más equitativa del fenómeno religioso en Argentina (*El Puente*, 2008a). Durante el evento, Palau hizo un alto en su prédica para que Proietti leyera la siguiente declaración:

Los evangélicos predicamos la Palabra de Dios ‘sin pedir nada, salvo ser iguales’ a otros argentinos. Aún no lo hemos conseguido. La ley vigente fue establecida por un régimen no democrático. Pero somos una comunidad de fe, y es por ello que no descansaremos hasta que, en nuestro bendito país, todos los cultos seamos iguales ante la ley (*El Puente*, 2008a).

¹⁷ La diputada Cynthia Hotton ingresó en la Cámara de Diputados en 2007 por la alianza entre los partidos “Propuesta Republicana” y “RECREAR”, y se concentró en construir un espacio político propio. Véase: Carbonelli y Jones (2012).

¹⁸ Palau es un predicador evangélico nacido en Argentina y radicado en Estados Unidos que desde la década de 1980 recorre países montando eventos evangelísticos. Realizó varios en Argentina, entre ellos, en enero 2003 en el Monumento de los Españoles de la Ciudad de Buenos Aires, en enero de 2004 en Mar del Plata y en marzo de 2005 en Mendoza.

En junio de 2008, la Secretaría de Culto declaró estar trabajando en un nuevo anteproyecto de ley de organizaciones religiosas y –tal como como sucedió en septiembre con FECEP (El Puente, 2008c)– anunció que citaría a los representantes de los cultos (El Puente, 2008b). En noviembre, la diputada Hotton anunció la inminente presentación de su proyecto de libertad religiosa como parte de una estrategia para constituir a la comunidad evangélica como base social de su proyección política (Carbonelli y Jones, 2012). Hotton subrayó públicamente el acuerdo de la jerarquía católica para evitar la obstrucción del debate parlamentario, ya que ningún artículo alteraba la situación del catolicismo:

Este proyecto es el resultado de un estudio de varios años. Antes de lanzarlo a la Cámara, yo me reuní con el cardenal [Bergoglio] y le dejé el proyecto para que lo estudiara. Él me lo devolvió a los dos meses y me dijo que estaba de acuerdo, que no encontraba impedimentos para su promulgación (Cynthia Hotton, discurso en la primera reunión de VPMP, Hotel Rochester, 29 de noviembre de 2008).

El punto nodal del acuerdo era el inciso 2do del artículo 7, que mantenía intacta la posición privilegiada de la Iglesia católica, con el agravante de que renunciaba explícitamente a la demanda de igualdad.¹⁹ En diciembre de 2008, Hotton ingresó el proyecto en la Cámara de Diputados; el 7 de agosto de 2009 lo presentó públicamente en la comisión de Relaciones Exteriores y Cultos rodeada de líderes de diferentes confesiones, con el objeto de exhibir un consenso interreligioso que debía traducirse en respaldo político por el valor que supondría el carácter plural de la nueva propuesta. A fines de agosto, el proyecto comenzó a tratarse en comisiones y Hotton lo defendió sosteniendo que había consultado a los principales referentes de cada espacio religioso y que contaba con el aval de 12 diputados, a la vez que su redacción se basaba en proyectos previos elaborados por diferentes confesiones religiosas y en una propuesta que desde hacía seis años circulaba en la Secretaría de Culto.²⁰

El 22 de septiembre de 2009, CALIR –constituido como organización no gubernamental desde enero de 2002– organizó una jornada sobre la ley de libertad religiosa en la que participaron autoridades de federaciones e iglesias evangélicas, la diputada Hotton y el subsecretario de Culto, Juan Landaburu. Desde CALIR presentaron la historia de los proyectos no sancionados y subrayaron que el de Hotton era el primero con estado parlamentario desde

¹⁹ “La Iglesia Católica Apostólica Romana mantiene el reconocimiento de su personalidad jurídica pública con los alcances previstos en la Constitución Nacional y en las leyes reglamentarias. Sus relaciones con el Estado nacional se rigen por los acuerdos firmados entre éste y la Santa Sede, y subsidiariamente por esta ley, sin que ello pueda ser considerado causa de trato desigual entre ésta y las iglesias, comunidades, confesiones religiosas y cualquier otro tipo de entidad que se constituya de conformidad con esta ley” (Honorable Cámara de Diputados de la Nación, 2009, art 7, inc 2, 2009).

²⁰ Véase: Kohler y Dergarabedian (2009a).

1998, catalizando iniciativas que se encontraban dispersas. Los referentes religiosos destacaron la desigualdad existente en Argentina y la necesidad de que el proyecto contemplase la personería jurídica religiosa.²¹ Ahora bien, ¿qué actores impulsaban y/o aprobaban el proyecto de Hotton? Nos orienta un líder del protestantismo histórico, presente en el evento:

Yo fui a la Universidad Argentina de la Empresa (UADE), a una charla que dio Cynthia Hotton y ahí estuvo el subsecretario de culto, estuvo Norberto Padilla como ex secretario de culto, estuvo un doctor de CALIR, Figueroa (...) y Cynthia Hotton explicó el proyecto de la ley de culto con un panel privilegiado, diciendo: “Bueno, yo le di este proyecto de ley a Bergoglio para que lo estudie durante un mes. Y con el visto bueno de Bergoglio estamos lanzando este proyecto dentro del Congreso”. A nosotros nunca nos consultó. ¿Cómo es el tema? ¿Son una voz propia o son la sombra de la catolicidad desde la vertiente “evangélica”? (...) Y acá el debate por la ley de culto es no tocar lo que hay, sino tratar de sacar ventaja de lo que otros tienen. Y eso ya vicia de entrada toda ley que se quiera sacar (Juan Abelardo Schvindt, pastor y secretario general de la IERP 2000-2011, entrevista 23 de junio de 2011).

En noviembre, Guillermo Oliveri, el entonces secretario de Culto y la diputada Hotton se reunieron para analizar sus respectivos proyectos de ley sobre libertad e igualdad religiosa (*El Puente*, 2009). Finalmente, concluyó el año 2009 sin declaraciones de líderes o instituciones evangélicas contrarias al proyecto de Hotton.

En la primera mitad de 2010 el debate parlamentario estuvo centrado en el matrimonio para parejas del mismo sexo. Las federaciones ACIERA y FECEP y la diputada Hotton, aliadas con la jerarquía de la Iglesia católica, se opusieron mediante concentraciones callejeras, recolección de firmas, presiones a políticos, declaraciones institucionales y activismo mediático, mientras que las iglesias IELU, IERP y la Iglesia Evangélica Misionera Argentina (IEMA) se expresaron públicamente a favor, aliándose con el movimiento de la diversidad sexual.²² La ley de matrimonio igualitario fue sancionada el 15 de julio de 2010, reconociéndose el papel estratégico del apoyo brindado por los actores religiosos:

Si uno de los principales obstáculos era la jerarquía de la Iglesia católica y algunos grupos evangélicos, uno de los principales aliados que teníamos que buscar era gente que fuera parte de la Iglesia católica –no de la jerarquía propiamente dicha pero sí parte–, sacerdotes, fieles, catequistas, y pastores de las iglesias evangélicas. (...) Ése fue el trabajo de la secretaria de diversidad religiosa (María Rachid, presidenta de la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans 2009-2010, discurso en Seminario Religiones, matrimonio igualitario y aborto, 14 de octubre de 2011).

²¹ Véase: Kohler y Dergarabedian (2009b).

²² Véase: Carbonelli y Jones (2012).

En agosto de ese año, el proyecto de Hotton de libertad religiosa obtuvo el dictamen favorable de la Comisión de Relaciones Exteriores y Cultos y, con reservas, la de Legislación Penal (*El Puente*, 2010a). ¿Cómo explicar que fuese el primer y único proyecto sobre cultos que alcanzó estado parlamentario en más de diez años? Según Hotton y otros referentes evangélicos, fue determinante el acuerdo por parte de la máxima autoridad de la Iglesia católica:

Si yo te digo que Bergoglio, y esto dicho por los asesores de Cynthia (Hotton), tuvo el proyecto treinta días, y la única que sale ganando de una manera abismal es la Iglesia católica, y las segundas que siguen ganando son las federaciones evangélicas, porque toman un rol episcopal sobre las iglesias locales, vos sabés quién es el que estuvo detrás de esto (Guillermo Prein, pastor del Centro Cristiano Nueva Vida, entrevista 28 de julio de 2011).

Luego del dictamen favorable todo indicaba que el proyecto iba a continuar su tratamiento en las comisiones restantes, pero nuevos cuestionamientos lo impidieron. Los más intensos provinieron de actores evangélicos: el pretendido liderazgo del espacio evangélico por parte de Hotton y su proyecto de libertad religiosa, lejos de amalgamar a este heterogéneo campo, reactivaron los clivajes políticos emergentes en la discusión sobre el matrimonio igualitario. En un documento presentado el 29 de agosto, la FAIE remarcó que el proyecto Hotton mantenía la intangibilidad de los privilegios de la Iglesia católica, profundizaba la inequidad del campo religioso, y desconocía el vector esencial de la histórica demanda evangélica: la igualdad; a su vez, como el proyecto concedía al Poder Ejecutivo “la facultad de controlar a las comunidades religiosas diferentes a la oficialmente establecida” (FAIE, 2010), contradecía el derecho de libre expresión y ejercicio de la libertad religiosa, respaldados por la Constitución Nacional y los acuerdos internacionales. La FAIE también pidió la derogación de la ley 21.745, el eje organizador de las relaciones entre el Estado y las diversas comunidades religiosas no católicas, señalando que las iglesias que integran esta federación “no buscan ni desean privilegio alguno” (FAIE, 2010). Como explicaron sus líderes:

Entrevistada: Donde también se notó el año pasado un disenso entre nuestras federaciones, pero que no se habló nunca, fue el tema del proyecto de ley de la diputada Hotton. (...) Fue un aprendizaje muy interesante el año pasado, cuando el CALIR vino a la FAIE, y desesperados trataron de torcer nuestra postura, que habíamos expresado ya ante la secretaría de culto, ya (la) habíamos publicado, porque con eso caía la ley Hotton. Y no es porque la Secretaría de Culto le haya entusiasmado tanto nuestro papelito de trabajo, sino porque les doy el argumento para dejar caer políticamente a Cynthia. Porque no le querían dar protagonismo a ella, entonces bueno, con eso se frenó. (...) Pero nosotros queríamos avanzar justamente, como los bautistas, como la Conferencia o Convención (Evangélica Bautista de Argentina), de hacer una propuesta y Prein también tiene una propuesta, por lo menos de derogación de la ley de la dictadura (la 21.745).

Entrevistador: Claro, el tema del registro.

Eda.: Eso es posible, deróguese y crease en el ámbito de qué sé yo de dónde, del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, me parece que es el lugar más apto para esto, una personería jurídica religiosa, y listo, que quede la Secretaría de Culto como referente para las iglesias, pero ya no como fichero. Y Cynthia Hotton ahí, en esto lo que me sublevó, en este Consejo Asesor que ella propone, donde nosotros como iglesias no católicas, empezamos a ser policías sobre otros credos no católicos (Karin Krug, pastora de la IERP y presidenta de la FAIE 2010-2011, entrevista 04 de julio de 2011).

También alzó su voz el pastor Guillermo Prein del Centro Cristiano Nueva Vida, una de las congregaciones pentecostales más numerosas de la Argentina. En su documento titulado “Contra la libertad de culto”, cuestionó que el proyecto Hotton otorgase atribuciones a las entidades de segundo y tercer grado (federaciones y/o confederaciones) por encima de las comunidades e iglesias locales, como es el caso de celebrar convenios con el Estado nacional y los estados provinciales, y funcionar como órganos de control e intervención de las entidades de primer grado (comunidades locales), “un nuevo escalón de desigualdad al ya existente con el culto católico apostólico romano” (Prein, 2010).

A estos cuestionamientos evangélicos se sumó una queja formal ante la Secretaría de Culto por parte de líderes umbandistas (Cynthia Hotton, entrevista 10-01-2012), a los que se privaba del reconocimiento del Estado por su orientación “satanista”.²³ La falta de consenso en la comunidad evangélica y el nivel de conflictividad pública motivaron a las federaciones ACIERA y FECEP para reunirse con Hotton y revisar el proyecto (*El Puente*, 2010b). Finalmente ACIERA, la federación que más había apoyado la iniciativa de la diputada, recomendó suspender su tratamiento para trabajar los puntos más controvertidos, reuniéndose con el secretario de culto en noviembre de ese año (*El Puente*, 2010c).

¿Por qué no se aprobó una nueva ley de cultos entre 2002 y 2010?

Para explicar por qué ninguna de las iniciativas de regulación de las actividades e instituciones religiosas se convirtió en ley durante este período –segundo objetivo de la presente investigación–, analizaremos los datos empíricos recabados a la luz de la perspectiva teórica de Aboy Carlés (2001) sobre los procesos de conformación de las identidades sociopolíticas, en diálogo con la noción “religiones públicas” de Casanova (1994). Aceptamos como

²³ “Entidades no comprendidas. No se consideran iglesias, comunidades, confesiones, ni tradiciones religiosas, a los efectos de esta ley las entidades que desarrollen principal o exclusivamente las siguientes actividades: (...) Los cultos y ritos de adoración o sometimiento al mal o prácticas satánicas o aquellos cuyos actos incluyan actos de crueldad sobre animales” (Honorable Cámara de Diputados de la Nación, 2009, art 6, inc 3, 2009).

premisa que el desenlace del debate por la ley de cultos debe comprenderse como una arena pública²⁴ en estrecha conexión con otras desplegadas en el mismo período –las disputas por las leyes sobre sexualidad y/o familia–, lo que facilitó la transferencia de rivalidades y alianzas de un escenario controversial a otro.

Para Aboy Carlés, la representación participa del espacio de producción de identidades en diálogo con dos elementos nodales: el antagonismo y la tradición. La construcción de un “otro” antagonístico resulta vital para el trazado de las fronteras de la propia identidad con respecto al exterior. La representación juega un rol clave, en tanto propicia el cierre interior (provisorio) de la superficie identitaria, al mismo tiempo que constituye el territorio de la escenificación, donde se articulan las divisiones sociales. Dicha tarea no se orienta bajo una dinámica especular, sino que observa una dimensión performativa: la representación no es un mero reflejo de los antagonismos que atraviesan la sociedad, sino que es una actividad que produce fronteras y divisiones. Por otro lado, la actividad productiva de la acción representativa no acontece en un “vacío de sentido”, sino que se realiza en diálogo con un campo preexistente de relatos, tradiciones y pertenencias mediante un trabajo hermenéutico. La representación constituye así una tarea continua donde se proponen antagonismos (fracturas movilizantes y estructurantes), al mismo tiempo que se activan y resignifican tradiciones.

Durante la década de 1990 y hasta el año 2001, el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) realizó actividades de alto impacto político para instalar la demanda de igualdad religiosa en las agendas pública y parlamentaria (como es el caso de las concentraciones en el Obelisco en 1999 y 2001); si bien no alcanzó su cometido, esta acción representativa fue exitosa en la medida en que articuló al conjunto del espacio evangélico en torno a su propuesta.

A diferencia de este período, desde mediados de 2003 (y con su punto más álgido en 2010) tuvo lugar un proceso de fragmentación y competencia en el campo evangélico. La ley de unión civil, el discurso del tercer Obelisco, el debate sobre la educación sexual en las escuelas y el matrimonio para parejas del mismo sexo suscitaron contrapuntos entre las instituciones evangélicas, acercando a las federaciones conservadoras (ACIERA y FECEP) a la jerarquía católica en un modelo particular de vinculación estatal, en cuyos términos los ordenamientos públicos deben subordinarse a principios y valores de origen religioso, considerados intangibles. Con estos posicionamientos, las federaciones evangélicas conservadoras postularon un nuevo modelo de religión pública, es decir, una manera particular de relación con el Estado y con la sociedad civil. Los niveles crecientes de activismo político y visibilidad pública de la ACIERA y la diputada Hotton en estas causas, arrogándose la representatividad del pueblo evangélico por el número de iglesias y fieles asociados, constituyeron una estrategia que las distanció de la FAIE (la que, por el contrario, proponía un vínculo con lo estatal que privilegiase la mutua autonomía y la defensa de la laicidad).

²⁴ Véase: Cefäi (2002).

Consideramos que estas diferencias se trasladaron al debate sobre la ley de cultos y que se hicieron evidentes en los conflictos que la iniciativa Hotton –respaldada por ACIERA y FECEP– generó en las dirigencias de otras iglesias y federaciones evangélicas, en tanto que en su proyecto inicial hablaba en nombre del pueblo evangélico y dejaba inalterados los privilegios del catolicismo, con el agravante de que estipulaba que dichos privilegios no podían considerarse fuente de desigualdad con otras confesiones religiosas.

¿Por qué algunos actores evangélicos (como ACIERA y FECEP) dejaron de reclamar la igualdad religiosa –así como lo hicieron durante la década de 1990, e históricamente lo reclamó el protestantismo en Argentina– y apoyaron este proyecto que reafirmaba jurídicamente la desigualdad? Nuestra hipótesis es que estos actores concibieron una propuesta de estratificación del campo religioso argentino: en la cúspide posicionaron a la Iglesia católica, reconociendo la intangibilidad de sus privilegios; en un segundo nivel, con derechos y nuevas prerrogativas, a las iglesias evangélicas y a comunidades tradicionales como la judía y la musulmana; y en el último nivel, la parapsicología y la religión umbanda, sin reconocimiento estatal como cultos. Este modelo, además de suponer prerrogativas para las federaciones por sobre las entidades de primer grado, permitía mantener la alianza establecida con la jerarquía católica en otros debates y adoptaba como premisa que un proyecto de ley de cultos sólo podría avanzar en la medida en que contara con el beneplácito de la jerarquía católica y no afectara sus intereses. Como subrayamos en el apartado precedente, esta propuesta resultó inaceptable para la FAIE y algunas comunidades pentecostales, cuyas críticas destacaron el principio de libertad religiosa de comunidades y creyentes, y rescataron la separación entre iglesia y Estado inherente a la tradición protestante.

Una mirada de conjunto de los debates en los que participaron actores del campo evangélico en el período 2002-2010 arroja un diagnóstico de resquebrajamiento en torno a las tres dimensiones identitarias esenciales: tradición, antagonismo y representación. Esto significó la ausencia de un sujeto político evangélico, plasmado en una coalición política institucionalmente organizada, capaz de instalar la demanda de la igualdad de cultos en el espacio público y de impulsarla frente al Estado.

En el campo de la tradición, mientras que FAIE y Prein se mantuvieron apegados al histórico posicionamiento protestante en favor de la igualdad radical ante el Estado y de la autonomía de lo político estatal para regular legalmente asuntos de sexualidad y/o familia, ACIERA, FECEP y la diputada Hotton innovaron al bregar por una estructuración jerárquica del campo religioso –que, si bien asumía un lugar subalterno ante la Iglesia católica, les otorgaba privilegios frente a otros credos y organizaciones religiosas– y la subordinación de lo político al tutelaje religioso. En el campo de los antagonismos, las diferencias se replicaron: FAIE y Prein sostuvieron el tradicional enfrentamiento ante los privilegios católicos, mientras que las federaciones conservadoras y Hotton nominaron como adversarios, por un lado, a los activistas de los derechos sexuales y reproductivos, y por el otro, a los cultos

marginados del reconocimiento estatal, como los umbandas, parapsicólogos y espiritistas. Estos desencuentros en materia de tradiciones y antagonismos se trasladaron al terreno de la representación: lejos de propiciar la reconciliación y unificación evangélica, resultó un espacio en disputa donde se escenificaron los cuestionamientos, las dislocaciones y las diferencias tangibles entre modelos de religión pública opuestos e irreconciliables.

En términos cronológicos, el debate sobre la ley de cultos resultó el corolario de una secuencia de fuerte distanciamiento dentro del espacio evangélico iniciado en el año 2003: cuando llegó el turno de debatir y, eventualmente, apoyar el proyecto Hotton, en el 2010, las federaciones y actores individuales (como la diputada Hotton y el pastor Prein), acarrearán más diferencias que coincidencias políticas; es por ello que la misma causa que funcionó como aglutinante en los noventa resultó un disparador para visibilizar de manera contundente las fracturas internas años más tarde.

La siguiente declaración de Hotton apoya nuestra conjetura sobre dicha fragmentación evangélica:

Me sorprendió que lo critiquen (al proyecto), me sorprendió el cómo. Sentí que cuando surgió esa crítica, no hubo un apoyo de los pastores generalizado, de decir “vamos adelante con la ley, todo”. No tomaron esa posición. Yo sentí que hubo desinterés, porque en realidad... Por eso cuando cayó esta crítica del pastor Prein (...) ninguno se sumó a la crítica del proyecto, pero ninguno salió a apoyarme activamente en contra de él. Y algunos empezaron recién en ese momento a debatir si valía la pena tener una ley, si mi ley era la mejor, y... era como que se reiniciaba todo el debate. Ahí quedó. No volví a tener *feedback* de parte de ellos, de decir “sí o sí te bancamos”, para nada, quedó ahí (Cynthia Hotton, diputada nacional 2007-2011, entrevista 10 de enero de 2012).

La ausencia de un sujeto político evangélico unificado resulta aún más evidente a la luz de un ejercicio comparativo. En el período estudiado existieron dos colectivos que sí lograron cristalizar sus demandas en leyes: la Coalición por una Radiodifusión Democrática impulsó la ley de servicios de comunicación audiovisual (aprobada en octubre de 2009) y la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Biexuales y Trans promovió la ley de matrimonio igualitario (sancionada en julio de 2010). Dichas coaliciones lograron instalar sus reclamos en la esfera pública,²⁵ movilizandoo opiniones y voluntades más allá de las fronteras originales del debate, atravesando partidos, medios de comunicación y opiniones públicas. A partir de un momento específico, el kirchnerismo las apoyó e hizo valer sus bloques legislativos para aprobarlas, lo que nos induce a estimar que ninguna iniciativa de regulación de las actividades e instituciones religiosas se convirtió en ley entre 2002 y 2010 por la falta de rédito político, tanto para el oficialismo como para la oposición, que supondría impulsar y san-

²⁵ Véanse: Aldao y Clérico (2010); Busso y Jaimes (2011).

cionar un proyecto sobre esta materia. Si bien el tema no activó clivajes partidarios claros, ni oposiciones monolíticas de bloques en el Congreso, tampoco ingresó en la agenda parlamentaria ni en un debate público generalizado. El Poder Ejecutivo Nacional, mediante la Secretaría de Culto, elaboró anteproyectos de ley, pero ninguno alcanzó estado parlamentario pese a que el kirchnerismo contó con un amplio bloque en ambas cámaras durante el período. Si articulamos estos hechos con las razones previamente presentadas (la ausencia de una coalición política institucionalmente organizada que haya instalado la demanda en el espacio público e impulsado frente al Estado), podemos sostener que para el kirchnerismo y los restantes actores partidarios no fue prioridad política una iniciativa legal de mayor reconocimiento a los cultos no católicos, en la medida en que no avizoraron cuál sería el sujeto social que se beneficiaría con el cumplimiento de esta demanda.

Una última razón a considerar en el análisis de este fracaso político es la oposición de la jerarquía católica, principal adversario de cualquier avance en la igualdad de cultos. Dicha oposición, que en la práctica parece haber funcionado como un poder de veto a los cambios legales en dicha materia, se cristaliza en los canales privilegiados que esta institución mantiene históricamente con la clase política argentina.²⁶ La siguiente reflexión por parte de uno de los máximos dirigentes evangélicos del período estudiado cristaliza dicho imaginario:

Hay una deuda pendiente que es el reconocimiento de la personería jurídica a las iglesias, que no son reconocidas como tales legalmente. Sí son reconocidas a nivel práctico y a nivel mediático. No es un tema fácil, es un tema urticante, vos sabés que a la clase política no le gusta herir intereses gratuitamente. (...) Pero tratar una ley en términos igualitarios sería tirarse en contra uno de los cultos mayoritarios. Y ningún político quiere enfrentarse a uno de los poderes más fuertes que tiene el país (Cristian Hoofft, vicepresidente de ACIERA 2007-2009, 2010-2014, entrevista 16 de noviembre de 2011).

Generalmente, la oposición católica es discreta y/o tácita (sea mediante presiones a dirigentes políticos, o por la convicción de éstos sobre la primacía católica en Argentina y su temor a represalias por parte del Episcopado); por lo tanto, resulta difícil presentar evidencias empíricas. Sin embargo, un buen indicador de la existencia de dicha oposición es que el proyecto de Hotton prosperó legislativamente sólo una vez que consiguió la aprobación política de la máxima autoridad de la Iglesia católica, el entonces cardenal Bergoglio.

A modo de cierre planteamos que el análisis comparado de los hallazgos de nuestra investigación y sus antecedentes en la década de 1990 muestra que la unidad política del espacio evangélico resultó un fenómeno excepcional, sólo posible en dicho período por la gravitación de una amenaza exterior, que amalgamó circunstancialmente un espacio social dominado por

²⁶ Véanse: Mallimaci y Esquivel (2011).

una fragmentación histórica. Cuando dicha amenaza se diluyó en el cambio de milenio, no se mantuvo la unidad política tras un objetivo común; por el contrario, se presentaron enfrentamientos en torno a las prioridades de la agenda pública evangélica y al tipo de relaciones a construir con el Estado. Si la especificidad de la década del noventa es la unidad transitoria del espacio evangélico argentino, podemos marcar que el factor novedoso del nuevo milenio resulta ser la emergencia de una inédita disputa por la representación del colectivo evangélico; un hecho que visibilizó la emergencia de viejos y nuevos clivajes, y la inexistencia de un movimiento evangélico como sujeto político portador de una identidad unívoca.

Reflexiones finales

Para cubrir un área de vacancia en los estudios sobre política y religión, en el presente artículo identificamos los principales proyectos de regulación de las actividades e instituciones religiosas presentados en Argentina entre 2002-2010, analizando qué actores participaron de su debate –con especial atención al campo evangélico–, y ofrecimos razones para explicar el fracaso de tales iniciativas. Como cierre, queremos subrayar dos implicancias de la falta de respuesta a esta demanda política.

La primera es el mantenimiento de la hegemonía católica en el plano de las relaciones político religiosas, plasmada en el vínculo de la jerarquía católica con los dirigentes partidarios. Con tres décadas ininterrumpidas de regímenes democráticos en Argentina, la permanencia de un entramado legal que privilegia al catolicismo (en detrimento de otras confesiones) revela los límites de los procesos de ampliación de la ciudadanía que supusieron una creciente igualdad entre los sujetos (por ejemplo, achicando brechas de género, orientación sexual o estatus migratorio a través de novedosas leyes). La influencia del catolicismo sobre la clase política, particularmente de su jerarquía institucional, le permite reproducir su rol de árbitro de la cuestión religiosa en Argentina: cualquier iniciativa tendiente a modificar la estructura jurídica del espacio religioso está condicionada al aval o veto del Episcopado. Las raíces de esta influencia se encuentran en la forma histórica que ha adoptado el catolicismo en Argentina que, a diferencia de experiencias como la chilena o la brasileña,²⁷ se ha proyectado como una matriz cultural con pretensión de dotar de sentido a la identidad nacional y moldear las estructuras estatales.²⁸ Esta modalidad de religión pública demostró especial afinidad con los regímenes dictatoriales de Argentina en el siglo xx, pero mantiene su incidencia en contextos democráticos como el vigente, debido al rol de la Iglesia católica como espacio de socialización y formación de cuadros dirigentes. Como señala Esquivel

²⁷ Véase: Casanova (1994).

²⁸ Véase: Mallimaci (2012).

(2014), las interrupciones a esta hegemonía –la sanción de las leyes de divorcio en 1987, de salud reproductiva en 2002, de educación sexual integral en 2006 y de matrimonio igualitario en 2010– no se explican a partir de la gravitación de una cultura laica en la clase política, sino por un proceso de profundización democrática y de mayor sintonía entre los espacios de representación política y las demandas sociales. En términos de Laclau y Mouffe (2005), la hegemonía cultural católica sólo se fracturó en Argentina cuando fue desafiada por aquellas coaliciones políticas capaces de producir una contrahegemonía cimentada en la articulación de los intereses de las minorías demandantes, sectores de la clase política, medios de comunicación y diversos grupos de la sociedad civil. Éste no ha sido el caso de la demanda de igualdad religiosa de los evangélicos, que no han podido cumplimentar la desingularización necesaria para situarse por encima de cualquier particularismo (Boltanski, 1990: 262), y para expresar su interés en los términos de una causa general, con la potencia necesaria para movilizar a otros actores de la sociedad civil y política.²⁹

La segunda implicancia refiere a la huella que esta causa ha dejado en el campo evangélico. El debate reciente sobre una ley de cultos evidenció sus fracturas internas, que remiten principalmente a posiciones antagónicas en cuanto a la relación con el Estado y a la representación –es decir, qué actores se encuentran habilitados para pronunciarse públicamente en nombre de la comunidad evangélica. La reconstrucción de este proceso político nos permite plantear que entre 2002 y 2010 ha prevalecido una dinámica de fragmentación y fuerte distanciamiento entre los actores del espacio evangélico, contrastando con la imagen de unidad del movimiento, visto como una entidad monolítica dotada de identidad y objetivos comunes propia de la década de 1990.

Siguiendo a Freston (2012: 90), quien investiga el campo evangélico en el Brasil, este diagnóstico de fragmentación, sumado a la vigencia de la hegemonía católica ya descrita, permitirían conceptualizar este momento como una transición protestante, es decir, como un período en el que, tras etapas de crecimiento numérico y aumento de la visibilidad pública, se vuelven evidentes sus limitaciones políticas para instalar una agenda propia y generar apoyos. Esto no significa que los evangélicos dejarán de constituir una religión pública en Argentina, renunciando a intervenir en debates como el de la despenalización del aborto, pero sí que enfrentan limitaciones externas (la hegemonía católica) e internas (la fragmentación del propio espacio evangélico) que por el momento licúan sus expectativas de instalar y/o hacer prevalecer en el espacio público demandas ligadas a su condición de comunidad religiosa.

²⁹ En este contexto, un sector del campo evangélico (expresado en posiciones como la de FAIE y el pastor Prein) ha preferido seguir bajo el amparo de la ley sancionada en la última dictadura –posiblemente expectante de una disminución de la influencia católica en la sociedad argentina y su dirigencia política (previa la unción del cardenal Bergoglio como el Papa Francisco)–, a reafirmar los irritantes privilegios católicos mediante una nueva ley de cultos que los reconozca. Agradecemos los comentarios de un/a evaluador/a anónimo/a en este sentido.

Referencias bibliográficas

- Aboy Carlés, Gerardo, (2001) *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario, Homo Sapiens Ediciones.
- Aldao, Martín y Laura Clérico (coords.), (2010) *Matrimonio igualitario. Perspectivas sociales, políticas y jurídicas*. Buenos Aires, Eudeba.
- Ameigeiras, Aldo, (2009) “La participación de la Iglesia católica en la Mesa del Diálogo Argentino: pujas y tensiones en un espacio espiritual” en Ameigeiras, Aldo y José Pablo Martín (coords.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires, UNGS-Prometeo Libros, pp. 199-219.
- Amigos de ACIERA, (2004) “Carta de Amigos de ACIERA al Pastor Emilio Monti”. 31 de diciembre. Buenos Aires, Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA).
- Bianchi, Susana, (2004) *Historia de las religiones en Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Boltanski, Luc, (1990) *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Brardinelli, Rodolfo Luis y Joaquín Algranti, (2013) *La reinención religiosa del encierro. Hermanitos, refugiados y cachivaches en los penales bonaerenses*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación.
- Busso, Néstor y Diego Jaimes, (2011) *La Cocina de la Ley: el proceso de incidencia en la elaboración de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en Argentina*. Buenos Aires, Foro Argentino de Radios Comunitarias.
- Carbonelli, Marcos; Jones, Daniel; Azparren, Ana Laura y Polischuk, Luciana, (2010) “Evangélicos, sexualidad y política: las instituciones evangélicas en los debates públicos sobre Unión Civil y Educación Sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2004)” en Vaggione, Juan Marco (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba, Ferreyra Editor, pp. 193-248.
- Carbonelli, Marcos y Daniel Jones, (2012) “Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: actores y lógicas políticas en la Argentina contemporánea” en *Ciências Sociais Unisinos*. Vol. 48, núm. 3, septiembre/diciembre, pp. 225-234. San Leopoldo, Río Grande del Sur, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Editoria de Periódicos Científicos.
- Carbonelli, Marcos, (2013) *Apuestas representativas y estrategias políticas. Los evangélicos y la esfera partidaria del AMBA. 2001-2011*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, tesis doctoral.
- Casanova, José, (1994) *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid, PPC.

- Casanova, José, (1999) “Religiones públicas y privadas” en Auyero, Javier (comp.), *Caja de herramientas: el lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, pp.115-162.
- Catoggio, María Soledad, (2008) “Gestión y regulación de la diversidad religiosa. Políticas de ‘reconocimiento’ estatal: el Registro Nacional de Cultos”, en Mallimaci, Fortunato (org.), *Religión y Política. Perspectivas América Latina-Europa*. Buenos Aires, Biblos, pp.105-116.
- Cefaï, Daniel, (2002) “Quèst-ce qu’une arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste” en Cefaï, Daniel e I. Joseph (dir.). *L’Héritage du pragmatisme. Conflits d’urbanité et épreuves de civisme*. París, La Tour d’Aigues - Editions de l’Aube, pp. 76-102.
- Consejo Nacional Cristiano Evangélico, (2004) “Jesucristo nuestra esperanza” en *Federación ACIERA*.
- El Estandarte Evangélico*, (2004) “Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata no participaron del encuentro de las Iglesias Evangélicas ‘Obelisco 2004’”. Buenos Aires.
- El Puente*, (1999) “Un antes y un después del 11 de septiembre”. Buenos Aires, octubre.
- El Puente*, (2004) “Se realizó el tercer Obelisco convocado por el CNCE”. Buenos Aires, mayo.
- El Puente*, (2005a) “Anuncio del Gobierno: cambio en la legislación religiosa”. Buenos Aires, enero.
- El Puente*, (2005b) “Iniciativa oficial: Avanza la discusión por una nueva ley de culto”. Buenos Aires, mayo.
- El Puente*, (2005c) “Advertencia del CNCE por manipulaciones políticas”. Buenos Aires, junio.
- El Puente*, (2005d) “Anuncio del Gobierno Nacional: Gestiones por el anteproyecto de ley de culto”. Buenos Aires, agosto.
- El Puente*, (2005e) “Secretaría de culto: Cambios en la inscripción de organizaciones religiosas”. Buenos Aires, octubre.
- El Puente*, (2005f) “Flexibilización de inscripción de Iglesias: Beneplácito de FAIE por medida oficial”. Buenos Aires, noviembre.
- El Puente*, (2006) “ACIERA ante la secretaría de cultos de la nación”. Buenos Aires, agosto.
- El Puente*, (2008a) “Congreso del CALIR: Debate sobre la libertad religiosa”. Buenos Aires, abril.
- El Puente*, (2008b) “Nuevo proyecto de ley de cultos”. Buenos Aires, julio.
- El Puente*, (2008c) “Reunión del CNCE en la secretaría de cultos” Buenos Aires, octubre.
- El Puente*, (2009) “Negociaciones: Ley de libertad e igualdad”. Buenos Aires, diciembre.
- El Puente*, (2010a) “Aprueban proyecto de ley de libertad religiosa”. Buenos Aires, septiembre.
- El Puente*, (2010b) “Ley de personería religiosa”. Buenos Aires, octubre.
- El Puente*, (2010c) “ACIERA pide por legislación religiosa”. Buenos Aires, diciembre.
- Esquivel, Juan Cruz, (2008) “Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina” en *Revista Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*. Núm. 8, pp. 69-102. Navarra, Universidad Autónoma de Navarra.

- Esquivel, Juan Cruz, (2014) “Religious and Politics in Argentina. Religious Influence on Parliamentary Decisions on Sexual and Reproductive Rights” en *Latin American Perspectives*. Vol. 190, núm. 41. Riversaide, SAGE Publications.
- Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), (2010) “No hay libertad religiosa sin igualdad religiosa” en *Chaco día por día.com*. Disponible en: <<http://chacodiapordia.com/noticia/46380/%C2%93no-hay-libertad-religiosa-sin-igualdad-religiosa%C2%94>> [Consultado el 17 de agosto de 2015].
- Freston, Paul, (2012) “Las dos transiciones futuras: católicos, protestantes y sociedad en América Latina” en Parker, Christian (org.), *Religión, cultura y política en América Latina*. Santiago de Chile, Nuevas Miradas/Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), pp.77-95.
- Frigerio, Alejandro e Hilario Wyncarczyk, (2008) “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos” en *Sociedade e Estado*. Vol. 23, núm. 2, mayo-agosto, pp. 227-260. Brasilia, Universidad de Brasilia.
- Honorable Cámara de Diputados de la Nación, (1993) “Proyecto de Ley sobre Libertad de Conciencia y Religión”. Versión Taquigráfica disponible en el Archivo General de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación.
- HCDN, (2009) “Proyecto de Ley de Libertad Religiosa” en *Entre Ríos Laica*. Paraná, 02 de septiembre. Sección Noticias y novedades. Disponible en: <<http://entrierioslaica.wordpress.com/2009/09/02/proyecto-de-ley-de-libertad-religiosa/>> [Consultado el 17 agosto de 2015].
- Kohler, David y César Dergarabedian, (2003) “Sorpresa postergación de las concentraciones del 1 de noviembre” en *Pulso Cristiano*. Buenos Aires, 9 de octubre, año 1, núm. 2. Disponible en: <www.pulsocristiano.com.ar/news/PC02_old.doc> [Consultado el 17 agosto de 2015].
- Kohler, David y César Dergarabedian, (2004) “Un paso atrás” en *Pulso Cristiano*. Buenos Aires, 07 de abril, año 1, núm. 13. Sección Bien hecho. Disponible en: <<http://www.pulsocristiano.com.ar/news/pulso13.html>> [Consultado el 17 agosto de 2015].
- Kohler, David y César Dergarabedian, (2009a) “Debate sobre la libertad religiosa” en *Pulso Cristiano*. Buenos Aires, 01 de octubre, año 6, núm. 144. Sección Bien hecho. Disponible en: <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso144.html>> [Consultado el 17 de agosto de 2015].
- Kohler, David y César Dergarabedian, (2009b) “La libertad religiosa llegó a la Cámara de Diputados” en *Pulso Cristiano*. Buenos Aires, 20 de agosto, año 5, núm. 141. Sección Bien hecho. Disponible en: <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso141.html>> [Consultado el 17 agosto de 2015].
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, (2005) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- La Nación*, (1999) “Cien mil evangélicos en el Obelisco” en *La Nación.com*. Buenos Aires, domingo 12 de septiembre. Sección Información general. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=153156> [Consultado el 17 agosto de 2015].
- La Nación*, (2001) “Una multitud de evangelistas se reunió en el Obelisco” en *La Nación.com*. Buenos Aires, sábado 15 de septiembre. Sección Información general. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=335573> [Consultado el 15 agosto de 2015].
- Mallimaci, Fortunato; Esquivel, Juan Cruz y Verónica Giménez Béliveau, (2009) “Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI” en *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación Creencias, política y sociedad*. Núm.124, abril, pp. 75-100. Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación.
- Mallimaci, Fortunato y Esquivel, Juan Cruz, (2011) “Catolicismo, política y sociedad en el bicentenario de la Argentina” en *Revista Argentina de Ciencia Política*. Núm. 13/ 14, pp. 127-145. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales.
- Mallimaci, Fortunato, (2012) “Política y Catolicismo en el Gobierno del Dr. Kirchner: recomposición y disputa del poder simbólico” en Parker, Christian (org.), *Religión, cultura y política en América Latina*. Santiago de Chile, Nuevas Miradas/ Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), pp. 169-197.
- Marostica, Matt, (1994) “La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social” en *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. Vol. 12, pp. 3-21. Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
- Marostica, Matt, (1997) *Pentecostal and Politics. The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Berkeley, Universidad de California.
- Marostica, Matt, (2000) “La Nueva Política Evangélica: el movimiento evangélico y el complot católico en la Argentina” en *Ciencias Sociales y Religión*. Vol. 2, núm. 2, pp. 11-30. Porto Alegre, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM).
- Poder Ejecutivo de La Nación, (1978) “Ley 21745 Registro Nacional de Cultos” en *Consulex*. Buenos Aires, 10 de febrero. Disponible en: <<http://consulex.com.ar/Legislacion/Leyes/L0021745.htm>> [Consultado el 15 agosto de 2015].
- Prein, Guillermo, (2010) “Contra la libertad de cultos” en *Guillermo Prein.com*. Buenos Aires, Centro Cristiano Nueva Vida, 14 de agosto. Disponible en: <<http://www.guillermoprein.com/2010/08/contra-la-libertad-de-culto.html>> [Consultado el 15 agosto de 2015].
- Reches, Manuel y Mariana Iglesias, (1999) “Una multitud de evangélicos llevó todo su fervor al Obelisco” en *Clarín.com*. Buenos Aires, domingo 12 de septiembre. Sección Sociedad. Disponible en: <<http://edant.clarin.com/diario/1999/09/12/e-04201d.htm>> [Consultado el 15 agosto 2015].

- Rubín, Sergio, (2001a) “Presentan un proyecto de ley de cultos” en *Clarín.com*. Buenos Aires, sábado 28 de abril. Sección Sociedad. Disponible en: <<http://edant.clarin.com/diario/2001/04/28/s-05601.htm>> [Consultado el 15 agosto de 2015].
- Rubín, Sergio, (2001b) “Polémica por una nueva ley de cultos” en *Clarín.com*. Buenos Aires, lunes 10 de septiembre. Sección Sociedad. Disponible en: <<http://edant.clarin.com/diario/2001/09/10/s-03501.htm>> [Consultado el 15 agosto 2015].
- Wynarczyk, Hilario, (2009) *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. San Martín, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín.